Vorwort

Die Problemanforderungen für die Ausgestaltung der Christologie haben sich unter den Bedingungen der Moderne grundlegend verschärft. Die historische und erkenntnistheoretische Kritik seit der Aufklärung lösten das überlieferte christologische Dogma auf, die Versuche, ein ‚Leben Jesu' als Grundlage der Christologie zu rekonstruieren, machten nicht nur den Abstand zwischen dem historischen Jesus und dem geglaubten Christus deutlich, sondern führten auch zu einer Vielzahl von höchst unterschiedlichen Jesusbildern, und schließlich wurde auch das Thema der Christologie strittig. Der vorliegende Band, der auf eine Tagung an der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät vom 28. Februar bis 1. März 2009 anläßlich des 70. Geburtstages von Falk Wagner am 25. Februar 2009 zurückgeht, nimmt sich der durch die Moderne an die Christologie gestellten Problemanforderungen an und lotet Perspektiven für eine konstruktive Weiterführung der christologischen Debatte im Spannungsfeld von historischer Forschung und dogmatischer Rekonstruktion aus.

Der Band wäre ohne die vielfältigste Unterstützung nicht zustande gekommen. Die Erstellung der Druckvorlage sowie der Register des Bandes lag in den Händen von Herrn Patrick Leistner, dem wir an dieser Stelle ganz herzlich für sein Engagement danken. Herr Christopher Arnold hat dankenswerter Weise die elektronische Datei der Christologie-Vorlesung Falk Wagners erstellt, die in diesem Band im Anhang publiziert wird. Frau Dagmar Wagner-Rauca haben wir für die Erlaubnis des Abdrucks der Christologie-Vorlesung von Falk Wagner zu danken. Die Universität Wien hat dankenswerter Weise die Drucklegung des Bandes finanziell unterstützt. Herrn Dr. Henning Ziebritzki und dem Verlag Mohr Siebeck danken wir für das Interesse an dem Band und die konstruktive Zusammenarbeit sowie die Aufnahme des Bandes in die Reihe ‚Dogmatik in der Moderne'.

Wien und Neustadt/Donau — Christian Danz
August 2009 — Michael Murrmann-Kahl

Inhalt

Einleitung 1

I. Zum Stand der Christologie

FOLKART WITTEKIND
Christologie im 20. Jahrhundert 13

KURT APPEL
Perspektiven und Fragestellungen
der katholischen Christologie heute 47

II. Die Debatte um den historischen Jesus und die dogmatische Christologie

JENS SCHRÖTER
Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus
und ihre Bedeutung für die Christologie 67

MARKUS ÖHLER
Die Evangelien als Kontinuitätskonstrukte 87

RODERICH BARTH
Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie.
Konstellationen des 19. Jahrhunderts 111

GEORG ESSEN
Das Geschichtsdenken der Moderne
als Krise und Herausforderung der Christologie.
Historische Vergewisserung in systematischer Absicht 141

III. Christologie als Freiheitsreflexion

MICHAEL MURRMANN-KAHL
Christologische Komplexität – Überlegungen
im Anschluß an Falk Wagners Konzeptionen 159

JÖRG DIERKEN
Christologie und Pneumatologie 189

EWALD STÜBINGER
Christologie und Ethik 211

IV. Kulturdiagnostische Aspekte der Christologie

JÖRG LAUSTER
Christologie als Religionshermeneutik 239

MARKUS BUNTFUSS
„Ungeheure Zusammensetzung".
Christologie und Metaphorologie 259

ULRICH BARTH
Hermeneutik der Evangelien
als Prolegomena zur Christologie 275

V. Anhang

FALK WAGNER
Vorlesung über Christologie
(Wintersemester 1989/90 in Wien) 309

Autorenverzeichnis 403

Personenregister 405

Sachregister 411

Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl

Der Problemhorizont der Christologie in der Moderne

Die Christologie steht ohne Frage im Mittelpunkt des christlich-theologischen Denkens. Allerdings haben sich die Problemanforderungen für die Ausgestaltung einer Christologie unter den Bedingungen der Moderne erheblich verschärft. Jede Ausarbeitung einer Christologie hat der historischen und erkenntnistheoretischen Kritik am christologischen Dogma Rechnung zu tragen. Bezieht man diesen Problemkomplex in die Thematisierung der Christologie ein, dann sind freilich weitreichende Konsequenzen damit verbunden. Sie werfen nicht nur die Frage nach dem Bezugspunkt der Christologie auf, sondern auch die, welchen Status die historische Forschung für die Theoriebildung der Christologie innehat. Die Kritik am christologischen Dogma in der Moderne ist freilich nicht nur durch historische und erkenntnistheoretische Fragen motiviert. Seit Reformation, Aufklärung und Pietismus artikuliert sich eine religiöse Kritik an der überlieferten Lehrgestalt der Christologie. Auch diese trug zu nicht unerheblichen Veränderungen der christologischen Debatte bei. In der Folge trat die Dimension der eigenen Erfahrung gegenüber der theologischen Bestimmtheit der Lehre in den Vordergrund. Christologie wird damit zu einer Beschreibung des aktualen individuellen Glaubensvollzugs und seiner inneren Struktur. In diesen Vorgängen schattet sich im Zentrum christlicher Theologie soziologisch gesehen die grundsätzliche Umstellung von der Sach- auf die Zeit- und soziale Dimension ab, die die Entstehung der modernen funktional-differenzierten Gesellschaft begleitet und zugleich kritisch reflektiert.[1] Diese seit der Aufklärung vielfältig thematisierte ‚Umformungskrise' (E. Hirsch) führt zur durchgängigen historischen Kritik aller Traditionsbestände und zur Neukonzeption der Sachgehalte im Interesse der individuell gelebten Religion, der Freiheit und der Selbstbildung.

Aber auch mit der Zuspitzung der Christologie auf den Glaubensvollzug sind die historischen Fragen nicht verlassen. Denn der individuelle Glaube ist immer schon durch eine religiöse Deutungskultur bestimmt und artikuliert sich in religiösen Symbolen, die in ihrer geschichtlichen Genese verstanden sein wollen. Schließlich wird unter den angedeuteten Erkenntnisbedingungen der Moderne die Frage nach dem ‚Thema' der Christologie

[1] F. WAGNER, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999, S. 7–52.

virulent: Womit beschäftigt sich die Christologie eigentlich? Der angedeutete Problemhorizont schlägt sich in der Moderne nicht zuletzt in der Ausarbeitung einer Pluralität von Christologien nieder, durch die dem Problemstand der Christologie Rechnung getragen werden soll. Diese Veränderungen zeitigen für die Christologie unter den Bedingungen der Moderne insofern dramatische Folgen, als nach dem Scheitern des einzigen genuin neuprotestantischen Projekts, den dogmatischen Christus der Kirche durch ein persönliches ‚Leben Jesu' zu ersetzen, keine Einigkeit mehr darüber zu erzielen ist, was überhaupt die der Christologie adäquate ‚Denkform' (G. Essen) sei. So treten historische Jesusrekonstruktionen mit normativen Implikationen und dogmatische Christologien mit historischen Versatzstücken gleichgültig neben- und gegeneinander.

Was zunächst die historische und die erkenntnistheoretische Kritik an der überlieferten christologischen Lehrtradition betrifft, hat sich innerhalb der protestantischen Theologie die historische Kritik seit der Aufklärung fraglos durchgesetzt. Dies führte nicht nur zu einem Bewußtsein um den Abstand der eigenen Gegenwart von den biblischen Erzählungen, sondern auch zu einer nachhaltigen Erschütterung des überlieferten dogmatischen Christusbildes. In der Folge traten der historische Jesus und das dogmatische Christusbild zunehmend auseinander. Dabei darf die mit und in Auseinandersetzung mit den von Gotthold Ephraim Lessing anonym publizierten Fragmenten aus dem Nachlaß des Hamburger Orientalisten Hermann Samuel Reimarus einsetzende historische Jesusforschung als ein Versuch verstanden werden, den voranschreitenden Plausibilitätsverlust des christologischen Dogmas konstruktiv zu bewältigen.[2] Mit der konstruktiven Einbeziehung des historischen Problemhorizonts kommt es zu einer folgenreichen Änderung des Explikationsrahmens der Christologie: Die für die theologische Lehrtradition maßgebliche Zwei-Naturen-Lehre als Bezugsrahmen der Christologie wird ersetzt durch das Problem von Offenbarung und Geschichte.[3] Von Lessings und Kants Christusdeutungen bis hin zur

[2] Zu dem durch Lessing ausgelösten Fragmentenstreit siehe D. FLEISCHER, Auf der Suche nach Wahrheit. Johann Salomon Semlers Position im Fragmentenstreit, in: J.S. SEMLER, Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger (Halle 1779), hg. v. D. FLEISCHER, Waltrop 2003, S. 1–106. Ein Überblick findet sich in: Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten, hg. v. M. BAUMOTTE, Gütersloh 1984.

[3] Dazu G. NEUGEBAUER, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007; CH. DANZ, Die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Die Bedeutung Schellings für die christologische Debatte der Gegenwart, in: Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag, hg. v. S. DIETZSCH/G.F. FRIGO, Berlin 2006, S. 107–126.

Christologie Wolfhart Pannenbergs bildet dies den Bezugsrahmen der Entfaltung der Christologie.

Albert Schweitzer hatte 1906 in seiner grundlegenden Studie zur Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts mit dem Titel *Von Reimarus bis Wrede* dieser nicht nur ein beeindruckendes Denkmal gesetzt, sondern auch deren Scheitern konstatiert. „Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werk die Weihe zu geben, hat nie existiert. Sie ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde.“[4] Jede Generation von Jesusforschern, so die kritische Diagnose von Schweitzer, hat sich ihr eigenes Jesusbild geschaffen. Als methodischen Grund für den unhintergehbaren projektiven Charakter der von der historischen Jesusforschung zutage geförderten Jesusbilder machte Schweitzer eine Überlagerung von Interessen aus. In der Suche nach dem historischen Jesus verschränken sich historische und religiöse Interessen und zwar so, daß das religiöse Gegenwartsinteresse das historische steuert.[5] Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat sich bis auf wenige Ausnahmen dem kritischen Resümee Schweitzers über die historische Jesusforschung angeschlossen, jedoch so, daß sie Schweitzers These von dem Scheitern der Jesusforschung radikalisierte.[6] Rudolf Bultmann überführte in seinem *Jesus*-Buch von 1926 Schweitzers methodische Einsicht in eine prinzipielle.[7] Daß wir von dem historischen Jesus nichts wissen, ist für Bultmann nicht nur der Quellenlage geschuldet, sondern für den Glauben ist der historische Jesus ohne konstitutive Bedeutung. Die Christologie wird dadurch von den historischen Fragen abgekoppelt und als Beschreibung der kontingenten Entstehung des konkreten Glaubens und seiner in-

[4] A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Bd. 2, München/Hamburg 1966, S. 620.

[5] Siehe hierzu A. V. SCHELIHA, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: ZNT 4 (1999), S. 22–31, bes. S. 23; T. KOCH, Die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – Erwägungen im Anschluß an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens, in: Gegenwart des Absoluten – philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie, hg. v. K.-M. KODALLE, Gütersloh 1984, S. 37–67.

[6] Freilich ist die Behauptung, daß mit Schweitzers Untersuchung die Jesusforschung zu einem Abschluß gekommen sei, nur bedingt richtig. Schweitzer hatte bekanntlich in seinem Buch von 1906 selbst ein Bild des historischen Jesus skizziert, in dem die Züge der Fremdheit gegenüber der eigenen Gegenwart dominieren.

[7] R. BULTMANN, Jesus, Tübingen 1926 (Nachdruck Tübingen 1983). Dazu: Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Forschung, hg. v. U.H.J. KÖRTNER, Neukirchen-Vluyn ^{2}2006.

neren Struktur umgeformt. Der historische Jesus wird damit für die Christologie vergleichgültigt.[8]

Die Schüler Rudolf Bultmanns haben sich bekanntlich mit dem Vorschlag des großen Neutestamentlers nicht zufrieden gegeben und auf der Grundlage von Bultmanns Theologie erneut nach dem historischen Jesus gefragt. Ernst Käsemann hatte 1953 mit seinem Vortrag *Das Problem des historischen Jesus*[9] die Debatte um den historischen Jesus wieder eröffnet. Allerdings steuerte in dieser – aus der gegenwärtigen Sicht – zweiten Runde der Frage nach dem historischen Jesus das dogmatische Gegenwartsinteresse die Suche nach dem vorösterlichen Jesus.[10] Es sollte die sachliche Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Christus herausgearbeitet werden.[11] In der deutschsprachigen Theologie fand diese Debatte breiten Niederschlag und sie dominiert bis heute die systematisch-theologische Christologie.[12] Außerhalb der deutschsprachigen Christologie-Diskurse fand dagegen die sogenannte ‚Neue Frage nach dem historischen Jesus' kaum Widerhall und wurde auch bald durch andere Fragestellungen überholt.

Seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts ist vor allem in den USA eine breite Debatte um den historischen Jesus in Gang, die inzwischen auch in der deutschsprachigen exegetischen Forschung aufgenommen wur-

---

[8] In seiner *Theologie des Neuen Testaments* faßt Bultmann diese Intention paradigmatisch zusammen, wenn es heißt, die „*Verkündigung Jesu* gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst" (R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments [1953], Tübingen ^{3}1958, S. 1).

[9] E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ^{6}1976, S. 187–214. Vgl. DERS., Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen ^{5}1965, S. 31–68. Die Debatte ist dokumentiert in: Der historische und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, hg. v. H. RISTOW/K. MATTHIAE, Berlin/Ost 1960.

[10] Siehe hierzu 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; CH. DANZ, Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker. Die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie, in: NZSTh 51 (2009), S. 185–203.

[11] Siehe hierzu auch F. WAGNER, Systematisch-theologische Erwägungen zur neuen Frage nach dem historischen Jesus, in: DERS., Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989, S. 289–308.

[12] Hingewiesen sei nur auf die Christologien von Wolfhart Pannenberg, Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel: W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Göttingen ^{2}1966; G. EBELING, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: DERS., Wort und Glaube, Tübingen ^{3}1967, S. 300–318; E. JÜNGEL, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 214–242.

de.[13] Gegenüber der sogenannten zweiten Runde der Jesusforschung in der Mitte des vorigen Jahrhunderts geht die neuere Jesusforschung von veränderten methodischen Voraussetzungen aus. So ist die neuere Jesusforschung nicht nur interdisziplinär ausgerichtet, sondern sie arbeitet auch mit einem breiteren Methodeninventar. Zudem bezieht sie nicht mehr nur wie die ältere Forschung die kanonischen Evangelien ein, sondern ihr steht eine wesentlich breitere Quellenbasis zur Verfügung. Freilich, die methodischen Probleme der historischen Forschung, welche Schweitzer als eine Überlagerung von historischem und religiösem Gegenwartsinteresse namhaft gemacht hatte, treten auch in der neueren Jesusforschung auf. Sie schlagen sich nicht zuletzt wiederum in der Vielzahl der Jesusbilder nieder, die von der neueren Jesusforschung zutage gefördert wurden.[14] Wie auch immer man nun die neuere Jesusforschung und die mit ihr verbundenen methodischen Probleme im einzelnen beurteilen mag, unbestreitbar ist, daß sie in der deutschsprachigen systematisch-theologischen Debatte über die Christologie noch nicht ausreichend bedacht wurde.[15] Die dogmatisch christologische Debatte bewegt sich weitgehend auf dem Forschungsstand aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Dies schlägt sich unter anderen in solchen dogmatisch-theologischen Schemata nieder, welche das Verhältnis von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus mit dem Entwick-

---

[13] Siehe hierzu J. SCHRÖTER, Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. DEMS./R. BRUCKER, Berlin/New York 2002, S. 163–212; DERS., Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006; J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: Der historische Jesus, a.a.O., S. 243–272; Jesus in neuen Kontexten, hg. v. W. STEGEMANN/B.J. MALINA/G. THEISSEN, Stuttgart 2002; G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ^{2}2001, S. 45–98. 385ff.; DERS., Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, in: EvTh 68 (2008), S. 285–304.

[14] Siehe hierzu A. v. SCHELIHA, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes?, S. 22–31; T. SCHRAMM, Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung, in: Gemeinschaft im Evangelium. FS W. Popkes, hg. v. E. BRANDT/P.S. FIDDES/J. MOLTHAGEN, Leipzig 1996, S. 257–280; D.S. DU TOIT, Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts, in: Jesus im 21. Jahrhundert, S. 91–134.

[15] Allerdings ist sie in den zum Teil heftig geführten und häufig emotionalen Debatten über Teilaspekte der Christologie virulent, insbesondere im Streit um die Sühnopferdeutung des Todes Jesu und die Historizität der Auferstehung. Vgl. etwa K.-P. JÖRNS, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh ^{2}2005, S. 60ff. 286–341; G. LÜDEMANN, Die Auferstehung Jesu, Göttingen 1994; Fand die Auferstehung wirklich statt? Eine Diskussion mit Gerd Lüdemann, hg. v. A. BOMMARIUS, Düsseldorf/Bonn 1995 (Beiträge von G. Lüdemann,K. Berger, H. Staudinger, M. Murrmann-Kahl).

lungsschema von impliziter und expliziter Christologie zu erfassen suchen.[16] Damit werden jedoch die Pluralität der neutestamentlichen Jesusüberlieferung und vor allem die Kontingenz in der Entwicklung der frühchristlichen Dogmenbildung mit einer Aura der Notwendigkeit bekleidet.

Die Auseinandersetzung mit der historischen Forschung begleitet die theologisch-dogmatische Christologie seit der Aufklärung und sie wurde auf unterschiedliche Weise bearbeitet. Dies führte nicht nur zur Auflösung der von der altprotestantischen Theologie ausgearbeiteten Lehrform der Christologie, sondern auch zur Konstruktion von divergierenden Christologien, welche entweder bei dem historischen Jesus oder bei dem geglaubten (kerygmatischen) Christus ihren methodischen Ausgang nahmen. Hatte die altprotestantische Christologie mit ihren drei Themenbereichen Person-, Ämter- und Ständelehre noch ein aufs Ganze gesehen recht einheitliches inhaltliches Gepräge, so ändert sich dies mit der Aufklärung grundlegend. Die Alternativen lauten nun historischer Jesus oder dogmatischer Christus, historisches Individuum oder Idee. Reimarus stellte das historische Individuum Jesus von Nazareth in den Fokus des Interesses, Lessing und Kant die Idee des Christentums bzw. Christus als Urbild. Schleiermacher hatte zwar in seiner Glaubenslehre noch einmal den Versuch unternommen, auf der Grundlage einer subjektivitätstheoretischen Religionstheorie Individuum und Idee zu vereinigen, aber die historische Unhaltbarkeit dieses Unternehmens wurde bald von David Friedrich Strauß und Ferdinand Christian Baur aufgedeckt.[17]

Die unterschiedlichen methodischen Ausgangspunkte der Christologie beim historischen Jesus einerseits oder dem geglaubten Christus andererseits, welche freilich beide der durch die Aufklärung geschaffenen Problemlage geschuldet sind, führen auch zu unterschiedlichen Aufgaben- und Themenbestimmungen der Christologie. Falls die Christologie tatsächlich das ‚Herzstück' der christlichen Theologie sein sollte, als das sie gerne behauptet wird, muß man wohl heute eher Herzrhythmusstörungen diagnostizieren.[18] Christologie kann so unter den Bedingungen der Moderne zum Beispiel als Selbstbewußtseins- bzw. als Subjektivitätstheorie durch-

[16] Siehe nur W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, S. 316ff. 374ff.; W. HÄRLE, Dogmatik, Berlin/New York ^{2}2000, S. 90.

[17] Vgl. D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (1835/36), Bd. 1 u. 2, Tübingen ^{2}1837; F.C. BAUR, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Theil, Tübingen 1843. Dazu J. ROHLS, Vorbild, Urbild und Idee. Zur Christologie im 19. Jahrhundert, in: Metaphorik und Christologie, hg. v. J. FREY/J. ROHLS/R. ZIMMERMANN, Berlin/New York 2003, S. 219–241.

[18] Zur Krisendiagnose der modernen Christologie angesichts des Hiatus von Geschichte und Dogmatik: CH. SCHWÖBEL, Christologie und trinitarische Theologie, in: DERS., Gott in Beziehung, Tübingen 2002, S. 257–291.

geführt werden. In diesem Bezugsrahmen wird die Christologie als eine solche Theorie verstanden, in der die mit philosophischen Selbstbewußtseinstheorien verbundenen Probleme und Aporien thematisiert und bearbeitet werden.[19] Die Christologie kann aber auch als Konstitutionstheorie der Freiheit ausgeführt werden. Dann ist das Thema der Christologie die religiöse Reflexion der Freiheit in der Spannung von Gelingen und Verfehlen. Diese freiheitslogische Zuspitzung der Christologie macht sie anschlußfähig für kulturhermeneutische Untersuchungen. Mit dem um die Wende zum 20. Jahrhundert die Theologie erobernden Historismus trat die Frage nach der Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben in den Fokus der christologischen Debatten.[20] Diese von Ernst Troeltsch aufgeworfene Frage wird von der nachfolgenden Theologengeneration in der Form aufgenommen, daß sie die Christologie als Geschichtsphilosophie ausarbeitet. Sowohl Paul Tillich als auch Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann und andere konstruieren die Christologie als eine reflexive Beschreibung der Entstehung des Wissens um Geschichte. Angesichts des am Ende des 20. Jahrhunderts zunehmend auch in das Blickfeld der Theologie rückenden religiösen Pluralismus wird die Frage diskutiert, ob man im Interesse einer positiven Wertschätzung der nichtchristlichen Religionen nicht die Christologie depotenzieren müßte. Im Zuge der Ausarbeitung von sogenannten pluralistischen Religionstheologien plädieren Theologen wie John Hick dafür, den scheinbar mit der Christologie verbundenen Absolutheitsanspruch abzubauen.[21]

Die christologischen Debatten der Gegenwart bieten ersichtlich ein vielschichtiges Bild. Deutlich ist freilich auf dem Hintergrund des skizzierten Problemhorizonts, daß zu Beginn des 21. Jahrhunderts kaum Einhelligkeit über Thema, Gegenstand und Aufgabe der Christologie zu erzielen ist. Die Diskussion darüber erneut und konstruktiv zu eröffnen ist darum Sinn und Zweck des vorgelegten Bandes.

---

[19] So bei F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, in: Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, hg. v. T. RENDTORFF, Gütersloh 1975, S. 135–167, hier S. 135 (wiederabgedruckt in: DERS., Was ist Theologie?, S. 309–342).

[20] So E. TROELTSCH, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, S. 61–92. Zum Problemkontext siehe M. MURRMANN-KAHL, Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920, Gütersloh 1992.

[21] Siehe nur J. HICK, The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age, London 1993. Dazu R. BERNHARDT, Deabsolutierung der Christologie?, in: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. M. V. BRÜCK/J. WERBICK, Freiburg/Basel/Wien 1993, S. 144–200.

Die Beiträge dieses Bandes thematisieren die Problemanforderungen, vor denen die Christologie in der Moderne steht, bewußt interdisziplinär, indem sie historische und systematische, katholische und protestantische Theologen zu Wort kommen lassen. Dabei loten sie im Horizont der angedeuteten Probleme in vier Abschnitten Perspektiven für eine konstruktive Weiterführung der Christologie im Spannungsfeld von historischer Forschung und Rekonstruktion der dogmatischen Gehalte aus. Der erste Abschnitt des Bandes ist der Aufarbeitung des gegenwärtigen Standes der christologischen Debatte gewidmet (*Zum Stand der christologischen Debatte*). Den Auftakt bilden zwei Beiträge zur gegenwärtigen Lage in der protestantischen und in der römisch-katholischen Theologie. Folkart Wittekind erörtert in seinem Beitrag *Christologie im 20. Jahrhundert* die christologische Diskussion von Ernst Troeltsch bis hin zu gegenwärtigen Konzeptionen einer Christologie unter den Bedingungen des religiösen und kulturellen Pluralismus. Dabei arbeitet er heraus, daß die Thematisierung der Christologie innerhalb der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts zunehmend zu einer (Selbst-)Beschreibung des aktualen Glaubensvollzugs umgeformt wurde. Unter dem Titel *Perspektiven und Fragestellungen einer katholischen Christologie heute* erörtert Kurt Appel entsprechende Entwicklungslinien innerhalb der römisch-katholischen Theologie. In seiner kritischen Bestandsaufnahme der Diskussion stellt Appel die Frage nach den anstehenden gesellschaftlichen Problemen in den Fokus der Aufmerksamkeit, die bisher von der christologischen Debatte innerhalb der römisch-katholischen Theologie nicht berücksichtigt wurden. Dabei plädiert er für eine Christologie als gesellschaftliche und geschichtsphilosophische Denkform.

Der zweite Abschnitt thematisiert *Die Debatte um den historischen Jesus und die dogmatische Christologie* und bringt die neuere Jesusforschung ins Gespräch mit der systematisch-theologischen Christologie. Die Beiträge von Jens Schröter, *Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie*, und Markus Öhler über *Die Evangelien als Kontinuitätskonstrukte* diskutieren die aktuelle historische Jesusforschung. Dadurch werden aus einer historischen Perspektive Fragen und Probleme für die systematisch-theologische Christologie aufgezeigt. Die dabei traktierten Fragen betreffen einmal die von der Forschung erarbeitete Sicht der historischen Gestalt Jesu von Nazareth und sodann den Übergang von Jesus zur frühchristlichen Gemeinde und deren Sicht dieser Gestalt. Liegt hier Kontinuität oder Diskontinuität vor und welche geschichtsphilosophischen und geschichtsmethodologischen Probleme sind impliziert? Diese Problemstellungen, die die Geschichtsrekonstruktion und deren Voraussetzungen betreffen, werden in den beiden anschließenden Beiträgen in einer problemgeschichtlich vertieften Weise aufgenommen. Roderich Barth erörtert in seinem Beitrag *Liberale Jesusbilder versus*

dogmatische Christologie das spannungsreiche Verhältnis von historischer Jesusforschung und dogmatischer Christologie im 19. Jahrhundert von David Friedrich Strauß bis hin zu Albert Schweitzer, Heinrich Weinel und Wilhelm Herrmann. Dabei macht er deutlich, daß bei Herrmann der Begriff ‚Jesus-Bild' nicht nur an die Stelle der noch von Schweitzer verwendeten Programm-Formel ‚Leben Jesu' tritt, sondern auch Glaube und Geschichte auf neue Weise verknüpft. Unter dem Titel *Das Geschichtsdenken der Moderne als Krise und Herausforderung der Christologie* geht Georg Essen der Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte von Lessing bis zum Historismus nach und entwickelt unter Aufnahme von Motiven Schellings eine systematische Geschichtsphilosophie. Die Aufgabe der Christologie wird dabei von Essen als Denkformanalyse entworfen.

Der dritte Abschnitt des Bandes ist unter dem Leitthema *Christologie als religiöse Freiheitsreflexion* dem Beitrag Falk Wagners für die gegenwärtige Debatte gewidmet. Er knüpft an die Resultate des zweiten Abschnittes an und diskutiert sie auf dem Hintergrund des Werks des verstorbenen Wiener Theologen. Zunächst führt Michael Murrmann-Kahl in seinem Beitrag *Christologische Komplexität – Überlegungen im Anschluß an Falk Wagners Konzeptionen* die auf den modernen Freiheitsgedanken zugespitzte Christologie Wagners aus. Die Theologie thematisiere Wagner zufolge in der Christologie das Wissen der Freiheit um sich selbst. Die mit dieser Pointe der Christologie bei Wagner verbundenen subjektivitätstheoretischen Einzelaspekte werden von Murrmann-Kahl in einer werkgeschichtlichen und systematischen Weise analysiert und auf die gegenwärtige christologische Debattenlage bezogen. In zwei weiteren Aufsätzen werden wichtige Themen verhandelt, die mit dem Freiheitsgedanken verbunden sind, nämlich einmal das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie zueinander und zum anderen ethische Aspekte der Christologie. Jörg Dierken nimmt mit dem Thema *Christologie und Pneumatologie* einen grundlegenden Aspekt der Christologie Wagners auf und bezieht ihn auf die Probleme der gegenwärtigen Jesusforschung und des Übergangs zum Gemeindekerygma. Ewald Stübinger zeichnet die von Wagner ausgearbeitete Christologie auf dem Hintergrund der neueren Diskussion um den historischen Jesus unter dem Titel *Christologie und Ethik* in den Problemhorizont der Ethik ein. Im Ausgang vom Freiheitsgedanken und dessen soziokultureller Realisierung schlägt er eine Strukturethik vor, welche deskriptive und normative Aspekte methodisch miteinander verzahnt.

In Berücksichtigung von Wagners Christologie und den Konsequenzen der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie wendet sich der vierte Abschnitt des Bandes den kulturdiagnostischen Aspekten zu (*Kulturdiagnostische Aspekte der Christologie*). Mit dem von Wagner aufgenommenen Gedanken der Christologie als religiöser Freiheitsreflexion ist bereits der Bogen zu diesem letzten Abschnitt gespannt.

Denn humane Freiheit realisiert sich nirgends anders als in kulturellen Gestaltungen. Der Frage, welche Bedeutung die Christologie für die Erschließung der Realisierung der menschlichen Freiheit und deren Selbstdeutungsformen in der modernen Kultur hat, gehen die folgenden Beiträge nach. Jörg Lauster rekonstruiert in seinem Aufsatz *Christologie als Religionshermeneutik* die kulturhermeneutische Erschließungskraft der Christologie im Ausgang von der Auseinandersetzung, die Rudolf Otto und Rudolf Bultmann geführt haben. Lauster schlägt eine auf einem deutungstheoretischen Erfahrungsbegriff aufbauende Religionstheorie vor, welche es erlaubt, die Christologie als für das Christentum maßgebliche Transzendenzerfahrung zu rekonstruieren. Die symbolischen Formen der religiösen Selbst- und Weltdeutung untersucht Markus Buntfuß in seinem Beitrag *„Ungeheure Zusammensetzung". Christologie und Metaphorologie*. Die historischen und geschichtsmethodologischen Probleme der Christologie unter den Bedingungen der Moderne erörtert abschließend Ulrich Barth unter der Leitfrage *Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie*. Angesichts der Aporien der überlieferten Personchristologie und auf dem Hintergrund der geschichtsmethodologischen Debatte der Moderne plädiert Barth für eine solche Ausarbeitung der Christologie, in deren Fokus Jesus als exemplarische Gestalt eines Gott hingegebenen Lebens steht.

Im Anhang zu diesem Band wird eine *Christologie-Vorlesung* Falk Wagners aus dem Nachlaß ediert, die er im Wintersemester 1989/90 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien gehalten hat. Sie steht in der Entwicklung von Wagners theologischem Denken an zentraler Stelle im Übergang von der Münchener zur Wiener Zeit mit ihren bemerkenswerten Umstellungen und Theorieverschiebungen. Damit wird zugleich ermöglicht, die konzeptionellen Veränderungen von Wagners Christologie an einem bislang unpublizierten Schlüsseltext selbst nachzuprüfen.

I. Zum Stand der christologischen Debatte

Folkart Wittekind

Christologie im 20. Jahrhundert

Im Jahr 2003 hat Markus Buntfuß in seiner Münchener Antrittsvorlesung einen systematischen Überblick über *Neuere Wege in der Christologie*[1] gegeben. Gegenüber der typologischen Vorgehensweise dieses Überblicks, der drei Wege nebeneinanderstellt, möchte ich im folgenden ein größeres Eingehen auf die Geschichte vorschlagen, um die innere Entwicklung der Christologie im 20. Jahrhundert mit der Geistesgeschichte zu verknüpfen. Das kann hier nur thetisch geschehen. Am Ende werde ich allerdings auf Markus Buntfuß' vorsichtige Präferenz für eine stärkere Berücksichtigung der „sprachliche[n] Performanz" in der Christologie zurückkommen und den Vorschlag einer symboltheoretisch reflektierenden Christologie machen, die auf der internen Entwicklung der Christologie in der neueren Theologiegeschichte aufbaut. Überblicke zur Christologie arbeiten meist mit im engeren Sinne theologisch-dogmatischen Schemata oder inhaltlichen Gegensätzen. Dazu gehört das Gegensatzpaar ‚Christologie von unten' bzw. ‚von oben', der Gegensatz von Inkarnationschristologie und Kreuzeschristologie, von liberaler Jesustheologie, dialektischer Offenbarungschristologie und/oder politisch-theologischer Vorbildchristologie. Geht man näher auf die einzelnen christologischen Entwürfe ein, lassen sich eine weitere Vielzahl von Referenztheorien und Konstruktionsgesichtspunkten finden. Im folgenden sollen solche inhaltlichen Differenzen zunächst einmal ausgeblendet werden. Dafür steht die bündelnde Frage nach der religionstheoretischen Funktion der Christologie und der Form, wie sie in sich die reflexive Struktur religiösen Bewußtseins beschreibt.

[1] M. BUNTFUSS, Verlust der Mitte oder Neuzentrierung? Neuere Wege in der Christologie, in: NZSTh 46 (2004), S. 348–363. Der Bewußtseinstheorie werden die Ansätze von Emanuel Hirsch, Falk Wagner, Dietrich Korsch zugeordnet, Soziologie und Kulturtheorie werden christologisch repräsentiert durch Gerd Theißen und George Lindbeck, die hermeneutisch-sprachtheoretische Philosophie schließlich durch Ingolf Dalferth und Günter Bader.

1. Vorgeschichte: Die christologische Begründung der Identität des Christlichen

Bereits in Friedrich Schleiermachers *Weihnachtsfeier* (1806)[2] hat der aufklärerisch denkende Leonhardt in seiner Rede die Vermutung geäußert, daß es im Glauben entscheidend auf die gegenwärtige Realität des Christentums ankomme, – wie es der Glaube ja darstelle –, so daß demgegenüber die Frage nach dem historischen Ursprung des Glaubens ganz sekundär sei und hier eben auch das Nichtwissen von diesem Anfang die Existenz des Glaubens selbst nicht bedrohen könne. Der Kern dieser These, nämlich der Ausgang von der Existenz des Glaubens, bleibt unwidersprochen. Jedoch, so die Vermutung der folgenden Redner, im Glauben selber entsteht ein Bild von seinem historischen Ursprung. Dieses Bild des eigenen historischen Ursprungs ist Gegenstand der dogmatischen Christologie. Das Verhältnis dieses Glaubensbildes zum realen geschichtlichen Geschehen wird dabei nur vorsichtig umrissen. Wir wüßten genug Historisches von Jesus, so Ernst in seiner Antwort auf Leonhardt, um das historische Bild des Glaubens von seinem eigenen Anfangen in der Geschichte daran „anzuschießen".[3] Es handelt sich also um eine glaubensinterne Konstruktion, die nicht Anspruch auf reale Geschichtsschreibung macht, aber doch mit ihr kompatibel sein muß.

Im Kontext der Christologie der Glaubenslehre bestätigt Schleiermacher diese Anschauung. Die Christologie ist Darstellung und Selbsterkenntnis des Glaubens, sie dient nicht zu seiner Begründung. „Insofern ist es also wahr, daß der Glaube schlechthin anfängt durch die unmittelbare Kraft, die sein Gegenstand ausübt; und unser Glaube müßte ganz anderer Art sein als der ursprüngliche, wenn er sollte bewiesen werden können."[4] Ebenso kann nicht begründet werden, „daß und warum gerade Jesus von Nazareth derjenige ist, in welchem die neue Entwicklungsstufe der Menschheit begründet ist".[5] Schleiermacher folgert: wenn jemand behaupten wolle, „der Glaube habe willkührlich einen Menschen zum Sohn Gottes erhoben",[6]

---

[2] F.D.E. SCHLEIERMACHER, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch, in: KGA I/5 (Schriften aus der Hallenser Zeit 1804–1807), hg. v. H. PATSCH, S. 39–100.

[3] A.a.O., S. 92: „Mögen die historischen Spuren, die Sache so in einem niedrigen Sinne kritisch angesehen, noch so schwach sein; das Fest hängt nicht daran, sondern an der nothwendigen Idee eines Erlösers, und darum waren auch jene genug. Die größte Krystallisation bedarf nur eines Kleinsten, um daran anzuschießen; was von innen herausbricht von dieser Freude, das bedarf nur der geringsten Veranlassung, um sich in einer bestimmten Gestalt hinzustellen."

[4] F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube 1821/22, Bd. 2, hg. v. H. PEITER, Berlin/New York 1984, S. 8.

[5] Ebd.

[6] Ebd.

könne dies nach außen hin nicht widerlegt werden, sondern entspreche nur im Bewußtsein des Erlöstwerdens ab extra für den Glauben selbst seinem eigenen Bewußtsein nicht. Das heißt: die Begründung der Christologie ergibt sich aus dem inneren Gebundensein des Glaubens an die durch den Begriff des Geistes in der Weltgeschichte bereitgestellte Norm.

Warum aber dann überhaupt die Bindung der Christologie an die Person Jesu von Nazareth? Warum ist die Norm für das Selbstbewußtsein des Geistes zugleich geschichtlich, beziehungsweise wie Schleiermacher in seiner Sprache formuliert, „das geschichtliche und das urbildliche in seiner Person als unzertrennlich vereint"?[7] Die Antwort lautet: weil der Glaube selber eine geschichtliche Bewegung des Bewußtseins ist. Glaube ist geschichtlich. Glaube bezieht sich also auf Geschichte, nicht weil es ein notwendiger Inhalt wäre, sondern weil er sich in der Historizität Jesu seiner eigenen Geschichtlichkeit versichert. Und geschichtlich ist der Glaube für Schleiermacher in der Form des Christentums, der christlichen Kirche. Schleiermacher ist sich mit Bezug auf Lessing und Fichte deutlich bewußt, daß „[d]iese Vereinigung wirklich zu denken, (…) seine großen Schwierigkeiten [hat], weil wir überall sonst geschichtliches und urbildliches ganz aus einander halten".[8] Seine Begründung, warum das aber in Jesus Christus genau notwendig ist, funktioniert allein über den Begriff des Wesens des Christentums als einer in der Geschichte gegebenen, isolierbaren und erkennbaren Größe. In die Identität dieses geschichtlichen Körpers des Christentums schiebt Schleiermacher mittels der Entgegensetzung von Sünde und Erlösung einen reinen religiösen Gedanken ein. Der Erlöser als historische Person ist also der konstruierte Anfang der Kirche als eine *aller* Welt und Geschichte (zunächst) gegenübergesetzte, aber gleichwohl selbst geschichtliche (und als solche Welt zu Kirche machende) Größe.

Es ist diese religiöse Überhöhung des historischen Wesensbegriffs, der die Rückfrage nach dem historischen Jesus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts religiös bedeutsam macht. Die Geschichtlichkeit des Glaubens wird in historischen Zusammenhängen gedacht und damit mit realgeschichtlichen Inhalten verbunden. Die Auseinandersetzung mit Harnacks Wesensschrift[9] hat dann ab 1900 zunächst in Ansätzen bei Troeltsch, verstärkt aber dann bei den Jüngeren zu der Erkenntnis geführt, daß Realgeschichte und Glaubensgeschichte auseinander zu halten sind. Erst diese Ausdifferenzierung führt dann wieder dazu, daß die Christologie gegen-

[7] A.a.O., S. 19 § 114 Leitsatz.

[8] A.a.O., S. 20.

[9] A. v. HARNACK, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin (1900), hg. v. C.-D. OSTHÖVENER, Tübingen 2005.

über der Harnackschen Abstinenz zu einem zentralen Ausdrucksmittel der Erkenntnis des Glaubens von seiner eigenen Geschichtlichkeit wird.

2. Die Ausdifferenzierung von Geschichte und Deutung im Glauben

In seiner Besprechung der Harnackschen Wesensschrift von 1901 bemerkt Troeltsch abschließend als Kritik und Weiterführung des Harnackschen Jesusbildes: „Es ist vielleicht gut, das eigentlich historische und das geschichtsphilosophisch-normative Element stärker zu trennen. (…) [Diese Auffassung der Sachlage] entspricht der über alle sich durchsetzenden Verselbständigung des Historischen, das gegenüber der Begründung persönlicher Überzeugungen und geschichtsphilosophischen Bewertungen seine eigene Methode immer strenger für sich fordert. (…) Auf der anderen Seite wird die systematisch-normative Bildung der Wesensidee damit freier von geschichtlichen Einzelheiten, lebendiger und stärker auf die Verarbeitung des Ganzen und auf die Erkenntnis ihres verantwortungsreichen schaffenden Charakters hingewiesen. Der historische Ballast, der in der heutigen Theologie manchmal die Arbeit schwer bedrückt, sinkt nieder, und der Geist der Geschichte kann sich klarer und kräftiger, begeisterter und zusammenfassender als wirklicher Geist, als lebendige Tat, bekunden.“[10] Mit dieser Ausdifferenzierung des im engeren Sinn Historischen, die angelehnt ist an die Erkenntnis der Selbständigkeit des historischen Forschens, hat Troeltsch den Gang der Christologie im 20. Jahrhundert vorgezeichnet. Auf Jesus angewendet: die Frage nach dem historischen Jesus und seiner Besonderheit im Kontext der jüdischen Religionsgeschichte trennt sich von der Frage, wie die Funktion Jesu für das Geschichtsbild, welches das Christentum von sich selbst entwickelt, zu beschreiben ist. Auffällig ist, daß für Troeltsch diese beiden Fragen auseinander fallen, obwohl er der Überzeugung ist, daß die Wesensgeschichtsschreibung im ganzen an die Stelle der Normativität des christologischen Dogmas zu treten hat.[11] Diese Auffassung ist es ja gerade, die ihn mit Harnack methodisch verbindet. Mit der Trennung der eigentlich historischen

[10] E. TROELTSCH, Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903), in: DERS., Gesammelte Schriften 2, Tübingen ^{2}1922, S. 386–451, hier 449–451. Vgl. J.H. CLAUSSEN, Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, Tübingen 1997.

[11] Vgl. E. TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912). Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. T. RENDTORFF/S. PAUTLER, Berlin/New York 1998. Vgl. dazu: Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, hg. v. R. BERNHARDT/G. PFLEIDERER, Zürich 2004.

Frage von dem Bild des Glaubens aber ist die gesamte christologische Arbeit des 20. Jahrhunderts auf den Weg gebracht. Dabei besteht die Frage weniger, wie es angesichts der in immer wieder neue Runden gehenden historischen Jesusforschung scheinen mag, in dem Versuch der Wiederanknüpfung an den historischen Jesus. Vielmehr kann die Geschichte der Christologie gesehen werden als Versuch einer Substitution des historischen Grundes durch neue Bezugspunkte der Christologie. Mit Bezug auf Troeltsch formuliert: was tritt eigentlich an die Stelle des von ihm beschworenen Geistes der Geschichte in der lebendigen Tat, wenn die metaphysische Geschichtsphilosophie der historischen Kleinarbeit vollständig zum Opfer gefallen ist? Wie kann die Christologie im 20. Jahrhundert begründet werden, wenn sie nicht mehr an das klassische Dogma, aber auch gerade nicht mehr direkt an das Bild vom historischen Jesus angeknüpft werden kann, wenn also der Gegenstand neu bestimmt werden muß beziehungsweise nicht mehr als gegebener historischer Grund den Glauben sichert, sondern umgekehrt zu einer vom Glauben ausgehenden, sich ihrer eigenen Deutungsleistung bewußten christlichen Aussage über Jesus Christus transformiert wird?

Diese Frage ist allerdings nicht so selbstverständlich, wie es von heute aus vielleicht scheint. Wenige Jahre nach Troeltschs Diagnose hat Albert Schweitzer bereits die christologischen Konsequenzen für einen betont ohne den historischen Jesus auskommenden christlichen Glauben gezogen. „Wir modernen Theologen sind zu stolz auf (…) unseren geschichtlichen Jesus (…) Der Gedanke, daß wir mit geschichtlicher Erkenntnis ein neues lebenskräftiges Christentum aufbauen und geistige Kräfte in der Welt entbinden können, beherrscht uns wie eine fixe Idee und läßt uns nicht einsehen, daß wir damit nur eine der großen religiösen Aufgabe vorgelagerte (!) Kulturaufgabe in Angriff genommen haben (…) Wir meinten, wir müßten unsere Zeit den Umweg über den historischen Jesus (…) machen lassen, damit sie zum Jesus käme, der in der Gegenwart geistige Kraft ist. Der Umweg ist nun (…) versperrt.“[12] Wieder trennt sich das Bild des historischen Jesus vom Bild Jesu im Glauben. Schweitzer radikalisiert damit aber zugleich jenes Element an Harnacks Wesensschrift, das – bei Harnack gerade aufgrund der historischen Anknüpfung an den reinen Gottesglauben Jesu – die Bedeutung des Christus als Inhalt des Glaubens bestreitet. Fällt mit der konsequenten Eschatologie jedoch auch diese Anknüpfung an Jesu Gottesglauben fort, dann entsteht ein Christentum, das sich in seinem Gottesbezug selbst genug ist, und nur daneben noch historisch die Erinnerung daran bewahrt, daß es seinen Ursprung in einer Gestalt namens Jesus von Nazareth gehabt hat. „Dabei wurden wir selber kraftlos und nahmen unse-

[12] A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2 Bde., München/Hamburg 1966 (Siebenstern-Taschenbuch 77/78), hier: Bd. 2, S. 621.

ren 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 noch auf die Virtuosität stolz ist, mit der sie ihre eigenen Gedanken in der Vergangenheit wiederfindet.“[13] Harnacks Hermeneutik, mit der er die Bedeutung der Person Jesu für den christlichen Glauben festzuhalten versucht, wird von Schweitzer konsequent bestritten. „In Wahrheit kann es sich nicht um eine Scheidung zwischen Vergänglichem und Bleibendem, sondern nur um eine Übertragung des Urgedankens jener Weltanschauung in unsere Begriffe handeln. Wie würde der in seiner Unmittelbarkeit und Bestimmtheit und in seinem ganzen Umfang erfaßte Wille Jesu sich in unserem Vorstellungsmaterial ausleben und aus ihm eine Weltanschauung so sittlicher und so gewaltiger Art gestalten, daß sie als das moderne Äquivalent derjenigen gelten könnte, die er in der spätjüdischen Metaphysik und Eschatologie geschaffen hat?“[14] Die Unterscheidung zwischen Kern und Schale, mit der Harnack die ethische Gottesanschauung zum Zentrum der Verkündigung Jesu erklärt hatte, wird mit der ganzen inhaltlichen Weltanschauung Jesu verworfen. Der ‚Urgedanke‘ hingegen ist kein Element der kulturellen Ausprägung der Religion, sondern etwas anthropologisch Fundamentaleres – was später existenziell genannt wurde. Ein Bezug auf den historischen Jesus ist so nicht mehr nötig, das Äquivalent ist ein zeitloses anthropologisches Konstrukt. Der christliche Gottesglaube verliert seinen inneren Bezug auf die Geschichte.

Als bewußte Abgrenzung gegen solche kritischen Konsequenzen aus dem Ende der Leben-Jesu-Forschung kann damit das zweite wichtige Aufbaumoment der Christologie im 20. Jahrhundert verstanden werden: Zwar verliert die Geschichte als historisch gewußter und erforschbarer Gehalt ihre Begründungsfunktion für den Glauben, aber die Christologie wird neu konzipiert aus der Erkenntnis, daß der Glaube selbst ein geschichtliches Faktum des Bewußtseins ist und insofern in sich selber einen inhaltlichen Bezug zu seiner eigenen Geschichtlichkeit gewinnen muß. Mit der Begrifflichkeit Schweitzers gesprochen: Der Mensch ist nicht bloß reiner unmittelbarer, ‚urgedanklicher‘ Wille, sondern er ist in sich selbst geschichtlicher Wille mit einem wesenhaften Bezug auf die Geschichte, aus der er kommt. Hält der Glaube dieses Bewußtsein seiner Geschichtlichkeit in sich fest, so entwickelt er in sich selbst eine Christologie mit Bezug auf die geschichtliche Gestalt Jesu Christi, umgekehrt entwickelt sich aus dieser Idee neu die Grundkonzeption einer Christologie, die ihre Funktion darin sieht, das Eingebundensein und das Bewußtsein dieses Eingebundensein des Glaubens in die Geschichte darzustellen.

---

[13] A.a.O., S. 622.
[14] A.a.O., S. 623f.

3. Christologie als Darstellung des Deutungsmoments jeder Geschichte

a) Das erste Modell entwickelt Troeltsch in seiner Glaubenslehre im Anschluß an seine methodischen Überlegungen. Was den historischen Jesus betrifft, so wird das Harnackschen Bild im wesentlichen als „deutlich historisch erkennbar“[15] bestätigt. „Dieser gesicherte Tatsachenkomplex genügt aber, um darauf die religiöse Glaubensdeutung zu begründen.“[16] Vorher aber ist zu klären, was eigentlich „eine solche *religiöse Glaubensdeutung* geschichtlicher Tatsachen bedeuten und leisten könne“.[17] Zunächst geht sie auf den Gesamtzusammenhang der Geschichte, nicht auf das „isoliert herausgehobene Faktum der Geschichte und des Charakterbildes Jesu“.[18] Im historischen Zusammenhang zwischen Vorbereitungszeit und auswirkender Folgezeit „strömt für den Zweck der Deutung in das zu deutende Faktum eine Fülle von Leben ein, in dessen Beleuchtung es tiefer gewurzelt und wirkungsreicher erscheint als in seiner bloßen begrenzten Historizität“.[19] Das bedeutet also: Die christologische Deutung gilt dem religionsgeschichtlichen Gesamtzusammenhang. (Troeltsch hält deshalb die Analogie zur historischen Würdigung geschichtlicher Persönlichkeiten überhaupt ausdrücklich fest) Aber der Sinn des religionsgeschichtlichen Gesamtzusammenhangs gilt eben speziell dem religiösen Leben und insofern Jesus nicht als Revolutionär, Politiker oder Kirchenpolitiker, sondern nur als Anstifter zu einer „Umwandlung der Seelen“.[20] Ganz im Schleiermacherschen und Ritschlschen Sinn wird also die Erlösung als geschichtliches Geschehen in den einzelnen im Kontext der Kirche als Kontinuität des Christentums in der Geschichte und dieses als Ausfluß der historischen Persönlichkeit Jesu dargestellt. Deutung und Wirklichkeit des Glaubens bedingen sich gegenseitig, aber nicht als gegenwärtiges Konstrukt, sondern als vermittelt durch den Gesamtzusammenhang der christlichen Kirchengeschichte. Insofern ist die klassische Fiktionsbehauptung (also die ‚Christusmythe‘) für den Deutungszusammenhang ebenso möglich wie sinnlos – wenn Jesus nicht gewesen wäre, was er für uns geworden ist, würde das die spezielle historische Erkenntnis, nicht aber den Gesamtzusammenhang der christlich-religiösen Deutung in Frage stellen.[21] Das Bild des Erlösers

[15] E. TROELTSCH, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, hg. v. G. v. LE FORT, Aalen 1981 (Neudr. d. Ausg. 1925), S. 102.
[16] Ebd.
[17] Ebd.
[18] Ebd.
[19] Ebd.
[20] A.a.O., S. 103.
[21] Gemäß den Erläuterungen hat Troeltsch mündlich ausgeführt: „Es muß in ihm [Christus] gelegen haben, was aus ihm ward. Wir dürfen ihn nicht in der Begrenztheit der

wächst also mit dem an ihn sich anhängenden Erlösungsgeschehen. Gleichwohl ist der Ursprung dieses Bildes das reale Sein Christi als der religiösen Erlöserpersönlichkeit, die wiederum in der soteriologischen Wirkung auf die Jünger ihre reale Bestätigung hat. Troeltsch löst also die Anknüpfung des Glaubens an den geschichtlichen Grund im Herrmannschen Sinne auf[22] und ersetzt ihn durch die Selbstbezüglichkeit des gesamten historischen, innerchristlichen Deutungsprozesses. Die historische Erkenntnis stellt nur die Faktizität des isolierten und insofern ganz unspektakulären, religionsgeschichtlich möglicherweise gar nicht so einzigartigen Auftretens Jesu fest, an die die Deutung, es weiterführend im Sinne des heutigen religiösen Bedürfnisses, anknüpft.

b) Ein weiteres frühes Dokument für die Lösung der Christologie vom historischen Jesus ist Tillichs christologische Thesenreihe von 1911. Ähnlich wie Troeltsch Harnacks historische Christologie, so benutzt Tillich die auf die Historie übergreifenden Aussagen der Herrmannschen Christologie als negative Folie für seine Kritik. Die Christologie wird in einen geschichtsphilosophischen Deutungsrahmen gestellt, dieser allerdings nicht wie bei Troeltsch in einem vorsichtigen, auf die abendländische Kultur gezielten Bild der Menschheitsgeschichte und des Christentums in ihr begründet, sondern in einer spekulativen Deutung der Geschichte als Zusichkommen des absoluten Geistes mittels Funktionalisierung der einzelnen Geschichte. Dahinter steckt Tillichs Kompilation einer Fichteschen Geistphilosophie mit der Schellingschen Version einer überindividuell verursachten und auf ihr Ziel hingeführten Geschichte.[23] Der christliche Glaube wird als wahrheitsbezogene Selbstanschauung des Geistes verstanden, dessen Gehalt sich im historischen Kontext Bilder, Symbole und Anknüpfungspunkte schafft. Geschichte ist als ganzes – und noch abgesehen von ihrer religiösen Bedeutung – die an der absoluten Wahrheit hängende Vermittlung des Geistes mit sich selbst im Durchgang durch das historisch „Zufällige".[24] (Das Jesusbild ist deshalb schon aus geschichtsmethodologischen Gründen

---

Erscheinung erblicken: erst im Strahl seiner Wirkung, im Lichte eines Paulus, eines Augustin, eines Luther verstehen wir ihn ganz. Und hier sind wir nicht an die ängstliche Philologie gewiesen. Wir sind vollberechtigt, alles wirklich in ihm zu sehen. (…) Wir dürfen in ihm sehen, was die Jahrtausende aus ihm herausholten, die alle von seiner Fülle genommen haben." A.a.O., S. 114f.

[22] „Hier sträuben sich einem sämtliche historischen Haare (…)", a.a.O., S. 107.

[23] Vgl. zu dieser Deutung G. NEUGEBAUER, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007.

[24] P. TILLICH, Die christliche Gewißheit und der historische Jesus (1911), in: DERS., Mainworks/Hauptwerke, Bd. 4 (Theological Writings/Theologische Schriften), hg. v. G. HUMMEL, Berlin/New York 1992, S. 22–34, hier S. 24 (These 24, 26, 27).

nicht rein auf das Wirkliche als hinter aller Anschauung liegendes Faktisches bezogen, sondern ist ein produktives Bild des Geistes von sich selbst, wie die Geschichte insgesamt auch.) In dieses Schaffen hinein stellt Tillich die Möglichkeit der modernen historischen Kritik, so daß die Notwendigkeit eines realen historischen Grundes – auch wenn Tillich natürlich die Historizität Jesu gar nicht bestreitet – damit nicht mehr gegeben ist. Konkretheit und Historizität des Jesusbildes sind für Tillich geradezu Beweise der an der Wahrheit des Geistes hängenden Produktionsfähigkeit der Gemeinde. Religiös wird dieses Jesusbild erst durch seinen Bezug auf die „göttliche Wahrheit".[25] Alle christentums- und kirchenbezogene religiöse Wirksamkeit des Jesusbildes ist eine Funktion dieser in ihm mitausgedrückten Wahrheit: „Der historische Jesus ist vom Standpunkt der Gegenwart aus nicht wirklich; nicht in seiner Gemeinschaft, sondern unter dem Eindruck seines Bildes glauben wir."[26] Die Konsequenz lautet: „Nicht die menschliche Wirklichkeit, sondern die göttliche Wahrheit in den anschaulichen Formen eines konkreten Menschenlebens auf der Höhe der Menschheitsentwicklung ist das Wirksame des evangelischen Jesusbildes."[27] Doch welche göttliche Wahrheit wird in der Christologie in Form einer symbolischen Auffassung eines konkreten Menschen dargestellt? Es handelt sich um eine Weise der Selbstanschauung des konkreten Geistes in der Geschichte. Diese ist aber durch historische Ereignisse prinzipiell nicht begründbar, sie wird vielmehr in der Wahrnehmung und Deutung der Geschichte bereits vorausgesetzt. So kommt der Christologie nicht die Begründung, sondern nur die Weise der symbolischen Selbstanschauung des Geistes zu, und zwar genau in seiner Bestimmung, das Absolute im Durchgang durch das Konkrete und das heißt die Geschichte zu realisieren. Die Christologie wird damit reflexiv im Sinne geschichtsphilosophischer Spekulation: Sie drückt die Notwendigkeit des absoluten Geistes aus, sich auf die Geschichte einzulassen und in ihr zu sich selbst zu finden. Und sie ist zugleich der Ort der Religionsgeschichte, in der diese Struktur selbst zum Bewußtsein gebracht wird. Das heißt also für die inhaltliche Ausrichtung der Christologie: „Die autonome Fassung des christologischen Problems ersetzt die Zwei-Naturen-Lehre durch eine Lehre vom Verhältnis des absoluten zum individuellen Geist, wie es in Christus angeschaut und dadurch realisiert wird."[28] Die Bedeutung dieser so formulierten Christologie wird von Tillich abschließend so zusammengefaßt: „Der Satz von der notwendigen Ungewißheit des historischen Jesus befreit die Dogmatik von der Ungewißheit heteronomer, physischer Kategorien und gründet sie auf

[25] A.a.O., S. 26 (These 48).
[26] Ebd. (These 47).
[27] Ebd. (These 48).
[28] A.a.O., S. 33 (These 125).

die Selbstgewißheit des autonomen, weil geschichtlichen Geistes.“[29] Christologie ist das Bild dieses autonomen, aber zugleich geschichtlichen Geistes für sich selbst. Der historische Jesus ist nur die zufällige und letztendlich im Komplex der spätantiken Religionsgeschichte auch verschiebbar zu lokalisierende Realisierungsfigur dieses Selbstbildes des Geistes.

c) Die von Tillich spekulativ erreichte strikte Differenz von historischen Bestandteilen und religiösen Deutungsmomenten der Christologie hat Bultmann unabhängig davon auf dem Gebiet der neutestamentlichen Forschung herausgearbeitet.[30] Er baut auf den von Albert Schweitzer festgestellten verschiedenen Momenten auf: Eschatologische Verkündigung des historischen Jesus und ethisch-soteriologische Funktion der Christologie kommen nicht zusammen. Gleichwohl kann die historische Forschung nicht reine positivistische Tatsachenanhäufung sein, vielmehr braucht sie eine leitende Gesamtanschauung – wohlgemerkt eine historische. Noch 1912 ist diese hermeneutisch leitende Gesamtanschauung als Entwicklung der christlichen Religion mit der Wesensgeschichtsschreibung eng verbunden. 1917 jedoch trennt Bultmann zum ersten Mal beide Fragen und experimentiert mit den sich ergebenden Perspektiven.[31] Der Grund besteht darin, daß Religion als anthropologisches Faktum aus der kulturbezogenen Geschichtsschreibung erstmals herausgenommen wird. Religion im eigentlichen Sinn entwickelt sich nicht, wie Bultmann mit Neuaufnahme des Schleiermacherschen Gefühlstheorems ausführt, nur die Darstellungsformen werden andere. Dabei formt Bultmann aber den Gehalt des Gefühlstheorems geschichtsphilosophisch um. Das religiöse Zentrum des Subjekts ist eine Form des Selbstbewußtseins, die jenseits geschichtlicher Produktivität liegt. Der religiöse Antihistorismus Bultmanns benennt eine fundamentale Schicht der Bewußtseinsgeschichte, in der Gott mit dem Menschen handelt. Schicksal – wie Bultmann dies nennt – ist nicht ein im engeren Sinn historischen Geschehen, sondern eine innere Begegnung mit Gott. Ist aber diese Begegnung mit Gott im fundamentalen Selbstbewußtsein der Kern der Religion, hat die Beschreibung des Wesens des Christentums nur einen äußerlichen Bezug zur Geschichte. Die Geschichte der Re-

[29] A.a.O., S. 34 (These 128). Eine ähnliche geschichtsreflexive Deutung der Christologie hat Christian Danz im Durchgang durch neuere christologische Arbeiten vorgeschlagen: vgl. DERS., Zur Christologie. Tendenzen der gegenwärtigen Debatte (Teil I), in: Theologische Rundschau 74 (2009), S. 194–218, Teil II, (im Druck).

[30] Vgl. v. VF., Eschatologie zwischen Religion und Geschichte. Zur Genese der Theologie Rudolf Bultmanns, in: Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie, hg. v. U.H.J. KÖRTNER, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 55–84.

[31] R. BULTMANN, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, in: Festgabe für Wilhelm Herrmann zu seinem 70. Geburtstag, hg. v. M. RADE/ H. STEPHAN, Tübingen 1917, S. 76–87.

ligion im äußeren Sinn – also die Entwicklung vom Judentum zum Christentum im Kontext eschatologischer Anschauungen – hängt mit der Feststellung des Wesens des Christentums nur uneigentlich zusammen. Das historistisch geschlossene Bild Jesu Christi, in dem historische und religiöse Religionsstiftung zusammenfallen, wird damit auch geschichtsmethodologisch aufgelöst. Es gibt danach ein historisches Bild Jesu, das in der Kontinuität eschatologischer Vorstellungsformen besteht, und ein religiöses Bild Jesu, das ihn als von den Ereignissen unabhängigen Durchbruch einer geschichtsreflexiven Tiefendimension der historischen Kulturproduktion und -entwicklung begreift. Dieses Bild einer verinnerlichten Religionsauffassung vermag Bultmann zunächst nicht bei Jesus selbst, sondern eindeutig erst bei Paulus zu identifizieren. Der Versuch einer Rückübertragung, wie ihn das Jesusbüchlein[32] vornimmt, ist – wie bei Paulus selbst auch schon – eine rein religiöse Projektion auf die Religionsgeschichte, eine Selbstanknüpfung des Christentums an die eschatologische Jesusbewegung.

Von den verschiedenen Seiten aus lockert sich in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts der Zusammenhang von historischem Jesusbild und christologischem Jesusbild. Entgegen Schweitzers Auflösung des Zusammenhangs aber bleibt die Funktion des Jesusbildes im Innern der christlichen Religionsauffassung bestehen. Nicht die Geschichte in Form eines bestimmten historischen Gehalts, sondern die Selbsterkenntnis des Glaubens, selbst eine geschichtliche Bewegung zu sein, begründet den bleibenden Bezug auf den Stifter. Das bedeutet, die Funktion des Bezugs auf den geschichtlichen Jesus verändert sich. Er ist nicht mehr geschichtlicher Grund des Glaubens, sondern Bild der Geschichtlichkeit des Glaubens. „Ohne Jesus wäre ich Atheist“[33] – diese Aussage wird gleichsam auf den Kopf gestellt. Nicht vom historischen Jesus aus gibt es einen Zugang zu Gott, sondern der christliche Gottesglaube enthält in sich ein Bild seiner eigenen Geschichte, das sich notwendig auf Jesus Christus bezieht. Gottesglauben, der sich seiner eigenen geschichtlichen Verfassung bewußt ist, entwickelt in sich selbst einen religiösen Bezug zu Jesus. Die zwanziger Jahre nehmen diese kritische Vorlage positiv auf. Nach dem Weltkrieg entstehen eine Reihe neuer, ausdrücklich christologischer Entwürfe des Christentums. Die historische Kritik ist das Fundament für die neue dog-

[32] R. BULTMANN, Jesus (1926), Stuttgart 1988. Vgl. dazu v. VF., Gott – die alles bestimmende Wirklichkeit? Zum Verständnis von Bultmanns Deutung der Gottesvorstellung Jesu, in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre (FS Eberhard Jüngel), hg. v. I.U. DALFERTH/J. FISCHER/H.-P. GROSSHANS, Tübingen 2004, S. 583–604.

[33] In der christologischen Diskussion immer wieder zitiert, nach J. GOTTSCHICK, Ohne Jesus wäre ich Atheist, in: Die Christliche Welt 2 (1888), S. 461–463.

matische Produktivität. Christologie entsteht neu als Bild des Glaubens von sich selbst.

4. Christologie als Beschreibung der Geschichtlichkeit des Glaubens

Die Abkehr von dem historischen Jesus als Fundament des christlichen Glaubens provoziert in den 20er Jahren eine Reihe von ‚dogmatischen' Neuentwürfen der Christologie, die in der konstruktiven Haltung gegenüber der Funktion Jesu Christi für den Glauben übereinkommen, auch wenn das, was Glaube seinem Wesen nach ist, individuell sehr verschieden verstanden wird. Dies gilt für Bultmanns Jesus ebenso wie für Emanuel Hirschs[34] frühe Christologie, für die geschichtsphilosophische Christologie von Tillichs[35] Marburger bzw. Dresdener Dogmatik, aber auch für Karl Barths offenbarungstheologisch-trinitarische Christologie, wie er sie in den 20er Jahren ausgehend von dem Göttinger *Unterricht in der christlichen Religion* in der Münsteraner *Christlichen Dogmatik* entwickelt. Das soll hier beispielhaft dargestellt werden.

Der Ausgangspunkt, die Offenbarungslehre[36] ersetzt den neuprotestantischen Religionsbegriff. Glaube ist nicht eine Aktivität der Religion als Bewußtseinsform, sondern unableitbares, singuläres Evidenzgeschehen im Bewußtsein. Der Offenbarungsbegriff steht für das Erschlossenwerden des Heils im Vollzug des Glaubens.[37] Der Ausgang im Gottesbegriff verdeutlicht also die Unableitbarkeit des Glaubens aus den anderen Formen kulturellen und geschichtlichen Selbst- und Weltbewußtseins. Die Abstraktheit des Gottesbegriffs als des Absoluten wird dabei von Barth immer wieder

[34] E. HIRSCH, Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen, Göttingen 1926. Vgl. dazu U. BARTH, Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen. Berlin/New York 1992.

[35] P. TILLICH, Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, hg. v. W. SCHÜSSLER, Düsseldorf 1986; Neuedition: Dogmatik-Vorlesung. Dresden 1925–1927, hg. v. W. SCHÜSSLER/E. STURM (= Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich 14), Berlin/New York 2005.

[36] K. BARTH, Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Gesamtausgabe II/1 (Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927), hg. v. G. SAUTER, Zürich 1982. Zur Christologie Barths (hauptsächlich in der KD) vgl. das Themenheft der Zeitschrift für dialektische Theologie (ZDTh) 18 (2002), Heft 2.

[37] Barth parallelisiert entsprechend ausdrücklich die christologische Inkarnation mit der soteriologischen Realisierung des Glaubens: „Es ist nicht ein anderes, nicht ein kleineres, sondern es ist prinzipiell dasselbe Wunder Gottes wie in der Jungfrauengeburt, wenn das Wirklichkeit ist, daß der sündige Mensch in seinem Glauben und Gehorsam den Gott bejaht (…)" a.a.O., S. 418.

gebrochen. Im Ausgang von Gott ist mitzudenken, daß Gottes Wille sich auf den Menschen richtet, sprich daß die Aufstellung des Gottesgedankens als Ausgang der Dogmatik allein eine Funktion der Soteriologie ist.

Die Frage der Offenbarungslehre lautet mithin, wie Gottes Sein für die Menschen so gedacht werden kann, daß sich aus diesem Wesen Gottes der Sachverhalt erschließt, daß Gott eben nur in Form des Heilserlebnisses des geschichtlichen Glaubens zu dem Menschen kommen will. In einem ersten Abschnitt[38] entwickelt Barth seine offenbarungstheologische Umdeutung der Inkarnationslehre. Ein erstes ist die Vollzugsmöglichkeit des Glaubens: Weil Gott in seiner Offenbarung Gott bleibt, bindet er sich für den Menschen an etwas Erkennbares. Glaube ist aus dem Bewußtsein nicht ableitbar, aber vollzieht sich als gegenständliche Form eines Bewußtseins. Sodann: Gott offenbart sich in der Gegenständlichkeit eines Menschen, weil uns an dem menschlichen Gegenüber die Bedeutung strikter Andersheit überhaupt deutlich wird. Hier wird die Begegnung mit etwas Gegenständlichem zur existenziellen Infragestellung der eigenen Individualität. Und weiter: Gottsein als Unableitbarkeit des Begegnenden und Menschsein als Grundform weltlicher Erkennbarkeit für uns überhaupt sind im Gottmenschen zusammenzudenken. Die Inkarnation ist so die notwendige Grundform dessen, wie sich Gott unserem Bewußtsein erschließen kann. Und die Bestimmtheit dieser Erschließung (als Gott) erfordert schließlich, daß es sich bei der Erschließung Gottes für den Menschen nicht um eine allgemeine Grundstruktur des Geistes handelt, sondern um ein bestimmtes personales Geschehen. Gott ist als Mensch für mich da, er hat sich in diesem Menschen erschlossen. Sonst wäre es nicht ernst mit der Bindung Gottes an die Soteriologie. Auch die Behauptung der Wirklichkeit der Inkarnation als Ort der Offenbarung Gottes ist nicht begründbar. Wirklichkeit kommt der Inkarnation als Ausdruck des Bestehens des Glaubens in der Geschichte zu. Daß Gott sich inkarniert, gilt sowohl christologisch wie soteriologisch als Ausgangspunkt der Reflexion. Die Inkarnation beschreibt also, gut schleiermacherisch gesprochen, das Entstehen von Glauben in der Geschichte.

Indem Glaube im wirklichen Bewußtsein des Menschen entsteht, kann man auch sagen, daß Gott in der Geschichte, in der Zeit handelt. Soteriologisch gesehen bindet sich Gott an sein Handeln in der Geschichte, weil er in Form des Glaubens für uns dasein will.

---

[38] Im folgenden beziehe ich mich auf die §§ 14–16 der Christlichen Dogmatik, die innerhalb der trinitarischen Gesamtkonzeption des 2. Kapitels (‚Die Offenbarung Gottes') den Sohn als (fleischgewordenes) Wort Gottes darstellen. Für eine eingehende Interpretation wäre allerdings mit der immanent-trinitarischen Ableitung des Versöhnungsgeschehens innerhalb der Behandlung Gottes als des Vaters (‚§ 12 Gott der Sohn') zu beginnen.

Doch wie bleibt der spezifische Gehalt, die göttliche Bestimmtheit im Gegensatz gegen alle anderen Gehalte in diesem geschichtlichen Handeln erhalten? An dieser Stelle beharrt Barth auf dem bleibenden Gegensatz von Gott und menschlicher Form auch noch in der christologisch bestimmten Offenbarung. Diese Differenz macht die entscheidende Konstruktion seiner Theologie im Gegensatz zu anderen Theologien der 20er Jahre aus. Damit setzt er sich gegen abstrakt geschichtsreflexive Theorieanlagen ab. Er bindet das Heilsgeschehen an die bestimmte geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth, aber nur um damit die Differenz gegen andere Geschichtsoffenbarungsmöglichkeiten festzuhalten. In der qualifizierten Geschichtlichkeit Jesu, ihrer „Mehr-als-Geschichtlichkeit“[39] nimmt Barth den Deutungsaspekt des Glaubens für diese bestimmte Geschichte auf. Denn in Jesus ist nicht „dieser Mensch als solcher die Offenbarung“,[40] sondern nur in Form der theologischen, dogmatischen Deutung. Offenbarung ist bestimmte Geschichte, die zugleich und von sich selbst her religiöse Bedeutung hat. Das ist Urgeschichte. Was heißt das? Zunächst: Das Sigel Urgeschichte ist Barths Ausdruck für die Kritik an der Herrmannschen Figur der Gründung der Christologie auf den historischen Jesus. „In der Geschichte an sich ist, soweit das Auge reicht, nichts, was den Glauben begründen könnte.“[41] Also ist geschichtliche Offenbarung, wie Barth bemerkt, nur das theologische Bild dafür, daß der Glaube in der Geschichte ein Schlechthin-Anfangen ist. Aber es kommt hinzu: Den Bezug auf das Schlechthin-Anfangen des Glaubens in der Urgeschichte gibt es überhaupt nur in der Kirche, sprich in der bewußten religiösen Deutung dieses urgeschichtlichen Offenbarungsgeschehens. Daraus ergibt sich, daß die Christologie im strikten Sinne, als Aussage der Inkarnation des Gottessohnes im Menschen Jesus von Nazareth, nur der im Glauben konstruierte Anfangspunkt des Schlechthin-Anfangens des Glaubens in der Geschichte ist. Barth verzichtet deshalb auf entwicklungsgeschichtliche Kontinuitätserklärungen in diesem frühen Kirchenbegriff. „Die Urgeschichte hat keine geschichtliche Kontinuität. Sie ist Geschichte, aber sie wirkt direkt als Rede Gottes an die Menschen der nächsten und der fernsten Zeiten.“[42] Die christologische Urgeschichte ist also die Mitte der Geschichte für den Glauben, der geschichtliche Punkt, an dem Gott Glauben in der Geschichte in der Weise ermöglicht, daß der Glaube als religiöse Deutung in der Geschichte sich selbst an eine bestimmte Geschichte, in der sich Gott soteriologisch festgelegt hat, bindet.

---

[39] A.a.O., S. 312.

[40] Ebd.

[41] Der Kommentar des Herausgebers zur Stelle (S. 317 Anm. 15) verweist auf die Glaubenslehre von HORST STEPHAN. Vgl. Tillichs Kritik an Herrmann in der christologischen Thesenreihe von 1911.

[42] A.a.O., S. 319.

Diese soteriologische Festlegung ist aber geschichtlich nicht sichtbar: „Das Kindlein sehen wir wohl, aber wir sehen nicht direkt, was für ein Kindlein es ist. Es könnte auch ein anderes Kindlein sein!“[43]

Diese urgeschichtlich-soteriologische Deutung der Inkarnation wird durch die anschließende versöhnungstheologische Deutung der Jungfrauengeburt bestätigt. Sie beschreibt die innere Struktur des in der Geschichte entstandenen Glaubens. Diese Struktur erklärt, wieso Glaube ein Akt des menschlichen Bewußtseins ist, der doch als Glaube ewiges Heil vermittelt, also Gottheit und Menschheit in der Geschichte zusammenbindet. Versöhnung ist in der Differenz von Mensch und Gott sich ereignendes Heilsgeschehen „diesseits der eschatologischen Grenze“,[44] also in der Zeit. Glaube ist Vollzug in der Geschichte und als Geschichte, aber genau in der Weise, daß seine Existenz nur in seinem Vollzug bestimmt und so wahr ist. Glaube ist sich selbst erfüllende Selbstbeschreibung. Dafür steht die unbefleckte Empfängnis und der besondere Bezug der Religion auf die Frau, wie Barth mit einem (ausnahmsweise zustimmenden) Hinweis auf Schleiermachers Weihnachtsfeier[45] bemerkt. Glaube ist inhaltlich prinzipiell eine Unterbrechung des Bewußtseins, insofern und weil es eben Gott ist, der hier sich im Menschen erschließt. Als Erschließungsgeschehen aber ist Glaube ein geschichtliches Ereignis im Menschen. Barths Christologie hebt damit die geschichtsphilosophische Anlage der Schleiermacherschen Soteriologie auf in eine Beschreibung der Ereignisstruktur des Glaubens. Christologie ist das Bild, das der Glaube von seinem Entstehen und Bestehen in der Geschichte in sich entwirft: Unableitbarkeit und Bestimmtheit dieser Unableitbarkeit verbinden sich mit der Vollzugsbindung und der soteriologischen Funktion, die auf den geschichtlichen Menschen treffen soll.

5. Christologie als Ideologiekritik

Den nächsten Schritt der christologischen Besinnung im 20. Jahrhundert verdeutliche ich an der Theologie Hans Joachim Iwands. In seiner Habilitationsschrift, die er in der zweiten Hälfte der 20er Jahre anfertigt, parallelisiert Iwand noch Rechtfertigungsgeschehen und christologische Gehalte.[46] Die Christologie wird implizit zu einer Strukturbeschreibung des

[43] A.a.O., S. 340. Das ist Barths Formulierung für die bereits von Tillich formulierte prinzipiell unsichere Lokalisierung des Christus in der Geschichte.

[44] A.a.O., S. 346.

[45] A.a.O., S. 373.

[46] H.J. IWAND, Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen (1930), Darmstadt ^{3}1966. Vgl. F. PRITZKE, Rechtfertigungslehre und Christologie. Eine Untersuchung zu ihrem

Rechtfertigungsereignisses im Glauben. Die damit gegebenen bewußtseinstheoretischen, anthropologischen Anknüpfungspunkte werden aber in den 30er Jahren im Zuge einer radikalisierenden Interpretation der Sündenlehre Luthers abgebaut.[47] Das Kreuz selbst ist der Ort der Rechtfertigung und nicht die Imputation des Heils im Glaubenden durch Anrechnung der fremden Gerechtigkeit Christi. Die theologische Kulturkritik wird damit verschärft zu einer radikalen Ideologiekritik. Der Gottesgedanke als Selbstbezüglichkeit einer ungedeuteten, wirklichkeitsstiftenden Schicht des Bewußtseins – seine Geschichtlichkeit im Rahmen der allgemeinen Geschichte – verändert damit seine Bedeutung. Glauben ist auch als realisierter Vollzug nicht mehr der Garant eines gelingenden Wirklichkeitsbezugs. Der Gottesgedanke steht für eine radikale Entsetzung des Bewußtseins, in dem der Glaube sich vollzieht. Gott als das ganz andere ist der Abgrund aller gedeuteten Wirklichkeit und allen Bewußtseins. Geschichte und Kultur, aber auch ihr mögliches Fundament, nämlich die Geschichtlichkeit des Bewußtseins und seine Kulturproduktivität, gehören einer ideologieanfälligen, im Kontext allgemeiner Verblendung operierenden und nur als Schein wirklich seienden Gegenständlichkeit an. Der Gottesgedanke steht für die Idee einer radikalen Kritik an dieser Gegenständlichkeit. Ihm wird deshalb auch konsequenterweise jede inhaltliche Faßbarkeit verweigert.

Der Funktion einer radikal durchgeführten Ideologiekritik gehorcht auch die christologische Konstruktion als Kreuzestheologie. Denn Christus am Kreuz ist das Bild des wahren Menschen, des Menschen, wie er in Wirklichkeit, jenseits seiner Deutung ist. Als Bild des wahren Menschen gedeutet, ist es einsichtig, daß die historische Person Jesu von Nazareth in dieser Christologie keine Rolle spielt. Als historische und historisch zu erforschende reale Figur der Kulturgeschichte gehört sie zu dem Bereich ideologischer Verblendungen und Streitigkeiten. „Der Weg zum Menschen ist ein vermittelter Weg, ein durch Jesus vermittelter Weg; freilich nicht durch den historischen Jesus vermittelt – der historische Jesus kann ja nichts vermitteln, das ist durch den Begriff ausgeschlossen, vermitteln kann nur das Lebendige –, sondern durch Jesus als den auferstandenen Herrn.“[48] Daß Iwand trotzdem an der Bezeichnung Jesus festhält, liegt daran, daß auch er die vorgängige Wirklichkeit des Gottmenschen in der Ge-

---

Zusammenhang in der dogmatischen und homiletischen Arbeit und in den Predigten des jungen Iwand, Göttingen 2002.

[47] Vgl. zur Entwicklung Iwands: G.D. HERTOG, Befreiende Erkenntnis. Die Lehre vom unfreien Willen in der Theologie Hans Joachim Iwands, Neukirchen-Vluyn 1994.

[48] H.J. IWAND, Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, in: Nachgelassene Werke. Neue Folge, Bd. 2, hg. v. E. LEMPP/E. THAIDIGSMANN, Gütersloh 1999, S. 162. Vgl. v. VF., Von der Bewußtseinsphilosophie zur Christologie. Theologie und Moderne bei Karl Heim, Paul Tillich und Hans Joachim Iwand, in: Der „frühe Iwand“ (1923–1933), hg. v. G.D. HERTOG/E. LEMPP, Waltrop 2008, S. 59–114.

schichte braucht. „Die Menschlichkeit ist, dank der Inkarnation, kein Abstraktum mehr, keine Idee ohne Wirklichkeit, kein Geist ohne Leib, sondern Jesus von Nazareth, der gekreuzigte König der Juden, er ist unsere Menschlichkeit in Person.“[49] Als diese realisierte Figur des wahren Menschen fällt aber Jesus nicht unter die Ideologiekritik an aller Geschichte, sondern ist gleichzeitig das soteriologisch und existenziell bedeutsame Geschehen des Glaubens in mir. Glaube ist also ein existenzielles Einleuchten radikaler Ideologiekritik, und die Struktur dieser sich gleichsam selbst hintergehenden Kritik liegt im Hiat gegenüber der eigenen Produktionsleistung. Gegen die theologische Anthropologie der Älteren wendet Iwand ein: „E. Brunner und H. Barth haben recht, wenn sie meinen, die Gottesfrage sei die Ursprungs- bzw. Sinnfrage des Lebens. So interpretieren sie die ‚Logoschristologie‘. Sie kommen also von der Logoschristologie zum inkarnierten Wort! Aber eben das ist mir fraglich: entscheidend ist, daß das Wort zu uns kommt, nicht, daß wir zu ihm kommen. Entscheidend ist, daß die philosophische Bewegung von der Frage nach dem Ursprung, vom Menschen ausgehend an die Grenze stößt, die wir nicht mehr überschreiten können, jenseits deren der Ursprung, die Idee ist. Zur Erkenntnis solcher Art gehört die Transzendenz und der Riß, der sich nun auftut zwischen hier und dort (…)“.[50] Die Wirklichkeit der Person Jesu, wie sie im Glauben bedeutsam wird, ist also nicht die historische Wirklichkeit, sondern die allein soteriologische Wirklichkeit eines nicht selbst produzierten Bildes des Glaubens von sich selbst. Das Einleuchten dieses Bildes ist Ereignis, also historisches Geschehen, aber gerade genau wieder ein solches Geschehen, für das – wegen der gerade beschriebenen Transzendenz – eine Analogie zu anderen Ereignissen bestritten werden muß. „Dies Ereignis sprengt einfach alle Gesetze dieses Äons, wenn wir es (…) nach seiner Realität begreifen wollen. Anders begriffen hört es auf, Ereignis zu sein – Begriff und Wirklichkeit decken sich nicht mehr.“[51] Der soteriologische Gehalt dieses Bildes schließlich, wie ihn Iwand in der Kreuzeschristologie formuliert, besteht gerade in der Anerkennung der ideologisch verblendeten Wirklichkeit des Menschen für sich selbst.

Deshalb ist das Kreuz zugleich Rechtfertigung – nicht weil es die Sünde vom Menschen, den ideologisch verblendeten historischen Zusammenhang der Kultur entfernt, sondern weil es ihn gerade in diesen Zusammenhang hineinstellt als sein Schicksal. Auferstehung im Kreuz meint die Anerkennung des sündhaften Lebens als der von Gott her bestätigten Lage des Menschen. Heil ist Einsicht in die konstitutionsbezogene Unhintergehbarkeit der ideologischen Verblendung des Lebens. Religion unter der

[49] A.a.O., S. 169.
[50] A.a.O., S. 169f.
[51] A.a.O., S. 181.

Christologie des Kreuzes ist der Ort der Selbstkritik, die nicht selbst wieder selbstkonstruiert sein soll, sondern direkt sagt (wie Iwand in der bekannten dialektisch-theologischen Aufnahme von Luthers Heidelberger Disputationsthese formuliert), *was Sache ist*. Doch gerade, indem christologisch gesehen das Kreuz diese Sache ist, geht es nicht um die Behauptung der einen (göttlichen Sach-)Wahrheit gegen die andere (bloß menschliche), sondern um den fundamentaleren bewußtseinstheoretischen Sachverhalt, daß der behauptete Bezug auf die Sache funktional eingesetzt ist zur ideologiekritischen Abweisung *jeden* inhaltlichen Anspruchs, direkt von der Sache zu reden.

Die Christologie gewinnt damit die Bedeutung, im Glauben die Wirklichkeit, die der Glaube ist, und seine Deutung dieser Wirklichkeit miteinander zu vermitteln. Gottes Inkarnation in der Welt steht für die Idee, daß eine Vermittlung gegeben sein muß, damit überhaupt Deutung von Wirklichkeit funktioniert. Daß es aber *Gottes* Inkarnation ist, bedeutet, daß die Vermittlung für den Menschen unverfügbar, d.h. nicht direkt intentional wißbar ist. Glaube ist Vollzug einer Selbsteinsicht, die sich mit der Trennung von dem eigenen ontologischen Ursprung zufrieden gibt. Fichtisch gesprochen gibt es Heil nur als Anerkennung des grundlegenden Hiats, der das Selbstbewußtsein ausmacht. Nur so ist Pluralität und Freiheit möglich.

In dem Bezug zu der geschichtlichen Person Jesu und mittels der Deutung dieses Bezugs im Glauben wird also das Problem verschlüsselt, wie sich im Glauben selbst Sein und Deutung zueinander verhalten. Das ontologische Grundproblem wird dabei vorausgesetzt, es gibt nur keine Lösung. So dient die Behandlung des Themas in der Christologie wie die klassische Zwei-Naturen-Lehre der Umschreibung, Eingrenzung und Festlegung des Problems selbst, das nicht nach einer der Seiten hin aufgelöst werden darf. Deutung und Wirklichkeit sind auch im Glauben als eines sich vollkommen realisieren sollenden Selbstbewußtseins nicht aufeinander reduzierbar. Geschichte Jesu und Kerygma der Gemeinde sind christologische Chiffren für diese notwendigen Elemente in der Selbstbeschreibung des Glaubens. „Der Rückzug auf das Nur-Kerygmatische des Osterglaubens, der die Frage nach der Geschichte schlechthin preisgeben würde, wäre nicht nur eine mißliche Auskunft, er würde das Kerygma selbst seines Grundes berauben und seinen Inhalt zu einer Abstraktion verflüchtigen. Aber auf der anderen Seite wird doch das Nur-Geschichtliche überschritten. (…) Der Ertrag von Ostern geht über das Historische hinaus. Das darf uns gewiß nicht dazu verleiten, zu Kategorien unsere Zuflucht zu nehmen, die dann auch wieder allgemeiner Art sind, und im Grunde nichts aussagen, wie das ‚Übergeschichtliche', ein Ausdruck, den vor allem auch M. Kähler gerne verwendet hat. Man wird sich besser auf negative Aussagen beschränken und sagen, daß Jesus Christus mit der Erhöhung in einen Zustand eingetreten ist, in dem er von irdischem Werden und Vergehen

nicht mehr berührt wird. Dieser ‚Eintritt' ist das ‚Geschichtliche' an Ostern. Nur kraft der Erhöhung rechtfertigt sich jenes Praesens, das alle christologischen Aussagen von historischen Sätzen unterscheidet."[52]

6. Christologie als Theorie der sich selbst erschließenden Wirklichkeit

Mein nächster systematischer Abschnitt in der Geschichte der Christologie gilt dem dritten Viertel des 20. Jahrhunderts. Vielfältige Versuche einer Umfunktionierung der Christologie zu einer umfassenden Theorie der Wirklichkeit liegen aus dieser Zeit vor. Der Deutungsaspekt des Glaubens in der Christologie bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen der Entgegensetzung von vordergründigen oberflächlichen Wahrnehmung des Lebens in der modernen funktionalisierten, technisierten und kommerzialisierten Welt und der Glaubenseinsicht in deren eigentliche, tiefere, wesentliche Struktur. Christologie ist von sich selbst her die Erschließung dieser wesentlichen Struktur der Wirklichkeit. Christologie verweigert damit ihre Deutung als Deutung dieser Wirklichkeit, vielmehr wird der Wirklichkeitsbezug des historischen Jesus benutzt, um das Eingelagertsein der Christologie in die göttliche Schöpfung der Welt zu benennen. Christologie verbindet damit die Glaubenserkenntnis mit der wahren Struktur der Wirklichkeit.

a) Deutlich erkennbar ist diese Funktionalisierung der Christologie zum Beispiel in Pannenbergs universalgeschichtlichem Entwurf der Welt, in dem der Auferstehung Jesu als einem tatsächlichen, faktischen Ereignis die Funktion einer proleptischen Vorwegnahme des eschatologischen Machterweises Gottes über die Welt zukommt. Die christliche Kirche ersetzt als

---

[52] W. TRILLHAAS, Dogmatik, (Sammlung Töpelmann. Die Theologie im Abriß. Bd. 3), Berlin 1962, S. 308. In diesen theoretischen Kontext gehören auch Dietrich Bonhoeffers späte Umformulierungen der Christologie: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. (…) Insofern kann man sagen, daß die beschrieben Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt." D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8, hg. v. CH. GREMMELS/E. BETHGE/R. BETHGE/I. TÖDT, Gütersloh 1998, S. 241f.

sich durch die Geschichte verbreitender Wissenszusammenhang von Gottes Macht über die Weltgeschichte die ehemaligen soteriologischen, deutungsabhängigen Momente der Christologie.[53] Die Aufhebung der dazu konstruierten Differenz einer Christologie ‚von oben' und ‚von unten'[54] erfolgt durch eine theologische Verbiegung des Wirklichkeitsverständnisses, die in die historische Jesulogie eingebaut wird. ‚Von unten' meint also nicht die Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen, sondern in apologetischem Sinne die faktische (wenn auch – noch – hypothetische) Richtigkeit der Deutungsaussagen über Jesus Christus als Herrn im Kontext des Wirklichkeitsverständnisses. Sieht man einmal über den universalgeschichtlichen Aspekt dieser Konstruktion hinweg, so bleibt für die Christologie der trinitätstheologische Aussagezusammenhang über die Person Jesu Christi prägend: Das Modell trinitarischer Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist[55] dient der Einfädelung des auf Gott bezogenen Wirklichkeitsverständnisses in die historische Wahrnehmung der Person. So wird die Differenz der Jesulogie und der Christologie in einem bereits auf die Person Jesu, nicht erst auf das Kerygma bezogenen theologischen Gedanken aufgehoben. Diese Theologie ist nur dann erklärbar, wenn ihr antisoteriologischer und den Auferstehungsglauben durch das Auferstehungsereignis ersetzender Duktus aus einer Deutungsreserviertheit erklärt wird, die einem strikt individualistisch-subjektiven Verständnis von Deutung entspringt. Der Gottesgedanke steht bei Pannenberg für die behauptete Vorgängigkeit der Wirklichkeit vor aller Deutung.

---

[53] In der Überleitung zur Pneumatologie heißt es: „Der Geist Gottes wird nicht erst bei der Erlösung der Menschen tätig, indem er sie in Jesus von Nazareth den ewigen Sohn des Vaters erkennen lehrt (…). Der Geist ist schon in der Schöpfung am Werke (…), und erst auf dem Hintergrund seiner Tätigkeit als Schöpfer allen Lebens kann sein Wirken in der Ekstatik des menschlichen Bewußtseinslebens (!) richtig verstanden werden (…). Umgekehrt ist der heilige Geist (…) kein anderer als der Schöpfer alles Lebens in der Weite des Naturgeschehens, sowie auch in der Neuschöpfung der Totenauferweckung. Erst dann, wenn die Mitteilung des heiligen Geistes an die Glaubenden in diesem [sc. universalhistorisch] umfassenden Zusammenhang gesehen wird, läßt sich ermessen, was das Geschehen der Ausgießung des Geistes in Wahrheit bedeutet: Es geht dabei um sehr viel mehr als nur um eine göttliche Erkenntnishilfe (!) zum Verständnis eines sonst unverständlich bleibenden Offenbarungsgeschehens. Das Wirken des Geistes Gottes in seiner Kirche und in den Glaubenden dient der Vollendung seines Wirkens in der Welt der Schöpfung." W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, S. 13f. Vgl. G. WENZ, Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht. Mit einer Werkbibliographie 1998–2002 und einer Bibliographie ausgewählter Sekundärliteratur, zusammengestellt von M. ROSE, Göttingen 2003.

[54] Vgl. W. PANNENBERG, Art. Christologie II. Dogmengeschichtlich, in: RGG^3, Bd. 1, Tübingen 1957, Sp. 1762–1777; DERS., Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964.

[55] Vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, S. 415–423.

b) Spannender wird das Ganze, wenn man sich soteriologisch differenzierteren und deutungstheoretisch reflektierteren Formen der Theologie zuwendet. Und da ist in erster Linie an Gerhard Ebeling zu denken, dessen hermeneutische Theologie aus der 50er Jahren durchgängig auf dem Hintergrund der christologischen Probleme agiert. Im Zentrum steht hier die Frage nach der Funktion seiner systematisch-theologischen Rückwendung zum historischen Jesus. Ihm geht es allerdings nicht um die Person und ihr Gottesverhältnis im Innern, sondern nur um Jesus als Zeuge des Glaubens.[56] Damit nimmt Ebeling die Bultmannsche Jesusdeutung auf, versteht sie aber nicht als kerygmatische Interpretation, sondern als historisch erkennbare Größe.[57] Der Auferstehungsglaube ist nicht der Garant der Inhalte der Christologie, sondern nur das Ereignis der Entstehung und Begründung des Glaubens. Was der Auferstehungsglaube glaubt, ist im historischen Jesus bereits zur Sprache gekommen: nämlich das Weltverhältnis Gottes, das seinen Kern wiederum in der Sprachwerdung von Wirklichkeit hat. Fundamentalhermeneutische Überlegungen zur Struktur der Wirklichkeit treffen sich also mit Erwägungen zur Verkündigung des historischen Jesus.[58] Jesus hat die sprachliche Verfassung der Wirklichkeit zur Sprache gebracht. Als Wort Gottes ist Jesus das Moment der reflexiven Erkenntnis der konstitutiven Bedeutung der Sprache für das Bestehen der Wirklichkeit. Der Auferstehungsglaube erkennt diese Funktion Jesu an. Und das bedeutet, daß er sich seiner eigenen Interpretationsleistung in seinem Erkennen der reflexiven Funktion Jesu für die sprachliche Konstitution der Welt begibt. Gerade als Glaube, als soteriologisches Ereignis der Interpretation von Wirklichkeit, vollzieht der Glaube bloß nach, was sich von Jesus her als Struktur dieser Wirklichkeit bereits zeigt. Der Ausgriff auf den historischen Jesus bzw. den geschichtlichen Jesus in seiner soteriologischen Funktion hängt also daran, daß die glaubende Interpretation der Wirklichkeit als sprachliches Ereignis an diese Wirklichkeit zurückgegeben wird. Die in Jesu Verkündigung enthaltene implizite Christologie –

---

[56] G. EBELING, Das Wesen des christlichen Glaubens (1959), Freiburg i. B. 1993, S. 48–85 (IV. Der Zeuge des Glaubens; V. Der Grund des Glaubens). Vgl. DERS., Jesus und Glaube (1958), in: DERS., Wort und Glaube II, Tübingen 1960, S. 203–254; sowie DERS., Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie (1959), in: DERS., Wort und Glaube II, S. 300–318.

[57] Vgl. G. EBELING, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 1962.

[58] Vgl. G. EBELING, Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: DERS., Wort und Glaube II, S. 319–348. Vgl. U.H.J. KÖRTNER, Christus als Wort Gottes. Entwicklung und Verwendung einer christologischen Grundmetapher vom Johannesevangelium bis zu Gerhard Ebeling, in: Metaphorik und Christologie, hg .v. J. FREY u.a., Berlin/New York 2003, S. 255–279; sowie 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.

nämlich die von Gott gegebene sprachliche Fassung der Wirklichkeit im Glauben – wird im Auferstehungsglauben bestätigt.

c) Eberhard Jüngel hat in seinen frühen Versuchen zur Christologie die spekulativen Elemente dieser Fundamentalhermeneutik gestärkt. Gegen die Rückkehr zum historischen Jesus als Zeuge des Glaubens und seine Verwandlung in den Grund des Glaubens im Auferstehungsereignis hat er die selbstbezügliche Struktur des Glaubensgeschehens gesetzt. Der Ausgriff auf Jesus wird wieder zu einer interpretatorischen Leistung des Glaubens.[59] Aber dieser Glaubensbezug auf den historischen Jesus ist selbst abhängig von der christologischen Grundstruktur der Wirklichkeit. Diese Grundstruktur hängt am Glauben: In ihm gibt sich Gott dem Menschen als Mensch zu erkennen. Die menschliche Erkenntnis Gottes ist der Ort der Offenbarung. Glaubenserkenntnis ist Erschlossensein der Wirklichkeit in ihrer für den Menschen gemachten Form. Die Abfolge von An- und Enhypostasie wird zu einer in der göttlichen Person des Erlösers angelegten Abfolge von vorösterlichem Jesus und geglaubtem Christus.[60] Der Christusglaube ist gleichsam ein Abbild der christologischen Strukturelemente, und diese sind ein Ausdruck des göttlichen Offenbarungswillens. Die Geschichte ist als Ort des sich in der Zeit ereignenden Osterglaubens zugleich das Element des Werdens Gottes. Indem sich Osterglaube ereignet, wird Gott in Jesus Christus zu dem sich uns offenbarenden Grund der Wirklichkeit. Indem die ganze Christologie so zur Strukturbeschreibung des Glaubensgeschehens in seiner geschichtlichen Wirklichkeit wird, wird ebendieses Glaubensgeschehen als Zielpunkt der Wirklichkeit als Ganzes verstanden. Damit verschwindet zwar im Glauben die Differenz zwischen historischem Jesus und geglaubtem Christus, insofern der Glaube als sich ereignender selbst die Differenz von Wirklichkeit und Deutung überwindet. Aber es wird die Rückkehr zu einer unbefangenen historischen Sicht des historischen Jesus ermöglicht, insofern der Übergang von vorösterlich zu österlich nicht abgesehen vom Glauben ein Element der Geschichte ist, sondern nur für den Glauben ein Bild von seinem eigenen Eingezeichnetsein in Gottes Wirklichkeit ist.

---

[59] Vgl. E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1962; DERS., Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem (1966), in: DERS., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, Tübingen 1972, S. 126–144; DERS., Thesen zur Grundlegung der Christologie, in: DERS., Unterwegs zur Sache, S. 274–295; DERS., Zur Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (1988), in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, S. 214–242.

[60] Vgl. dazu E. JÜNGEL, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, S. 134–142.

d) Herms und Härle haben in ihrem frühen Entwurf Theologie als Ontotheologie des sich selbst in seiner vorfindlichen Existenz verstehenden Glaubens entwickelt.[61] Der Bezug zu einer ungedeuteten Wirklichkeit wird in das Passiv-konstitutiert-Sein des Glaubens verschoben. Das Selbstverstehen des Glaubens gilt seinem eigenen Sein als Verstehen, aber genau dieses ist durch das von Gott im Kreuz gesetzte Ende des Gesetzes bestimmt. Das Selbstverstehen des Glaubens setzt sich von einer selbstproduzierten, handlungsabhängigen Form des Selbstverhältnisses ab, indem es sich als von Gott gesetzte Wirklichkeit versteht. Die von Herms und Härle in diesem Kontext nicht ausgearbeitete Christologie wird zum Bild des neuen wirklichkeitshaltigen Selbstverhältnisses: „Der Sinn des Glaubens an Christus ist das Gottesverhältnis des Glaubens: ‚Glaube' ist das zu ‚Werken' alternative Gottesverhältnis."[62] Das Wirklichkeitskonzept ist also zugleich reflexiv, indem sich der Glaube als in der Wirklichkeit existierend selbst versteht, aber andererseits auf das von außen Gegebensein dieser Wirklichkeit für sich selbst bezogen. Ein Aufgehen des Glaubens in der reflexiven Funktion des Selbstverstehens wird zugunsten der Behauptung der Wahrheit verweigert. „Die Rechtfertigungslehre hat also ein Selbstbewußtsein zum Thema, das den Charakter der Wahrheit trägt: das Existieren in der Wahrheit seiner selbst. (…) Die Beziehung der Identität wäre analytisch und tautologisch; die Beziehung der Adäquanz ist synthetisch und gehaltvoll. Der durch die Rechtfertigungslehre beschriebene Fall von Selbstbewußtsein ist also in sich als gehaltvolle Wahrheit verfaßt. Gehaltvoll aber ist die Wahrheit dieses Selbstbewußtseins aufgrund der Nichtidentität von Verstehen und Verstandenem. Zwischen beiden besteht Nichtidentität insofern, als das Verstandene die Möglichkeit des Verstehens ist. In der Vorgegebenheit der *Möglichkeit* des Verstehens für alle *Vollzüge* des Verstehens besteht dessen Geschöpflichkeit. So gründet die *Verfassung* des in der Rechtfertigungslehre thematisierten Selbstbewußtseins *als gehaltvolle Wahrheit* in der *geschöpflichen*, und d.h.: *in der nur theologisch zu begreifenden Verfassung dieses Selbstbewußtseins*."[63]

Ich fasse zusammen. Entscheidend ist für die beschriebene Entwicklung christologischer Theorien der behauptete Bezug des Glaubens auf Wirklichkeit. Glaube ist eine nachgängige, im menschlichen Geist situierte Deutung der Wirklichkeit, von der der Glaube als geschichtliches und existentes Ereignis gleichwohl ein Teil ist. Indem sich in der Christologie der Glaube dieser seiner eigenen Differenz, als mentale Deutung nur fiktional, als geschichtlicher Vollzug von Deutung gleichwohl durchaus real zu sein,

---

[61] W. HÄRLE/E. HERMS, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch (1979), Göttingen 1980.

[62] A.a.O., S. 34.

[63] A.a.O., S. 39, kursiv im Original.

ansichtig wird, wird diese Differenz auf das Verhältnis von Jesulogie und Christologie übertragen. Die Wahrheit des Glaubens hängt aber genau an seinem Wirklichkeitsbezug. Insofern dient die Beziehung auf Gottes vorgängiges Handeln in der Geschichte dazu, den Hiat von Fiktion und Realität zu schließen, bzw. die Deutung des Glaubens als Wahrheit der Wirklichkeit zu erweisen.

7. Christologie auf der Anklagebank?

Seit den 70er Jahren setzt in der theologischen Debatte eine heftige kritische Entwicklung ein, die in neueren christologischen Überblicken regelmäßig den Hintergrund für die neue (post)moderne Darstellung der Christologie bildet.[64] Es wird, wie es Dorothee Sölle in einem 1996 veröffentlichten Aufsatz dramatisch betitelt hat, die Christologie auf die Anklagebank verbannt.[65] Die Ausgangspunkte der klassischen christlichen Christologie, also die Gottheit Jesu Christi und Gottes exklusive Bindung an die Offenbarung in Jesus Christus, werden zentral zur Disposition gestellt. Im engeren theologiegeschichtlichen Kontext läßt sich vielleicht schließen, daß die fundamentalphilosophische und -theologische Überforderung der Christologie nach dem Zweiten Weltkrieg die eigentlich gemeinte Zielscheibe der Kritik war. Schaut man sich die Klagen an, so gelten sie mehr oder weniger einzelnen Vorstellungskomplexen, einzelnen christologischen Bildern und Symbolen, die nicht mehr zeitgemäß zu sein scheinen. Vom Inkarnationsdogma[66] als einem Mythos, der nur etwas über die Bedeutung der Christologie sagt, bis zur Zwei-Naturen-Lehre,[67] von der Gottes*ohn*schaft[68] bis zum Opfergedanken[69] im ganzen reicht die

[64] Vgl. U. KÜHN, Christologie, Göttingen 2003; H. HOPING, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004.

[65] D. SÖLLE, Christologie auf der Anklagebank, in: JK 57 (1996), S. 130–140.

[66] The Myth of God Incarnate (1977), dt.: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, hg. v. J. HICKS, Gütersloh 1979. Vgl. die Darstellung der Debatte über Hicks Christologie bei CH. HELLER, John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen. Darstellung und Analyse, Diskussion, Rezeption, Berlin/Hamburg/Münster 2001.

[67] H.M. KUITERT, Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas, Düsseldorf 2004.

[68] Vgl. die unterschiedlichen feministischen Anfragen bei M. DALY, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbewegung, München 1980; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988; DIES., Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997; R. RADFORD RUETHER, Sexismus und die Rede von Gott. Gütersloh 1985; C. HEYWARD, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart

Bandbreite der bestrittenen christologischen Lehren. An die Stelle tritt die politisch-theologische Funktionalisierung der Christologie – Jesus wird zum ethischen Vorbild des Eintretens für die Entrechteten – und die pluralismusoffene Bestreitung des Absolutheitsanspruchs der Christologie im interreligiösen Kontext.[70] Sowohl kritisch als auch im Blick auf eine neue Fundierung der Christologie ergeben sich aber daraus nicht viele grundsätzlich neue Gesichtspunkte, die nicht eigentlich seit der Aufklärungskritik bekannt sind und von Schleiermacher, aber auch in der liberalen, kulturtheoretischen und religionsgeschichtlichen Theologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder formuliert worden wären. An der grundsätzlich aporetischen Position der Christologie[71] zwischen Geschichte und Dogma, Wahrheit und Kultur, Funktion und Gehalt, Soteriologie und Trinität hat sich kaum etwas geändert. Erst seit der zweiten Hälfte der 90er Jahre gibt es neue Ansätze in der Christologie, die die Anregungen aus der Kritik aufnehmen. Es handelt sich dabei jedoch um systematisch-theologische Entwürfe, die nicht direkt auf der Ebene der kritischen Anklagen situiert sind, sondern reflexiv auf die religionspluralistischen, feministischen und ästhetischen Debatten bezogen sind. Insbesondere im Zusammenhang der so genannten ‚Dritten Runde der Frage nach dem historischen Jesus' haben die bisherigen dogmatischen Antworten[72] darauf hingewiesen, daß nur im Überblick über die Vielfalt der behaupteten historischen Jesusbilder, die die neuere neutestamentlichen Forschung dargestellt hat, ein sinnvoller Umgang mit den hermeneutischen Problemen möglich ist, die die neue historische Perspektive mit sich bringt. Es handelt sich

---

1986; J. HOPKINS, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996; M. KALSKY, Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000.

[69] Vgl. zur feministischen Kritik z.B. E. MOLTMANN-WENDEL/L. SCHOTTROFF/D. SÖLLE, Art. Kreuz, in: Wörterbuch der feministischen Theologie, hg. v. E. GÖSSMANN u.a., Gütersloh 1991, S. 225–236; zur theologischen Debatte: Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, hg. v. B. JANOWSKI/M. WELKER, Frankfurt a. M. 2000.

[70] Vgl. Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, hg. v. R. SCHWAGER, Freiburg/Basel/Wien 1996. P. SCHMIDT-LEUKEL, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, S. 181–224.

[71] Vgl. paradigmatisch die Diskussion um Troeltschs Absolutheitsschrift in: Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität, Zürich 2004.

[72] Vgl. A. v. SCHELIHA, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes, in: ZNT 2 (1999), Heft 4, S. 22–31; TH. SÖDING, War Jesus wirklich Gottes Sohn? Die neue Debatte um Jesus und die Christologie, in: ZNT 4 (2001), S. 2–13; Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, hg. v. U.H.J. KÖRTNER, Neukirchen-Vluyn 2002; Jesus in neuen Kontexten, hg v. W. STEGEMANN/B.J. MALINA/G. THEISSEN, Stuttgart 2002; CH. DANZ, Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker. Die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie, in: NZSTh 51 (2009), S. 186–204.

dabei um rezeptionsästhetische Anregungen der Christologie, wie sie Ulrich Körtner[73] ausprobiert hat, um neue ästhethisch-poetologische Aufmerksamkeiten auf die christologische Bildproduktion,[74] um deutungs-[75] sowie symbol- und metapherntheoretische Entwürfe.[76] Daß diese neuen Fragestellungen zu einer reflexiven Theorie christologischer Bebilderung religiöser Symbolproduktion führen und deshalb quer zu dem alten theologischen Gegensatz von subjektivitätstheoretischen und offenbarungstheologischen Ansätzen stehen, sei schließlich mit der Beschreibung der christologischen Ausführungen eines theologischen Entwurfs gezeigt, der sich selbst in bewußter Weise außerhalb der theologischen Theoriebildung des gesamten Neuprotestantismus situiert.

8. Christologie als Darstellung des Zeichencharakters der Welt

Hermann Deusers Theologie führt einen aus der amerikanischen Prozeßtheologie abgeleiteten Schöpfungs- und Entwicklungsbegriff mit der fundamentalontologischen Zeichentheorie Charles Peirce' zusammen. Hier ist zu fragen, welche Bedeutung dieses Grundkonzept für die Anlage der Christologie hat. Zunächst: Die zeichentheoretische Grundkonstruktion verflüssigt gleichsam den klassischen Begriff der Wirklichkeit, in der wir leben: „In diesem wirklich umfassenden Begriff der Realität sind die empirischen Gegenständlichkeiten ein Teil, nicht das Ganze, während das kosmisch Ganze in seinen semiotischen Relationen zu denken ist. (…) Im kreativen Kontinuum der Gesamtwirklichkeit zu stehen bedeutet, an der Evolution des Lebens, an Gottes Schöpfung teilzunehmen."[77] Der Sündenfall ist in dem Gesamtkontinuum der wissenwollende Mensch, der Wirklichkeit begrifflich beherrschbar macht: „(…) wie wir neuzeitlich gewohnt sind, äußerlich und experimentell bestimmbares Wissen als letzte Instanz gelten zu lassen. Dann geht verloren, daß wir genauso wie alle Menschen bisher davon leben, was uns in der ursprünglichen Kreativität vorbewußt, instinktiv, erahnt und gefühlt, längst präsent ist. Sachgemäß ist dabei nicht von

[73] U.H.J. KÖRTNER, Historischer Jesus – geschichtlicher Christus. Zum Ansatz einer rezeptionsästhetischen Christologie, in: Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, hg. v. K. HUIZING/DEMS./P. MÜLLER, Bielefeld 1997, S. 99–135.

[74] A. STOCK, Schrift und Gesicht. Poetische Dogmatik. Christologie, 2 Bde., Paderborn 1995/96; K. HUIZING, Ästhetische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 2004.

[75] Vgl. D. KORSCH, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung des menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, S. 142–171.

[76] Vgl. besonders die Beiträge in dem Band ‚Metaphorik und Christologie', hg. v. J. FREY u.a., Berlin 2003.

[77] H. DEUSER, Kleine Einführung in die systematische Theologie, Stuttgart 1999, S. 116f.

‚Wissen', sondern von der Welt der Möglichkeiten, der Phantasie, der Imagination, der Hypothesen und Glaubensbilder zu sprechen – die als solche ihren eigenen und produktiven Beitrag zur Bestimmung der Realität leisten."[78] Der Unterschied von Deutung und Wirklichkeit wird damit aufgehoben, weil sich die Bilder auf eine Wirklichkeit beziehen, die ja bereichsmäßig größer, gesamter sein soll als die empirische Wirklichkeit. Gott ist das zeichentheoretisch Erste der gesamten Wirklichkeit, und der Gottesgedanke ist mittels der evolutionären Schöpfungstheologie nichts anderes als die kreative Wahrnehmung dieser Gesamtwirklichkeit in dem vordergründig empirischen Leben, zu dem Deuser auch den Tod zählt. Sodann: Der Tod des Gottessohnes wird damit zur Durchsetzung der Nähe Gottes in der empirischen Welt: „Denn der Tod des Gottessohnes, des Messias, war ein Widerspruch in sich selbst und mußte bedeuten, daß dieser Tod – wurde er an Karfreitag, menschlich gesehen, ernstgenommen – dann von Gott her als Verwandlung des Todes selbst gesehen werden mußte. Auferstehung, Auferweckung, Himmelfahrt, ‚Sitzen zur Rechten Gottes' sind bis heute unsere religiösen Bilder und theologischen Symbole, um diese Wende und Aufnahme des menschlichen Todes ins göttliche Leben zum Ausdruck zu bringen (…) [Jesu] Tod setzt diesem Kommen und dieser Nähe des Reiches Gottes in der Liebe zu den Menschen gerade kein Ende, sondern umgekehrt: die Todeswelt ist in Gottes Nähe aufgenommen. Darin besteht der christliche Osterglaube."[79] Deuser formuliert von daher, daß Jesus in seinem historischen Leben „für die Menschen Gott repräsentiert."[80] Der eigentlich doch wohl auch symbolische Repräsentationsbegriff wird also realgeschichtlich gelesen, er meint sowohl Sein als auch Bedeuten. „Daß Jesus ‚für uns' gestorben ist, ist explizite Christologie der christlichen Gemeinde nach Ostern (...), aber dies alles hat seinen Halt in der Gottesnähe Jesu, d.h. in der impliziten Christologie seiner Geschichte."[81] Damit wird deutlich, daß die Soteriologie ein in der Schöpfung Gottes selbst angelegter Teil der sich bezeichnenden Gesamtwirklichkeit ist. „So verstanden, in der trinitarischen Struktur des Gottesglaubens ausgelegt, sagt die Geschichte von Jesus Christus nichts als dies: So ist Gott. Das Erste und Letzte ist jetzt hier, und so schon immer und auch in Zukunft. Darin nämlich summiert sich kosmologisch und anthropologisch die menschliche Existenzfrage schlechthin, und allein hineingezogen in diese – und wer wäre das nicht – hat es Sinn, die historische Jesus-Frage eben nicht nur historisch zu stellen, sondern gezielt auf die Aneignung im religiösen Glauben. Geschieht dies, wird die Repräsentation Gottes nicht nur

[78] Ebd.
[79] A.a.O., S. 94.
[80] A.a.O., S. 100.
[81] A.a.O., S. 104.

verstanden, sondern in ihrem Geist weitergetragen. Dann ist auch die Frage nach der Realität der Auferstehung beantwortet: Sie ist der Lebensprozeß des Reiches Gottes und besteht in der Intensität der ‚Hoffnungsbilder gegen den Tod' (Ernst Bloch)."[82]

Die Christologie des 20. Jahrhunderts hat ihren Skopus in der Frage nach der Wirklichkeit des Glaubens, die in dessen Bild von sich selbst nach dem Ende historischer Ableitungen übrigbleibt. Die weltliche Unableitbarkeit des Glaubens und seine Form absoluter Gewißheit werden in verschiedenen Theoriegebäuden mithilfe historischer Rückschlüsse, offenbarungstheologischer Begründungen oder freier Selbstbezüglichkeit ausgesagt. Die Theologie hat so Teil an der Krise des Subjekts im 20. Jahrhundert und ist auf ihre Weise eine ideologiekritische Form der Kritik an den großen modernen Erzählungen. In ihren verschiedenen Theoriebildungen hat sie jeweils zeitgemäße Varianten mit Hilfe verschiedener inhaltlicher und historischer christologischer Modelle durchgespielt. Ihr in der gegenwärtigen Arbeit erkennbares Ziel besteht in der Konzentration auf die metaphorische, symbolische und zeichenhafte Verfaßtheit des Glaubens für sich selbst. Christologie müßte dann – verzichtet man auf Deusers schöpfungstheologisch umfassendes Wirklichkeitskonzept als Rahmen der zeichentheoretischen Funktion der Christologie und beschränkt sich klassisch auf die Selbstbeschreibung der Religion in den vom Glauben für sich selbst formulierten Symbolen – formuliert werden als Theorie einer Symbolbildung, die für sich selbst zugleich ihr Gegenstandsbereich ist. Die Christologie symbolisiert, wie der Glaube sich selbst mit Hilfe der von ihm produzierten Bilder darstellt und versteht. Sie ist eine reflexive Theorie symbolischer Produktivität in der Religion, und sie stellt damit das in der Religion selbst enthaltene Bewußtsein der eigenen Deutungsleistung wissenschaftlich-theoretisch dar.

9. Christologie als Darstellung der symbolischen Tätigkeit des Glaubens

Als Ergebnis des Durchgangs durch die Christologie läßt sich festhalten, daß die theologische Reflexion des Christusbekenntnisses selbstverständlich davon ausgeht, daß nicht die Wirklichkeit des historischen Jesus erkannt und angeeignet wird, sondern daß das Bild Jesu Funktion der Selbstdarstellung des Glaubens ist. Das Festhalten an der Christologie macht auf die Struktur religiöser Selbstdarstellung aufmerksam: Hier geht es nicht um eine Selbsterfindung, sondern um das nicht selbst zu produzierende

[82] A.a.O., S. 105.

Einleuchten von Selbst-Sein. Der Rückbezug auf den historischen Jesus ist, wo er als notwendig behauptet wird, also ein Reflex auf diese Ablehnung des Glaubens, sich selbst sich in der Selbstbeschreibung erfunden zu haben. Es ist in diesem Zusammenhang, wie ich meine, ein (Selbst-)Mißverständnis der ‚Zweiten Runde der Frage nach dem historischen Jesus', die dogmatischen Konstruktionen als historische Erkenntnisbehauptungen zu lesen. Allerdings kann man zugleich auch umgekehrt sagen, daß die Theologen der fünfziger Jahre die Differenz von historischer inhaltlicher Arbeit und religiöser Deutung der Historie im ganzen nicht immer klar benannt haben. Die so genannte implizite Christologie soll gleichsam der archimedische Punkt sein, an dem Realgeschichte und religiöse Geschichte übereinstimmen. Schleiermachers Differenz von schlechthin Anfangen und innerer Selbstbezüglichkeit auf den Erlöser wird in der religiösen Deutung der Geschichte aufgehoben und das Messiasbewußtsein Jesu (wie auch immer implizit) zum historischen Verbindungspunkt erklärt. Diese ganze Konstruktion ist also eine Funktion der Selbstbeschreibung des Glaubens, der in sich seine Wirklichkeit von seinem Bild dieser Wirklichkeit trennt.

Die theologiegeschichtliche Funktion der dritten Runde – jedenfalls im Hinblick auf diese systematische Fragestellung – liegt vor diesem Hintergrund darin, auf die Differenz von historischem Bild (in der Außenperspektive) und historischem Bild (in der Binnenperspektive religiöser Selbstdeutung) im Selbstbild des Glaubens wieder aufmerksam gemacht zu haben. Der historische Jesus ist ein Bestandteil der jüdischen Religionsgeschichte. Der geschichtliche Erlöser hingegen ist das Bild des Glaubens von seiner eigenen Geschichtlichkeit, als die und in der ihm die Heilsgewißheit zueigen wird.

Inhaltlich läßt sich dies in die folgenden Forderungen zum Verständnis der Christologie im neuprotestantischen Kontext überführen. Zunächst ist davon ausgehen, daß die Christologie keine dogmatische, sondern reflexive Funktion hat. Das heißt, es handelt sich in der Christologie nicht um einen Inhalt des Glaubens, der gegeben wäre, sondern um ein bildliches Darstellungsmittel, um ein symbolisches Medium für die Selbstbeschreibung des Glaubens hinsichtlich seiner Elemente und ihrer Struktur. Sodann: die Christologie ist gleichwohl kein beliebiges Symbol für den Glauben. Vielmehr macht sie deutlich, daß, religiös gesprochen, Gott sich an seinen Heilswillen für den Menschen bindet, daß also der Glaube und nur der Glaube der Ort ist, an dem Gott erkannt sein will. Die Christologie ist das Bild dafür, daß der Gottesbezug des Glaubens überhaupt nur in Form seines Selbstbezugs existent und denkbar ist. Die Inkarnation beschreibt diese Festlegung Gottes: außerhalb des Glaubens gibt es keine Präsenz Gottes in der Welt, die religiös von Belang wäre. Die Christologie sagt also aus, daß sich Religion nur auf sich selbst bezieht und religiöse Symbolik keinen anderen Gegenstandsbereich als eben die Religion, als

die religiöse Deutung des Selbst hat. Drittens: der bleibende Bezug des Glaubens auf Jesus Christus verdeutlicht die interne Normativität des Glaubens. Die Bildproduktion des Glaubens ist nicht ‚fiktional' im pejorativen Sinne, also phantastisch und beliebig, sondern daran gebunden, daß in diesen Bildern der Glaube sich selbst angemessen darstellt. Das Selbstverhältnis, das der Glaube ist, bindet ihn in seinem Vollzug an sich selbst. Die Christusbilder haben also ihren Maßstab daran, ob in ihnen das Prinzip religiöser Selbstbeschreibung angemessen zum Ausdruck kommt. Und viertens: die inhaltliche Funktion der Christologie im Neuprotestantismus besteht darin, das Wesen des Selbstverhältnisses, seinen inneren religiösen Kern, also das Sein des individuellen, personalen, ethisch-verantwortlichen Subjekts in der Geschichte und vor Gott darzustellen.

Allerdings darf diese Darstellung nicht ungebrochen erfolgen, sondern muß die berechtigten Elemente der innertheologischen Christologiekritik des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts berücksichtigen. Und das heißt, in der christologischen Bildproduktion des Glaubenssubjekts von sich selbst muß das Bild dieses Subjekts noch einmal auf den Prüfstand gestellt werden. Die inhaltliche Kritik an der Christologie des ‚reichen weißen Mannes' führt darauf, die Christologie auf die Funktion der Beschreibung zurückzunehmen, wie überhaupt religiöse Selbstbilder funktionieren. Die Christologie wird in dieser feministischen, pluralistischen, interkulturellen und anti-antijudaistischen inhaltlichen Einzelkritik zum theologischen Versuch einer inhaltlichen Festlegung und Normierung des Glaubensbildes vom Selbst erklärt, die es – und sei es um den Preis einer pneumatologisch inspirierten Verabschiedung der Christologie im ganzen – im Interesse einer Befreiung dieses ‚Selbst' zu überwinden gilt. Die Christologie der Moderne wird also in dieser (Selbst-)Kritik der Theologie so interpretiert, daß sie besonders den Anspruch des christlichen Glaubens auf Absolutheit, Bestimmtheit und Einzigkeit ausdrückt und verstärkt. Postmodern gilt es hingegen, plurale Glaubenserfahrungen auch synkretistischer und esoterischer Art, fremdkulturelle Auflösungen der Zwei-Naturen-Lehre, Absolutheitsansprüche anderer Religionen, feministische Revisionen des Vatergottes Jesu im kosmischen Kontext als neue, die klassische Christologie in ihren Grundfesten erschütternde Interpretationen des Christentums gelten zu lassen.

Ist aber die Konsequenz dieser Kritik, daß das Christentum in Zukunft ohne Christologie auskommen muß? Meine Interpretation der Geschichte ist es, die neuprotestantische Funktionalisierung der Christologie auch unter den postmodernen Bedingungen weiterzuführen und die reflexive Bedeutung der Christologie stärker zum Ausdruck zu bringen. Wenn die Christologie nicht eine Festlegung des Inhalts des Glaubens ist, sondern eine Weise der Beschreibung dessen, wie Glauben funktioniert, für diesen

selbst, dann können auch die postmodernen Verwerfungen und Forderungen noch christologisch aufgenommen werden.

Allerdings ist es notwendig, daß in der Christologie von einer Darstellung des Glaubenssubjekts im klassischen Sinne des 19. und 20. Jahrhunderts Abstand genommen wird. Die Verschärfung der funktionalen Bedeutung der Christologie führt gleichzeitig zu einer notwendigen Verabschiedung dieser Funktion. Glaube ist nicht bloß Darstellung und Ausdruck einer inneren Haltung, eines religiösen Gefühls oder einer religiösen Subjektivität. Vielmehr wird man sagen müssen, daß es dieses Subjekt, dieses religiöse Gefühl, diese religiöse innere Haltung gar nicht gibt. Das hat die Religionskritik der dialektischen Theologie zu Recht gezeigt. Aber an die Stelle darf dann nicht die quasigegenständliche Neuaufrichtung Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit, als einer vorauszusetzenden Transzendenz, die man erfahren könnte, treten. Vielmehr gilt es, das religiöse Ausdrucksgeschehen, das der Glaube selbst ist, zum Gegenstand dieses Glaubens zu machen. Das, worauf sich der Glaube als Ausdruck funktional bezieht, kann nur er selbst als Gestalter dieses funktionalen Ausdrucks sein. Das ist die postfunktionale Selbstbezüglichkeit des Glaubens, die nur in seiner symbolisch-bildlichen Sprachwerdung besteht. Der den Glauben als religiöses Geschehen auszeichnende Gottesbezug muß gleichsam operationalisiert und als in das Selbstdarstellungsgeschehen eingelagert verstanden werden.

Daraus folgt: An die Stelle des klassischen Glaubenssubjekts der Moderne, an die Stelle von Geschichte, Individualität, Personalität und ethischer Subjektivität müssen Darstellungsvollzüge treten. Denn das Subjekt ist unter postmodernen Bedingungen nicht ein Etwas, eine Instanz, ein substantielles Referenzzentrum, sondern es ist aufgelöst in seine Vollzüge, als intentionales Zentrum der mentalen Deutungsprozesse, als die es sich darstellt. Und genau an dieser Stelle treffen sich subjektivitätstheoretische Überlegungen mit den hermeneutischen Weiterentwicklungen der Christologie. Denn Darstellungsvollzüge, das heißt: Bildproduktion und Verstehen des so produzierten Bildes, Durchsichtigkeit der Symbolherstellung, mittels derer der Glaube sich selbst kommuniziert. Das Subjekt selbst erkennt sich und ist nur im Modus jener absoluten Metapher, die nicht durch gegenständlich-inhaltliche Aussagen ersetzt werden kann.

Hebt man nun abschließend die Christologie auf die Ebene einer solchen Darstellung des operationalen Selbstverständnisses des Subjekts, dann sind pluralistische, deabsolutierende, Bestimmtheit auflösende und Machtansprüche zersetzende Konsequenzen selbstverständlich. Die inhaltliche Anbindung löst sich auf zugunsten einer inneren Strukturbeschreibung von religiösen Deutungsereignissen. Die reflexive Struktur tritt an die Stelle sowohl des alten Gegenstands, aber auch der modernen anthropologischen Funktion. Sie ist, weil sie religiös ist, an Bewußtheit gebun-

den, Reflexivität ist also nicht bloß eine Strukturbeschreibung, sondern zugleich ein Vollzugsmoment.

Auch eine solche Christologie kann sich explizieren im Rückbezug auf den historischen Jesus. Allerdings stehen dann nicht Fragen nach seiner religiösen Persönlichkeit oder seinem messianischen Selbstbewußtsein im Zentrum, sondern die Sprachverwendung, die Jesus in den Evangelien zugeschrieben wird. Dieser Zuschreibungsprozeß ist zu beachten: Es geht nicht darum, die Sprache Jesu historisch zu rekonstruieren und sich darauf im Sprachprozeß des Glaubens direkt zu beziehen. Eine solche Rekonstruktion wäre selbst dem Vorwurf ausgesetzt, Geschichte normativ festschreiben zu wollen. Die dogmatischen Konsequenzen der ‚Dritten Runde' der historischen Jesusforschung können nur in einem vergleichenden Überblick über die verschiedenen Resultate, ihre Vielfalt deutend, gezogen werden. 1. Die Diskussion hat deutlich gemacht, daß Geschichte nicht in der mentalen Deutung außermentaler Ereignisse besteht. Es ‚gibt' nicht die eine reale Ereignisfolge hinter den vielen Deutungen. Geschichte bleibt innerhalb des Rahmens möglicher Deutungen, sie ist als Ereignis immer bereits deutungskonstituiert. 2. Das macht nicht alle Fiktionen gleichwahr, sondern erlaubt weiterhin historische Kritik. Sie resultiert aber nicht aus einer Korrespondenz mit den wirklichen Tatsachen, sondern eben nur aus dem Vergleich der Quellen und der Konstruktion eines neuen Bildes. 3. Geschichtsphilosophisch gesehen ist deshalb das neue Ernstnehmen der literarischen Quellen durchaus einleuchtend: Denn man kann grundsätzlich nicht hinter die Bilder von Jesus zurück, in der seine Wirklichkeit enthalten ist. Das heißt aber natürlich wieder nicht, daß nicht eine literarkritische Einordnung und Analyse der Quellenschichten und die Einschätzung ihres Abstands vom Geschehen möglich sein sollte. 4. Weiter diskussionsbedürftig ist die Kritik am Differenzschema – ist es bloß Abstraktion von Wirklichkeit oder ist es notwendige Auszeichnung des entscheidend Besonderen an Jesus? Die Diskussion zeigt, daß jedes Bild von einer methodisch gelenkten Konstruktion abhängig ist. Zudem wäre zu überlegen, ob nicht die Ressentiments gegen das in bestimmten Fragekontexten doch durchaus einleuchtende Differenzschema selber aus einer Verwechselung von historischer Erkenntnis und innerer geschichtlicher Selbstdeutung des Glaubens resultieren.

In seiner Ekklesiologie hat Schleiermacher den Vorschlag gemacht, den Tod Jesu als Entbindung der eigenen Produktivität der Gemeinde zu verstehen und ihn für die Freiheit des Glaubens als notwendig zu betrachten.[83] Erst der Tod Jesu ermögliche die geschichtliche Existenz der Kirche. Und zwar deshalb, weil Jesus als die verkörperte urbildliche Norm menschlicher Existenz in jedem Moment seiner geschichtlichen Existenz den Jün-

[83] F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube (1821/22), S. 194ff. § 141.

gern unmittelbar gezeigt und inhaltlich bestimmt hat, wie gehandelt werden soll. Erst wenn Jesus aus der Geschichte verschwunden ist, müssen die Jünger die Norm des sündlosen Lebens selbst geschichtlich wirklich werden lassen, indem sie die Kirche gründen und christlich in der Welt handeln. Damit geht die Spontaneität in der Realisierung des Guten in der Welt an die Jünger über. Sie werden selbsttätig, aber immer nur im Blick auf die durch Jesus dargestellte Norm sündlosen Lebens. Entsprechend ist auch im gegenwärtigen Kontext die Selbsttätigkeit christologischer Bildproduktion im Ausgang vom historischen Jesus zu berücksichtigen. Man könnte dann (im Anschluß an Inhalte der Gleichnisforschung) sagen, daß Auferstehungsglauben und Gemeindegründung darin bestehen, daß religiöse Sprache als schöpferische Selbstbeschreibung des Glaubens ermöglicht wird. Ein solcher reflexiver Umweg würde erklären, warum die evangelische Verkündigung unmittelbar mit ihrem Beginn eine Fülle christologischer Bilder und Titel produziert. Sie drücken nicht den Gegenstand des Gottesglaubens im Sinne der späteren Zwei-Naturen-Lehre aus, sondern sind die in eigene Produktion umgesetzte Erinnerung an Jesu kreativen Bildgebrauch religiöser Sprache, mit der ihm göttliche Vollmacht zugeschrieben wird.

Kurt Appel

Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute

1. Aufgabenstellung

Die vorliegende Abhandlung will sich v.a. der Frage widmen, was heute im Bereich der katholischen Christologie ‚ausständig' ist, d.h., welchen Fragen sich die katholische Christologie in der gegenwärtigen Gesellschaft stellen muß. Damit verbindet sich die Suche nach der wissenschaftlichen Relevanz einer Christologie im Horizont des 21. Jahrhunderts innerhalb und v.a., nimmt man den Verkündigungsauftrag des Christentums ernst, auch außerhalb der Theologie. Dazu stellt sich die Frage, was in diesem Zusammenhang ‚katholisch' bedeuten könnte, wenn es nicht einfach um konfessionelle Abgrenzungen oder um Unterscheidungen, die ‚außerhalb' der Religionsgemeinschaften in einer säkularisierten (Wissenschafts-)Welt zunehmend an Bedeutung verlieren, zu tun ist. Zuvor sei aber noch ein Hinweis dazu erlaubt, wie mit der in dieser Konferenz aufgeworfenen Frage nach einem ‚Stand' der katholischen Christologie umgegangen werden soll: Es ist – zumindest in diesem Kontext – völlig unmöglich, auch nur annäherungsweise einen umfassenden Wissenschaftsbericht über die gegenwärtigen ‚katholischen' Christologien zu geben.[1] Dafür ist nicht nur das Thema zu umfassend, sondern sind v.a. auch die verschiedenen Sprachwelten der katholischen Kirche zu nennen. Meiner Auffassung nach ist die deutschsprachige Welt nicht mehr der Nabel der katholischen Theologie. Italien, welches mittlerweile auf Grund der schulischen Vorbildung auf fundiertere Art und Weise über die für jede Theologie und nicht zuletzt Christologie so wichtige philosophische und humanistische Vorbildung verfügt, besitzt heute eine Theologie (bzw. Christologie), die sich durchaus mit der deutschsprachigen messen kann,[2] dazu gibt es ganze Sprachwelten

[1] Für Literaturangaben und Einschätzungen von Tendenzen siehe K. RUHSTORFER, Christologie, Paderborn/Wien u.a. 2008.

[2] Eine umfassende und in ihren Motiven äußerst reichhaltige Christologie mit dem Schwerpunkt auf der Singularität Jesu hat G. MOIOLI, ‚Cristologia', Milano 1989 vorgelegt. Besonders zu nennen ist meiner Ansicht nach auch P.A. SEQUERI, Il dio affidabile, Saggio della teologia fondamentale, Brescia 2000, der einen umfassenden systematischen Entwurf bietet. In jüngster Zeit hat M. Neri einen an einer theologischen Ästhetik und an

wie die französische, spanische, portugiesische, englische und in Zukunft wohl auch zunehmend polnische, die (vielleicht mit Ausnahme des Französischen, wo man wohl auf Afrika warten wird müssen) an Bedeutung gewinnen. Ein weiterer und vielleicht noch wichtigerer Gesichtspunkt ist aber ein sich allmählich wiederbemerkbar machendes Phänomen, auf das noch zurückzukommen ist, nämlich daß zunehmend Philosophen in einem Grenzbereich von Philosophie und Theologie, oft verbunden mit einer nicht eindeutig verortbaren Zugehörigkeit zur (katholischen) Kirche, arbeiten und dabei durchaus diskussionswürdige Entwürfe vorlegen.[3] Als Beispiele könnte man etwa den spanischen Philosophen und Theologen Tamayo[4] oder Gianni Vattimo[5] nennen.

Ich werde mich daher in diesem Aufsatz darauf konzentrieren, neben einigen Tendenzen gegenwärtiger Christologien vor allem den Stand der Christologie innerhalb heutiger Gesellschaft zu markieren und dabei fragen, was mögliche Wege einer zukünftigen Christologie sein könnten.

2. Zur Frage nach der ‚Katholizität' der Christologie

Nachdem angedeutet wurde, was bezüglich der Auseinandersetzung zum ‚*Stand*' katholischer Christologie zu erwarten ist, möchte ich kurz auf die Frage nach der ‚*Katholizität*' der Christologie eingehen. Man könnte zunächst einmal lapidar darauf hinweisen, daß die großen dogmatischen Differenzen zwischen evangelischer und katholischer Christenheit v.a. im Bereich der Ekklesiologie statthaben. Während es in der katholischen Theologie eher die Ausnahme darstellt, bei ekklesiologischen Fragen dogmatische Handbücher der evangelischen Theologie zu Rate zu ziehen (was umgekehrt wohl noch stärker gilt), existiert diese Hemmschwelle, was die Christologie betrifft, zumindest in der gegenwärtigen Theologie kaum. Ist es daher sinnvoll, von einer spezifischen ‚katholischen' Christologie zu sprechen, wie es das Symposion mit diesem Titel suggeriert? Es scheint, daß sich diese Frage in einer säkularisierten und multireligiösen Welt noch weiter problematisiert. Global gesehen steht kaum die Frage im Zentrum,

---

der Phänomenologie inspirierten Entwurf vorgelegt. Vgl. M. NERI, Gesù. Affetti e corporeità di Dio. Il cuore e la fede, Assisi 2008.

[3] Bei einer Tagung zum Gedenken an Falk Wagner muß wohl kaum erwähnt werden, daß sich ein ähnliches Phänomen bereits im Deutschen Idealismus gezeigt hat.

[4] Vgl. J. TAMAYO, Hacia la comunidad 4. Imágenes de Jesús. Condicionamientos sociales, culturales, religiosos y de género, Madrid 1996 ; DERS., Hacía la comunidad 5. Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret, Madrid 1998 ; DERS., Hacía la comunidad 6. Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret, Madrid 2000.

[5] Vgl. z.B. G. VATTIMO, Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?, Milano 1998.

ob ein katholischer, orthodoxer oder evangelischer Jesus der Messias und Erlöser ist, sondern die Stellung Jesu überhaupt, konkret die Frage nach der Göttlichkeit Jesu. Ich werde daher in den folgenden Überlegungen die Frage nach dem Stand einer ‚*katholischen*' Christologie nicht an die vorderste Front stellen, allerdings soll die Konfessionalität auch nicht auf abstrakte Weise völlig ausgeblendet werden. So hat natürlich die katholische Kirche der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sie längst Weltkirche geworden ist. Dazu kommt ein nicht zu unterschätzender katholischer Gestus, der in der Integration von kulturellen Ausdrucksformen in das eigene Zeichensystem besteht, weiters eine starke liturgische Prägung, die sich auch in der Christologie bemerkbar macht und schließlich sowohl ein starker ekklesiologischer Zug der Christologie – der Christus der ‚katholischen' Kirche (im Sinne des Genetivus Subjectivus zu lesen) ist immer auch ein Christus *der* Kirche (im Sinne des Genetivus Objectivus) – als auch ein starkes gesellschaftspolitisches Element, welches sich zuletzt etwa in der Befreiungstheologie, aber beileibe nicht nur dort, manifestiert hat. Gerade die starke ekklesiologisch-liturgische und gesellschaftspolitische Orientierung im Katholizismus kann in den Augen von evangelischen Christen wohl zum Verdacht führen, daß die Christologie in der katholischen Theologie gegenüber der philosophischen Gotteslehre, der Sozialethik, der Liturgie oder dem Kirchenrecht nur von untergeordneter Bedeutung ist. Allerdings darf bei aller Polemik und Diskussion nicht vergessen werden, daß seit der Zeit des II. Vatikanums[6] bis inklusive der letzten Jahre auch von katholischer Seite eine starke christologische Akzentverschiebung der Theologie in Richtung Christologie zu bemerken ist. In jüngster Zeit veröffentlichte Christologien wie jene von Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Christoph (Kardinal) Schönborn bzw. Dokumente wie *Dominus Iesus* sind Ausdrucksweisen, daß dieser Trend nicht zuletzt bis hin zu hohen Amtsträgern der Kirche ungebrochen ist. Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß später als im evangelischen Bereich, aber wie es scheint mit großer Nachhaltigkeit, die Christologie auch innerhalb der katholischen Theologie gegenüber der Ekklesiologie und einer philosophischen Gotteslehre (wieder) zentrale Bedeutung gewonnen hat. Allerdings wird die (vielleicht nicht mehr nur) spezifisch katholische Herausforderung darin bestehen, die Christologie mit Disziplinen wie der Sozialethik, der Moraltheologie, der philosophischen Gotteslehre, der Schöpfungstheologie/Naturphilosophie

[6] Daß es natürlich auch in den Jahrzehnten vor dem II. Vatikanum bedeutende Theologien gegeben hat, die eine starke christozentrische Ausrichtung haben, soll gerade in Wien nicht verschwiegen werden, wo Theologen wie Anton Günther, inspiriert durch den Deutschen Idealismus, vor allem Christologie und Schöpfungstheologie zu vermitteln versucht haben. Vgl. dazu J. REIKERSTORFER, Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zur Logik christlicher Gottesrede, Frankfurt a. M. 2008, S. 312–372.

und der Religionswissenschaft auf ganz neue Art und Weise zu vermitteln: Es werden aus katholischer Sicht nicht nur diese Disziplinen die Christologie als Zentrum ihrer noetischen Denkformen weiterentwickeln müssen, sondern auch die Christologie wiederum die Erkenntnisse, die sich am Schnittpunkt dieser Disziplinen mit den Kultur- und Naturwissenschaften unserer Zeit manifestieren, als zentrales Moment in sich aufzunehmen haben.

3. Tendenzen heutiger Christologien und die Frage nach einer Theologie der Geschichte

I. Problemanzeige

Trotz (oder gerade wegen) der im zweiten Punkt diagnostizierten zentralen Bedeutung der Christologie kann heute katholischerseits auch eine gewisse Krise konstatiert werden, die allerdings v.a. Probleme heutiger Theologie insgesamt widerspiegelt. Große internationale Leitfiguren fehlen gegenwärtig weitgehend, ebenso der Mut zu neuen und umfassenden thematischen Entwürfen. Dies hängt zunächst institutionell mit der zurückgehenden Anzahl von hochqualifizierten Akademikern unter dem Priester- und Ordensnachwuchs, den traditionellen Trägern katholischer Theologie, zusammen, trifft sich aber auch mit der Schwierigkeit, in einer zunehmend unübersichtlichen Gesellschaft und Wissenschaftswelt die großen geistigen Linien zu bündeln. Weiters wird zu vermuten sein, daß auch die teils massiven postkonziliaren theologischen Auseinandersetzungen (innerhalb der Theologie, aber auch zwischen Theologie und Lehramt) in der katholischen Theologie zu Ermüdungserscheinungen geführt haben. In einem Falk-Wagner-Symposion sei dazu in Bezug auf die deutschsprachige Welt darauf hingewiesen, daß der weitgehende Verlust des humanistischen (und philosophischen) Erbes zunehmend seine Nachwirkungen zeitigt, ohne daß bisher das dadurch entstandende (philosophische und theologische) Vakuum hinreichend gefüllt werden konnte.

II. Inhaltliche Tendenzen

1. Betrachtet man neben dem grundsätzlich Angemerkten die katholische Christologie inhaltlich, lassen sich doch einige Fragestellungen charakterisieren, die derzeit auf breiterer Ebene diskutiert werden und die m.E. alle um die Bedeutung Christi für die Geschichte kreisen, oder anders gesagt: Im Zentrum der wichtigsten heutigen Christologien steht die Frage nach einer Theologie der Geschichte angesichts des Christusereignisses. An erster Stelle ist von einem katholischen Theologen auf den in der (katholi-

schen) Kirchengeschichte wohl äußerst seltenen Fall hinzuweisen, daß ein Papst als einer der bedeutendsten Theologen des Katholizismus (den Anfang) eine(r) Christologie in seiner Amtszeit als Papst vorgelegt hat.[7] Es kann hier nicht auf dieses Buch, seine Bedeutung und die Diskussionen darüber eingegangen werden, vielmehr gilt es einen kurzen Blick auf die Fragestellung und Problemlagen zu werfen, auf die dieses Buch Antwort geben will. Dabei soll dem Papst ‚unterstellt' werden, daß er seine Christologie nicht allein oder in erster Linie deshalb verfaßt hat, weil sein wissenschaftliches Leben dieser Fragestellung gewidmet war und er dieses sozusagen zum Abschluß bringen wollte, sondern daß dieses Buch, von J. Ratzinger ausdrücklich als Theologe (und nicht als Papst) geschrieben, doch ganz bewußt in seiner Funktion als amtierender Papst veröffentlicht wurde: Papst Benedikt XVI. wollte damit offensichtlich einen Fragehorizont herausstellen, den er als wesentlich für die gesamte katholische Kirche (bzw. für die Christenheit und Menschheit überhaupt) erachtet. Es ist, dies sei noch einmal unterstrichen, kein Zufall, daß diese Bemühung der Christologie gilt. Sie ist für den Papst offensichtlich der Angelpunkt sowohl für ein Verstehen des Christentums als auch, und hier ist er ganz Theologe in der Tradition der anthropologischen Wende der Neuzeit, für ein menschliches Leben in Würde, d.h. für eine Geschichte, die als Heilsgeschichte durchbuchstabiert werden kann. Die zentrale Frage nach dem Sinn der Geschichte wird vom Papst ganz klar in die Richtung beantwortet, daß er in der Teilhabe am Gottmenschen Jesus von Nazareth liegt. Weil in Jesus von Nazareth Gott *wirklich* in die Geschichte eingetreten ist, bekommt diese eine neue Bedeutung, hat von nun an definitiv eine soteriologische Dimension, die den Menschen und die ganze Schöpfung umgreift. Um diesem Heilsereignis aber Rechnung zu tragen, muß Gottes und damit Jesu Transzendenz in ihrer vollen Dimension gewahrt sein. Nur der transzendente Gott kann freie Zukunft und damit Geschichte jenseits eines blinden oder mechanistischen Fatums schenken und daher bedeutet Christologie nicht zuletzt die Zurückweisung des Versuchs, Jesus und mit ihm das Mysterium Gottes und seiner Schöpfung in soziologischen, psychologischen oder profanhistorischen Kategorien aufgehen zu lassen. Jesus Christus ist so gesehen kein mögliches ‚Objekt' der (Geschichts-)Wissenschaft – und dies wissenschaftlich in einer Welt unter dem Primat des objektivierenden Verstehens aufzuweisen ist das Ziel der Christologie von J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI.[8]

---

[7] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. B. 2007.

[8] Selbstverständlich steht das Buch des Papstes nicht isoliert da. Eine ganz ähnliche Zielsetzung mit sehr starken Rückgriffen auf die Patristik verfolgt Ch. Schönborn mit seinem christologischen Versuch *Gott sandte seinen Sohn*. Vgl. CH. SCHÖNBORN, Gott

2. Kaum zufällig gab es zur gleichen Zeit in der katholischen Kirche eine große Diskussion um eine andere Christologie, nämlich diejenige von J. Sobrino[9], der zur Symbolfigur der Befreiungstheologie geworden ist. Auch hier soll wiederum nicht auf die Diskussionen und Auseinandersetzungen um seine Veröffentlichungen eingegangen, sondern der Frage nachgespürt werden, die zu den kontroversiellen Diskussionen führte: Paradoxerweise scheint Sobrinos Theologie, die derjenigen von J. Ratzinger gerne entgegengestellt wird, dessen Hauptfragestellung nach dem Christusereignis als Bedingung der Möglichkeit von Geschichtssinn zu teilen. Allerdings unterscheidet sich der hermeneutische Horizont: Für Sobrino steht das Magisterium der Geschichte an erster Stelle, oder man könnte präziser sagen: Es gibt für ihn in der Nachfolge Jesu ein sich kontinuierendes Erbe, welches die Einheit von Christusereignis und Geschichte ausmacht, nämlich die (gesellschaftlich und ekklesial) zu vermittelnde Option für die Armen. Auf diese Weise ist Jesus Christus ‚geschichtlich' zu lesen (und die Geschichte auch christologisch), d.h. Christologie und Geschichte, Glaube und gesellschaftliches Handeln sind nicht mehr zu trennen. Man kann also festhalten, daß wie bei Ratzinger auch bei Sobrino die Frage nach dem Verhältnis von Christologie und Geschichte im Vordergrund steht, wobei die zweite Grundfrage nicht die nach der (Vermeidung) der Selbstvergötzung menschlicher Freiheit – verbunden mit einer totalen Weltbemächtigung und Weltobjektivierung – ist, sondern die Frage, wie menschliche Freiheit als Erbe des Christusereignisses gesellschaftlich konkret werden kann.

3. Neben den wohl nicht zufällig in Europa ihren Ausgang nehmenden Christologien, die als Zentrum der Heilsgeschichte das Verhältnis von Christusereignis und menschlicher Freiheit thematisieren – zu nennen wären hier außer J. Ratzinger neben vielen anderen auch die christologischen Entwürfe von H. Verweyen[10] und T. Pröpper[11], die in den Spuren des deutschen Idealismus die wechselseitige Verwiesenheit von transzendentaler Freiheit und geschichtlicher Konkretisierung in Jesus von Nazareth aufzuzeigen versuchen –, und neben den befreiungstheologischen Ansätzen sind m.E. nach als dritte Hauptströmung die Christologien in Auseinandersetzung mit einem interkulturellen und interreligiösen Kontext zu nennen. Daß der wohl bekannteste Theologe, der als Grundfragestellung das Ver-

---

sandte seinen Sohn. Christologie. Unter Mitarbeit von Christoph Konrad und Hubert Phillip Weber, Paderborn 2002.

[9] Vgl. J. SOBRINO, Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret, Madrid 1991; DERS., La fe en Jesucristo, Madrid 2007.

[10] H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000.

[11] T. PRÖPPER, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. B. 2001.

hältnis von Christus bzw. Christentum zu den großen Weltreligionen mitführt, nämlich J. Dupuis[12] (zu nennen wäre mit R. Haight[13] ein weiterer Jesuit), seinen theologischen Schwerpunkt in Indien hatte, ist wohl kaum als Zufall zu betrachten, trifft hier doch das Christentum nicht nur auf den Islam, sondern auch auf den Hinduismus als Wurzelreligion des ost- und südostasiatischen Raumes. Die Theologien und Christologien von Dupuis und Haight kreisen um die Frage nach der Heilsbedeutsamkeit und Singularität Christi im Kontext einer multireligiösen Welt, dazu kommt auch die Frage nach der hermeneutischen und soteriologischen Bedeutung der nichtchristlichen Religionen: „(…) es fragt sich, welche positive Bedeutung die religiösen Traditionen in dem einzigartigen universalen Heilsplan Gottes haben“,[14] schreibt Dupuis explizit. In weiterer Folge verbindet sich damit die geschichtstheologische Frage: Ist das Christusereignis intrinsisch die Vollendung der Geschichte oder liegt seine Vollendung in einem bleibenden Bezug auf ein nichtaufhebbares Äußeres? D.h. die Frage kreist nicht darum, ob Jesus der absolute und universale Heilsbringer ist – in die Falle eines Relativismus, der Jesus auf die gleiche Ebene mit den anderen Religionen stellt, und zwar durch einen Blick aus der Beobachterperspektive, der Christus durch die eigene Beobachtung (als das Absolute) ersetzt, geht Dupuis nicht –, vielmehr geht es darum, auf welche Weise er diese Erlösung in der Geschichte vollbringt und welche heilsgeschichtliche Stellung darin die anderen Religionen haben.

4. Damit ist der Übergang zu einer vierten, sich aus den verschiedensten Traditionen speisenden Tendenz gemacht, die nicht unbedingt eine Christologie im strengen Sinne des Wortes bildet. Gedacht ist an ‚geschichtsphilosophische‘, eher implizite ‚Christologien‘, die sich wiederum philosophisch oder theologisch, atheistisch oder theistisch (oder auch ‚dazwischen‘) verstehen. Auf theologischer, theistischer Seite wären *J.B. Metz* und die *politische Theologie* zu nennen.[15] Es überrascht vielleicht, wenn

[12] Zu seinen Hauptwerken ist zu zählen: Jésus-Christ à la rencontre des religions, Paris 1989; ferner: Toward a Christian Theology of Religious Pluralism, New York 1997; Il cristianesimo e le religioni, Brescia 2001. Dupuis Hauptinteresse liegt nicht allein in der Christologie, allerdings zeigt seine Theologie sehr exemplarisch, wie eng verschränkt die Christologie mit der Frage nach der Heilsbedeutung anderer Religionen ist.

[13] Vgl. R. HAIGHT, Jesus. Symbol of God, New York 1999. Haight ist wie seine Mitbrüder J. Dupuis und J. Sobrino in Konflikt mit der Glaubenskongregation geraten.

[14] „(…) ci si chiede quale significato positivo abbiano le tradizioni religiose stesse nell´unico piano globale di Dio per la salvezza.“ (J. DUPUIS, Il cristianesimo, S. 21)

[15] Am elaboriertesten liegt diese Theologie sicher in dem in Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer herausgegebenen Werk *Memoria passionis* vor. Vgl. J.B. METZ, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (in Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer), Freiburg i. B. ^{2}2006.

man Metzsche Theologie im Rahmen einer Christologie nennt, doch geschieht dies bewußt: Der Gedanke der ‚memoria passionis' ist ohne Referenz auf das Christusereignis nicht denkbar. Denn das ‚Eingedenken fremden Leides', verbunden mit der Wahrnehmung des Anderen, ist kein ungeschichtliches Transzendental oder eine bloß moralische Forderung, sondern vielmehr Konsequenz des Auftretens des Christus. Und gerade das Standhalten der Fragwürdigkeit des verletzbaren Anderen verfiele nach Metz in bloße Tragik, hätte es nicht den Hoffnungshorizont einer memoria resurrectionis im Hintergrund, ohne diese aber je für sich verrechnen, d.h. auf versichernde Weise nutzbar zu machen. Die Frage von Metz, von ihm selber und von seinem Mitstreiter J. Reikerstorfer[16] als Theodizeefrage bezeichnet, ist die Frage, wem die Geschichte ‚gehört', ob sie im letzten eine theozentrische Wirklichkeit bezeichnet oder nicht. Dabei hat Jesus Christus als Zeuge und Bezeugter zentrale Bedeutung, die sich in der Geschichte manifestiert, weshalb bei Metz stärker vielleicht als in jeder anderen Theologie die Geschichtstheologie (oder -philosophie) in die Nähe der Christologie rückt, sodaß es bei oberflächlicher Betrachtung scheint, als ob zweitere verschwände, obwohl eigentlich das Gegenteil der Fall ist. Eine noch weiterreichende Identifizierung von Geschichte und Christologie nimmt die ‚*schwache*' *Christologie* von *Vattimo* vor[17], die in ihren zentralen Fragestellungen in überraschende Nähe zu Motiven von Dupuis rückt. Hinter Vattimos Beschäftigung mit dem Christentum bzw. dem Christusereignis, die wir wie auch die Positionen zuvor nicht in ihrer inhaltlichen Dimension diskutieren wollen, steht vor allem die Frage, wie sich dieses in der Geschichte (Geistesgeschichte genauso wie politischer Geschichte) sedimentiert hat. Sein Schlüssel ist dabei die Kenosis Gottes in Jesus Christus. Diese eröffnet der Geschichte nicht nur einen Gestus der Freundschaft (man könnte auch sagen einen Blick der Liebe), sondern bezeichnet auch ein inkarnatorisches Geschehen, durch das die Geschichte als Geschichte verbindliche Bedeutung bekommt. Da Christus bei Vattimo die göttlich sanktionierte Relecture und damit Interpretation der Schrift bezeichnet, gilt es fortan, Geschichte permanent im Gestus der Freundschaft zu schreiben und zu reinterpretieren. Im Hintergrund dieser radikal hermeneutischen Auslegung des Christusereignisses steht die Fragestellung von Vattimo, wie und ob das Christusereignis gesellschaftliche Verbindlichkeit

[16] Vgl. J. REIKERSTORFER, Weltfähiger Glaube. Politisch-Theologische Schriften, Münster 2008.

[17] Vgl. v.a. G. VATTIMO, Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa? Milano 1998. Eine sehr schöne theologische Aufnahme der Fragestellungen gibt J. DEIBL, Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo, Frankfurt a. M. u.a. 2008. Im übrigen ist es interessant, daß von französischer Seite J.-L. Nancy zu ähnlichen Überlegungen kommt wie Vattimo. Vgl. J.-L. NANCY, Le Déclosion (Déconstruction du christianisme 1), Paris 2005.

beanspruchen kann, ohne das für eine plurale Gesellschaft konstitutive ‚Außen' zu dominieren. Vattimo geht davon aus, daß das ‚Andere', nicht in die eigene Noetik Integrierbare konstitutive Bedeutung für die Geschichte hat, hält aber insofern an der Bedeutung des Christusereignisses fest, als er darin den Ursprung der Bewußtwerdung des Anderen und dessen Annahme sieht. Damit hebt er sich von Positionen wie jener von Žižek ab, in denen Christus als ‚verschwindender Vermittler' völlig in den Geist der Geschichte, in den das christliche Liebesgebot eingeschrieben ist, aufgeht. Faßt man also die Fragestellungen von Denkern wie Vattimo, Nancy, Žižek (aber auch Metz) u.a. zusammen, so steht im Hintergrund ihrer direkten oder indirekten Bezugnahme auf Christus die Frage nach dem Ereignis und der Tiefenerzählung der europäisch-okzidentalen Kultur, durch welche ein verbindlicher Sinn in die Geschichte eingeschrieben ist. Es handelt sich um die Suche nach dem Ereignis, welches die verbindliche Vorgabe einer radikalen Offenheit für das Andere, Verletzliche, Unverfügbare ist. Damit ergibt sich als Konsequenz dieser Denkrichtung, daß Jesus Christus radikal in den hermeneutischen Horizont der Geschichte aufgeht, wobei allerdings die kritische (in gewisser Hinsicht Christologie/Theologie von Philosophie scheidende) Frage bleibt, ob er darin völlig aufgehen darf. Denn, so die Frage, würde dies nicht dazu führen, daß die Geschichte in ein Labyrinth von Verweisungen implodierte, in dem es keinen allgemein verbindlichen Gestus mehr gäbe? Mit anderen Worten gefragt und hier nicht mehr zu diskutieren: Braucht nicht die radikale Dekonstruktion aller Leitideen und Leiterzählungen einen in ihr nicht aufgehenden ‚Rest', aus dem sie ihr kritisches Unterfangen überhaupt erst beginnen kann?[18]

[18] Wahrscheinlich der erste Philosoph, wenngleich bis heute viel zu wenig beachtet, der auf diese Problematik gestoßen ist, war Hegel im Übergang von seiner Wesenslogik in die Begriffslogik. Während erstere noch ein absolutes Netz an Verweisungen durchdenkt, in dem sich die ‚Substanz' des Wesens manifestiert, zeigt die Begriffslogik über den Übergang der Wechselwirkung auf, daß auch das absolute Netz an Verweisungen auf ein ‚Drittes' verweist, welches weder ‚innerhalb' noch ‚außerhalb' dieses Geschehens zu verorten ist und auch nicht in der Dialektik von Unmittelbarkeit/Vermittlung aufgeht. Die kürzeste Formulierung, die Hegel diesem Übergang in das Dritte des Begriffs (welches sich dann gewissermaßen als das Moment des Einzelnen zeigt) gibt, ist der Satz: „Das Anundfürsichsein ist Gesetztsein." Dieses ‚Dritte' ist auch das tragende Moment dafür, daß der Mensch niemals die Wirklichkeit aus sich erschließen kann und der Gedanke der Totalität immer ein abstrakter bleibt. Daß dies gerade die Verzeihung der Endlichkeit, d.h. der abstrakten Positionen und Positionierungen des Anderen (die in gewisser Hinsicht den kategorischen Imperativ Hegels ausmacht) impliziert, wobei aber auch die Verzeihung nicht der Akt eines überheblichen Ichs sein darf, sondern in einer vorgängigen Entäußerung gründet, hat sehr schön F. Wagner aufgezeigt. Vgl. F. WAGNER, Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Voll-Endung und Umformung, in: Religion und Gott im Denken der Neuzeit, hg. v. A. FRANZ/W.G. JACOBS, Paderborn u.a. 2000, S. 146–183.

5. Dieser Bezug von Christologie und Geschichte vor dem Horizont einer radikalen Geschichtshermeneutik begleitet auch zwei weitere Tendenzen, mit denen ich den Durchgang durch heutige christologische Fragestellungen abschließen will. Zum einen handelt es sich um den Versuch, ‚gegenüber' dem Christus der Geschichte wiederum den historischen Jesus zurückzugewinnen. Die dahinterliegende Frage dieses ‚Third Quest'[19] ist keine naive historische, sehr wohl aber stellt sie den Versuch dar, Jesus Christus dem bloßen Spiel von Interpretationen zu entnehmen und ihn als historisch-konkrete Gestalt zu vermitteln. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Einbindung in das Judentum seiner Zeit, die auf deutschsprachiger Seite die Forschungen von G. Theißen seit vielen Jahrzehnten anleitet und ihren umfassendsten Niederschlag in dem mit A. Merz veröffentlichten Jesusbuch gefunden hat.[20] Auf amerikanischer Seite wurde die groß angelegte Monographie des katholischen Theologen J.P. Meier wirkmächtig[21] und eröffnete in gewisser Hinsicht auf internationaler Ebene ‚The Third Quest'. Insgesamt zeigen diese Forschungen ein äußerst kohärentes Bild von Jesus innerhalb des Judentums, ohne in die Falle von Positivierungen der Jesus-Gestalt zu laufen. Vielmehr eröffnet die Fülle an historisch-archäologischem (und exegetischem) Material neue Fragehorizonte. Man könnte paradoxerweise sagen, daß die Gestalt Jesu vertrauter und fremder zugleich wird, nicht zuletzt deshalb, weil die Welt ‚hinter' Jesus profilierter hervortritt, ohne ihre Widerständigkeit gegenüber einer Integration in unser neuzeitliches Denken zu verlieren. Man wird M. Neri zustimmen müssen, wenn er im Zusammenhang der Ergebnisse des ‚Third Quest' meint: „Gerade die Herausarbeitung des kulturellen und politischen Kontextes verhindert es, die göttliche und theologische Dimension des historischen Ereignisses, welches Jesus ist, zu eliminieren, weil das Göttli-

[19] Diese dritte Suche nach dem historischen Jesus folgt den beiden Nachforschungen, d.h. der liberalen Leben-Jesu-Forschung und der ‚klassischen' historisch-kritischen Exegese, in denen Jesus vor allem in Abhebung zum Judentum verstanden wurde. Dagegen macht gerade ‚The Third Quest' auf die Einbettung Jesu in das Judentum seiner Zeit aufmerksam. Einen schönen Überblick gibt: G. SEGALLA, La narrazione necessaria per una vera storia di Gesù. L´apporto della „terza ricerca", in: La figura di Gesù nella predicazione della chiesa, hg. v. G. ANGELINI u.a., Milano 2005, S. 117–155; M. NERI, La Third Quest sul Gesù storico e la teologia sistematica, in: Rivista di Teologia dell´Evangelizzazione 22 (2007), S. 357–394; vgl. ferner: J.D.G. DUNN, Remembering Jesus. How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way, in: Rivista di Teologia dell´Evangelizzazione 22 (2007), S. 433–456. Auf äußerst fruchtbare Weise werden systematische und exegetische Überlegungen zusammengeführt bei CH. THEOBALD, Jésus n´est pas seul, in: Le cas Jésus-Christ. Exégetes, historiens et théolgiens an confrontation, hg. v. DEMS./P. GILBERT, Paris 2002.

[20] Vgl. G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen 1996.

[21] J.P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (3 Vol), New York u.a. 1991–2001.

che und Theologische das ganze Ambiente der Kultur und Religion der Geschichte des implizierten Gegenstandes durchdrangen."[22] Die Frage, die aus dieser Annäherung an die Jesus-Gestalt rührt, ist also nicht, wie ein nach menschlichen Maßstäben zurechtgerückter Jesus aus den Quellen herausgefiltert werden kann, sondern wie wir uns vor dem Hintergrund unseres Wissenshorizonts einer Welt nähern können, in der das Göttliche nicht herauszufiltern ist, in der wir nicht nur mit dem Glaubenszeugnis einiger Personen, daß ein Gottmensch namens Jesus aufgetreten ist, konfrontiert sind, sondern mit einem kulturellen Selbstverständnis, dem dieser Gottmensch nicht äußerlich ist, sondern in dem er eine (auch nach unseren Maßstäben) völlig kohärente (und damit nicht einfach konstruierbare bzw. rekonstruierbare) Figur darstellt (deshalb nicht konstruierbar, weil diese Figur in ihren kulturellen und noetischen Bezügen einfach zu komplex dafür ist). Dazu kommt, daß uns in den kulturellen Zeugnissen der Schrift bzw. des Judentums (samt seiner hellenistischen Einflüsse) eine Rationalitätsform begegnet, die gegenüber ihrer modernen Tochter eine dreifache Fragestellung hervortreten läßt: erstens nach der Verwandtschaft der Rationalitäten, die schon aus der Genese unserer Wissenskultur aus der biblisch-hellenistischen Welt gegeben ist, zweitens nach der nicht integrierbaren Fremde und drittens nach der Korrekturbedürftigkeit unseres noetischen Weltumgangs.

6. Diese Beobachtung führt schließlich zum letzten Strang, auf den ich kurz eingehen will, nämlich zu einer narrativen Christologie, für die im übrigen mit D. Marguerat[23] ebenfalls ein evangelischer Theologe bahnbrechend ist, die aber auch von bedeutenden katholischen Theologen wie Ch. Theobald aufgenommen wurde.[24] Ihr Anliegen besteht nicht einfach in einer Nacherzählung Jesu, sondern in der Frage, wie die Rationalität, in die sich Gott inkarniert hat, im Rahmen unseres Wissenshorizontes zur Sprache kommen kann, ohne sie zu verkürzen oder einfach zu integrieren. Dabei entdeckt diese Christologie nicht nur verstärkt den gesamten biblischen Kontext, in dem das Jesusereignis zu erzählen ist, sondern auch die narra-

---

[22] „proprio la sua opera di constestualizzazione culturale (e politica) impedische di eliminare il divino e il teologico dall´evento storico che è Gesù, perché il divino e il teologico permeavano allora tutti gli ambienti della cultural e della politica die soggetti implicati nella sua storia." (M. NERI, La Third Quest, S. 374)

[23] Vgl. D. MARGUERAT, Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative, en coll. avec Yvan Bourquin, Paris u.a. 2009.

[24] International weniger bekannt, aber meiner Meinung nach paradigmatisch für eine narrative Christologie sind einige der Veröffentlichungen von R. Vignolo. Vgl. R. VIGNOLO, Personaggi del quattro vangelo. Figura della fede in San Giovanni, Milano 2003; DERS., Raccontare Gesù secondo i quattro vangeli, in: La figura di Gesù nella predicazione della Chiesa, hg. v. G. ANGELINI u.a., Milano 2005, S. 155–197.

tive Struktur innerhalb der Bibel im allgemeinen bzw. der Evangelien im besonderen, die auch deshalb von großer Bedeutung ist, weil sie innerhalb des Evangeliums eine Art und Weise ist, die unhintergehbare Fremde Jesu gerade in SEINER Nähe zur Sprache zu bringen und dazu eine Vermittlung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Geschichte darstellt.

7. Auch wenn in dieser Abhandlung kein umfangreicher Wissenschaftsbericht möglich war, sollte deutlich geworden sein, daß uns viele der heute diskutierten Christologien mit der Frage nach der Geschichte und ihrem inneren Sinn konfrontieren und so Christologie und Geschichtstheologie (bzw. Geschichtsphilosophie) in engste Nähe rücken. Vielleicht ist zu konstatieren, daß heute die transzendentaltheologischen Annäherungen an das Christusereignis in der katholischen Welt durch einen geschichtstheologischen Impetus weitergeschrieben werden. Wohl nicht zuletzt deshalb, weil sehr stark der Eindruck besteht, daß mit (der Erzählbarkeit von) Jesus auch im Rahmen unserer Kultur die Würfel darüber fallen, ob wir von einem Ende des Erzählens (und damit auch einem Ende von Geschichte und Personalität) sprechen müssen oder nicht. Dabei stellt sich aber die drängende Frage, in welchen Kontexten Jesus zur Sprache gebracht werden muß. Worin bestehen heute die großen Anfragen an die Kirche(n), wenn sie ihrer ursprünglichsten und vordringlichsten Aufgabe nachkommen will, nämlich Raum der Schrift und damit auch Wohnstatt Christi zu sein? Welche Hilfen kann sie dabei von der Theologie bekommen? Wenn ‚Europa' und alle Hoffnungen, die damit verbunden sind, tatsächlich in der großen Erzählung der Schrift inklusive ihrer christologischen (Re)lecture (mit) gründen, wird die Theologie die große Aufgabe haben, noetische Barrieren abzubauen, die den Blick auf die Hoffnungsgestalt der Schrift und ihrer christologischen Tiefendimension versperren.

4. Aufgaben und Fragen

Im folgenden sollen vier Aufgabenfelder einer künftigen Christologie bestimmt werden, die allesamt auf je spezifische Weise um die Frage nach dem Sinn der Geschichte kreisen, und zwar in einer Welt, deren immer bestimmenderes Gefühl (zumindest im Okzident) durch die Apokalyptik bezeichnet ist. Konkreter gesagt durch eine Apokalyptik, die nicht gemäß dem biblischen Verständnis den Sinn von Zeit aufdeckt, sondern der Überzeugung ist, daß die Welt am Ende ist.

I. Christologie und Judentum

Namentlich im Zuge des ‚Third Quest' wird die Verortung Jesu im Judentum akzentuiert. Gleiches gilt auch für Paulus und andere neutestamentliche Zeugen. Damit sind wir auf die Notwendigkeit verwiesen, Jesus generell von der Schrift her zu ‚lesen', zumindest, wenn er als der verheißene Messias und die namentliche Konkretion des JHWH-Ereignisses bekannt wird. Vielfach wird diskutiert, warum Paulus keine stärkeren Referenzen auf den ‚historischen' Jesus vornimmt. Mangelnde Kenntnis wird es nicht gewesen sein, weil anzunehmen ist, daß er bei seiner 15tägigen Begegnung mit Petrus viele Informationen über Jesus erhalten hat. Vielmehr sehe ich den Grund darin, daß es für Paulus vollkommen klar war, daß es die Schrift ist, die uns alles Wissenswerte über den Kyrios mitteilt. Dies bedeutet für heutige Christologie, daß sie immer auch zugleich eine ‚Archäologie der Schrift' sein muß. Diese ist in all ihren theologisch zentralen Aussagen (Schöpfung, Tora, Zion, Bund, Rechtfertigung etc.) der Hintergrund jedes Christusverständnisses und muß gleichzeitig in bezug auf unsere gesellschaftliche Situation durchbuchstabiert und übersetzt werden. Was das Gespräch mit dem Judentum betrifft, ist dessen Schriftauslegungstradition auch für ein christologisches Verständnis von nicht zu überschätzendem Wert, da jede geisterfüllte Schriftauslegung implizite Christologie ist. Im besonderen gilt es im Gespräch mit dem Judentum (und auch mit jüdischen Philosophen wie Levinas, Rosenzweig u.a.) die Frage der Messianität (neu) zu bedenken. Wenn der Gott der Bibel, wenn JHWH vor allem Ereignis ist, wenn er gewissermaßen verbal zu verstehen ist, dann bedeutet der Christusname, daß ER und d.h. mit anderen Worten SEINE Basileia sich definitiv ereignet haben, was von seiten des Judentums (mindestens) zwei Fragen aufwirft, die in der Christologie gar nicht ernst genug zu nehmen sind: Erstens stellt sich die Frage, was mit dem durch die Basileia eintretenden ‚Frieden' gemeint ist. Christen dürfen in diesem Zusammenhang niemals vergessen, daß die Juden, sieht man die Welt, wie sie ist, alle Argumente für sich haben, wenn sie noch auf den Messias warten. Nur die Bereitschaft einer radikalen Nachfolge – und d.h. die Bereitschaft der Suspendierung der eigenen Vorbehalte und Rückversicherungen, mit denen wir dem Anderen immer schon begegnet sind –, mit anderen Worten wirkliche Barmherzigkeit als Ausdruck größerer Freiheit seitens der Kirche und je individuell, kann hier eine ‚Antwort' sein, wobei es sich um eine Antwort handelt, die niemals gegenüber dem Juden ‚recht' hat, weil sie nur Zeichen für IHN sein kann und alles in SEINEN Hände ‚weiß'. Im heutigen apokalyptischen Kontext ist die Frage nach dem Messias entscheidend und die Identifizierung dieses messianischen Geschehens mit dem Christusnamen geht einher mit dem Bekenntnis zu einem unermeßlichen Anspruch, wobei die Kunst darin besteht, nicht an diesem Anspruch zu zer-

brechen. Gelingen kann dies nur, wenn jeder Versuch zurückgewiesen wird, das Christusereignis in irgendeiner Weise ‚vereinnahmen', in die eigene Verfügbarkeit ‚integrieren' zu wollen. Die paradoxe Konsequenz davon ist, daß gerade die Namensgebung des Messias, das Bekenntnis, daß Jesus das JHWH-Ereignis ist, diese Form innigster Präsenz Gottes gleichzeitig eine radikalisierte Absenz und eine Radikalisierung SEINER Unverfügbarkeit (theologisch gesprochen: eine Radikalisierung des Bilderverbots) bedeutet, weil ‚sein Name über jeden Namen ist'. Da gerade in diesem Entzug der Namen (und d.h. versicherbarer Bilder) der Logos besteht, bedeutet Christologie eine fundamentale Neukonfiguration unseres noetischen Selbstverständnisses unter In-Kauf-Nahme einer scharfen Frontstellung zur uns heute besetzenden Wissensauffassung. Mit den Worten des jungen Hegel gesprochen bedeutet es den Verzicht auf ‚Positivität' zugunsten eines umfassenderen Zeugnisses (‚Liebe'[25]), welches in der Anerkennung der Unverfügbarkeit des Seins und Gottes besteht.

II. Christologie und Islam

Ein weiterer Kairos der Geschichte, angesichts dessen Christologie konkret werden muß, scheint die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam zu sein.[26] Derzeit wird eine Frage, so weit ich das überblicken kann, kaum gestellt, nämlich die Frage nach der theologischen Bedeutung des Islams für das Christentum. Man könnte natürlich festhalten, daß es eine solche Bedeutung nicht gibt, da für Christen Jesus Christus der Schlußstein der Offenbarung ist. Bleibt man auf dem Boden des Christentums, ist dies tatsächlich eine unverhandelbare Aussage: Es ist gerade die Einmaligkeit des Ereignisses, die zum Verständnis des JHWH-Namens führt. Damit ist zwar ein Ausgangspunkt bezeichnet, innerhalb dessen der Islam für eine Christologie zur Sprache kommen muß, die Frage bleibt aber, ob damit schon alles gesagt ist. Hält man nämlich Gottes Wirken in der Geschichte für ein zentrales Moment christlichen Bekenntnisses, muß Zweifel angebracht sein, ob der Islam wirklich als Zufallsprodukt (oder Schlimmeres) der menschlichen Geschichte abzutun ist. Nimmt man den Islam als theo-

[25] Zur Gegenüberstellung von Liebe und Positivität vgl. v. VF., Entsprechung im Widerspruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel, Münster u.a. 2003.

[26] Damit soll nicht behauptet werden, daß der Buddhismus (und auch der Hinduismus) eine zu vernachlässigende Herausforderung darstellt, aber abgesehen davon, daß sich Christentum und Buddhismus weniger polemisch gegenüberstehen (und vielleicht auch manche Berührungen aufweisen, auf die hier nicht eingegangen werden kann), ist der Islam für das Christentum ein besonderes Skandalon, weil er sich nicht als individueller Heilsweg versteht, sondern als ‚nach' dem Christentum geoffenbart, als dieses aufhebend.

logisches und geschichtliches Moment dagegen ernst, hat dies gravierende Auswirkungen auf unser Zeitverständnis: Denn chronologisch ist der Islam eine Religion ‚nach' dem Christentum, was auch seine große Herausforderung für das Christentum ausmacht, christologisch betrachtet ist er aber ein ‚vorläufiges' Phänomen und zwar in dem Sinne, daß Christus Anfang, Mitte und Ende aller Offenbarung ist, was wiederum bedeutet, daß ein chronologisches Zeitverständnis unzureichend ist. Worin besteht also diese Vorläufigkeit des Islam?[27] Welche Problematik ist es, der gegenüber sich der Islam als Antwort betrachten läßt, und zwar als geschichtsmächtige und damit auch von Gott sanktionierte Antwort? Es ist hier nicht der Ort, auf diese Thematik näher einzugehen, aber vielleicht können ein paar Fragen und Verdachtsmomente akzentuiert werden: Muß nicht der Islam in Zusammenhang mit den Verheißungen an Israel gelesen werden? Wird man, wenigstens als Christ, gerade wenn der Islam in Bezug auf das Christentum vorläufig ist, im Koran christologische Spuren finden müssen? Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem heilsgeschichtlichen Schisma zwischen Judentum und Christentum und dem Auftreten des Islam als Buch- und Gesetzesreligion? Ist also der Islam Konsequenz eines Versagens und steht er damit unter dem Vorbehalt (bzw. unter der Einbeziehung!) der eschatologischen Versöhnung von Christentum und Judentum? Ist er theologisch gesprochen nicht eine Warnung an das Christentum, daß die Transzendenz des Ereignisses niemals unterlaufen, daß also Gottes Inkarnation nicht eine Konfundierung von Schöpfer und Geschöpf zur Folge haben darf? Muß er für das Christentum nicht auch insofern fruchtbar gemacht werden, als er es auf ein uneinholbares ‚Äußeres', ‚Nichtintegrierbares' verweist, welches christliche Liebe und Bereitschaft zur Anerkennung des Anderen vor ganz neue Herausforderungen stellt, die genauso unerhört wie unhintergehbar sind? Schließlich bleibt eine Frage, die letztlich auch die Alternative bezeichnet, vor der unsere Gesellschaft heute steht: Das Christentum ist seinem Selbstverständnis nach eine apokalyptische Religion, eine Religion der Endzeit. Damit sind keine Weltuntergangsszenarien zu assoziieren, sondern zunächst die Tatsache, daß das Christentum um den Abgrund des Bösen weiß, der sich institutionell, individuell, kulturell, religiös, sozial und ökonomisch zum Ausdruck bringt. Diesem Abgrund ist nicht mehr (alleine) mit institutionellen und legistischen Maßnahmen zu begegnen, sondern nur mit einer radikalen Umkehr, einer Entleerung (des Ich), einem vorbehaltlosen Gestus der Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Christ sein heißt das (Mit-)Tragen des Leides der Welt. Dem gegenüber ist der Islam zurückhaltender und zwar sowohl in seiner Einschätzung dem

[27] Selbst die optimistischsten christlichen Missionare werden kaum glauben, daß eine Massenbekehrung von Muslimen zum Christentum stattfindet. Spricht nicht dagegen vieles dafür, dass der Islam solange besteht, solange es Geschichte gibt?

Bösen gegenüber (den Begriff der Erbsünde kennt er nicht) als auch (zumindest in der sunnitischen Variante) gegenüber der Apokalyptik. Mit anderen Worten stellt sich also gerade in der Konfrontation mit dem Islam die Frage, ob der Welt, ob der heutigen Gesellschaft noch mit klar umrissenen Regeln, mit dem ‚Gesetz' zu begegnen ist oder ob dem Exzeß des Bösen, der grenzenlosen Ausweitung menschlichen Herrschaftswillen nicht auch mit einem Exzeß der Hingabe zu antworten ist.

III. Christologie und Naturphilosophie

Eine weitere zentrale Herausforderung stellt das Verhältnis von Natur und Geschichte dar. Konkret geht es darum, wie angesichts kosmologischer Größen in Zeit und Raum menschliche Geschichte im allgemeinen und Heilsgeschichte im besonderen zu denken ist. Ist der Mensch (und damit Jesus Christus) ein Zufallsprodukt der Evolution oder kommt ihm eine Bedeutung zu, die sich nicht in naturwissenschaftlichen Kategorien beschreiben läßt? Schärfer formuliert wird die Frage lauten, ob die Zeit des Menschen (und die Zeit Christi) ein verschwindendes Moment innerhalb des Zeitflusses der Natur darstellt oder ob umgekehrt die Naturzeit Moment einer Geschichtszeit ist, die ihr Zentrum in Jesus von Nazareth hat. Eng damit zusammen hängt auch die Frage, wie Ewigkeit zu denken ist, da offensichtlich, sollte tatsächlich die Naturzeit das Wesen der Zeit bezeichnen, damit kein sinnvoller Begriff zu verbinden ist. Die Herausforderung verschärft sich noch einmal, wenn man sich vor Augen hält, daß die platonische Trennung von Zeit und Ewigkeit nicht nur wenig biblisch und heute kaum mehr verständlich ist (eine zeitenthobene Ewigkeit als ‚nunc stans' wäre eher die Hölle), sondern v.a. der Tatsache nicht gerecht werden kann, daß Gott, insofern ER Ereignis ist, selber zeitlich-verbal zu verstehen ist.[28] Angesichts dieser Problematiken wird es nicht zureichen zu sagen, daß es auf der einen Seite die Naturwissenschaften (Kosmologie, Evolutionsbiologie etc.) gibt und auf der anderen Seite – gewissermaßen für die Sinnfrage – die Theologie. Diese und mit ihr die Christologie würden verschwinden. Vielmehr verweist uns gerade die Christologie auf die Notwendigkeit einer neuen Vermittlung von Natur und Geschichte, von Zeit und Ewigkeit, von Schöpfung und Erlösung. Wenn sie gelänge, was angesichts der Denkanstöße, die uns zu dieser Frage seitens Leibniz', Kants und des deutschen Idealismus gegeben sind, nicht unmöglich scheint, hätte dies große Konse-

[28] Damit soll keineswegs gesagt werden, daß Gott ‚in' der Zeit ist, denn diese würde damit zu einer außergöttlichen und übergöttlichen Macht. Vielmehr kommt alles darauf an, Gott selber als Eröffnung der Zeit zu denken. Vgl. zu der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit, aber auch zu einem Zeitbegriff, welcher den chronologischen Zeitbegriff aufhebt und Naturzeit und Geschichtszeit zu vermitteln sucht: VF., Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluß an Hegel und Schelling, Paderborn 2008.

quenzen für die Sicht der Natur, die wieder als Moment des Geistes durchzubuchstabieren wäre und nicht auf bloß funktionale Bedeutung reduziert bliebe. Und die Geschichte wäre damit weder ein bloßes Durchgangsstadium für eine zeitferne Ewigkeit noch Durchgangsstadium bis zum endgültigen entropischen Ende aller Mannigfaltigkeit, sondern Ort der Gottesoffenbarung und menschlicher Entsprechung.

IV. Christentum und Gesellschaft

Wenn die Geschichte der Ort ist, an dem sich jede Christologie zu konkretisieren hat, wird das Verhältnis von Theologie/Christologie und Sozialwissenschaften neu zu denken sein. Es wird darum gehen, gerade aus dem Instrumentarium der Schrift eine umfassende Gesellschafts-, Wissens- und Vernunftkritik durchzuführen. So gesehen darf die Christologie nie auf einen binnenkirchlichen oder binnentheologischen Bereich beschränkt bleiben, sondern muß sich als kritische Kraft in der Geschichte erweisen. Dabei stellt sich die Frage, ob nicht in einer Zeit, die sich ‚am Ende' versteht, der Apokalyptik eine ganz besondere Bedeutung zukommt. Auch die Logos-Theologie, Christus als fleischgewordener Bund, die Bedeutung der Auferstehung, die Kategorie der Anamnesis und vieles andere wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. Auch das Phänomen der Säkularisierung ist neu zu lesen: Sie bezeichnet nicht einen Endpunkt der Geschichte und die Unmöglichkeit, theologische Kategorien für eine Geschichtsdeutung bereitzustellen – eine solche Einschätzung verbietet sich in einer Welt vor dem Zusammenbruch (nicht zuletzt ausgelöst durch den Exzeß einer sich als grenzenlos setzenden menschlichen Freiheit), in der nur mehr ‚ein Gott retten kann' –, sie muß vielmehr in ihrer Bedeutung für die Theologie neu gewürdigt werden, da sie heute den großen Einspruch gegenüber einer Bemächtigung Gottes (und des Heiligen) darstellt. Autonomie nicht als Selbstbemächtigung verstanden bzw. Geschichte, die ihre Sinnhorizonte als Gabe empfangen kann und nicht den traurigen Versuch von Sinnkonstruktion unternimmt, lebt vom theonomen Horizont und Theo-Logie, die nicht in infantile Verantwortungslosigkeit oder autoritäre Machtansprüche zurückfallen will, lebt aus der Säkularisierung. Dem wird jede Christologie Rechnung tragen müssen, insofern in ihr immer Theologie und Humanwissenschaft (und vermittelt dadurch auch Naturwissenschaften) zusammenzudenken sind. Nur in dieser Synthese von Christologie/Bibelwissenschaften und Sozial- und Geschichtswissenschaften/Philosophie läßt sich die Vision einer kommenden Welt gesellschaftlich konkretisieren – mit Hilfe von Christus.

5. Plädoyer für eine Christologie als gesellschaftliche und geschichtstheologische Denkform

Der Vortrag über Stand und Ausstand der Christologie sollte als Plädoyer für eine Christologie als gesellschaftliche und geschichtstheologische Denkform verstanden sein, getragen von der Überzeugung, daß eine Christologie, die in einem ahistorischen Gestus von der Gesellschaft und ihren Herausforderungen abstrahiert, zu einem intellektuellen Selbstgenuß herabsinkt. Letztlich besteht die große, im übrigen von Falk Wagner vorbildlich erkannte Aufgabe darin, in einer neuen Denkbewegung Geschichte und Gesellschaft geistig zu durchdringen und letztere kritisch zu begleiten – inspiriert und begleitet vom Christusereignis, welches sich wie ein Bogen über die ganze Schrift spannt.[29]

[29] Sehr schön arbeitet dies R. Vignolo an Hand des Mt-Evangeliums und des Joh-Evangeliums heraus: Mt spannt durch seine Referenzen am Beginn (Genealogie Abrahams: Mt 1,1–17) und Schluß (Sendungsauftrag: Mt 28,16–20) des Evangeliums auf Beginn und Schluß (2 Chr 36,22–23) des Tenachs den Bogen über die ganze Schrift; Joh über die ganze Tora (Joh 1 verweist auf Gen 1; Joh 20,30–31 auf Dtn 34). Vgl. dazu R. VIGNOLO, Raccontare Gesù, S. 183.

II. Die Debatte um den historischen Jesus und die dogmatische Christologie

Jens Schröter

Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie

1. Merkmale der gegenwärtigen Jesusforschung

In den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts ist die historisch-kritische Jesusforschung in eine neue Phase eingetreten, die von den daran beteiligten Forschern bald als ‚Third Quest of the historical Jesus' bezeichnet wurde.[1] Mit dieser Selbstbezeichnung wurde zum Ausdruck gebracht, daß die Frage nach dem historischen Jesus in einer neuen Weise gegenüber der vorangegangen, vor allem von Rudolf Bultmann und seinen Schülern bestimmten Phase gestellt und beantwortet werden sollte. An Bultmann und der in Auseinandersetzung mit ihm durch Ernst Käsemann inaugurierten sog. ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus' kritisierten die Vertreter der ‚Third Quest' dabei vor allem die Dominanz theologischer und philosophischer Aspekte. Klassische Problemstellungen der historisch-kritischen Jesusforschung wie etwa das Verhältnis des Wirkens Jesu zur Entstehung der urchristlichen Glaubensüberzeugungen oder die Vereinbarkeit seines Wirkens mit der christologischen Bekenntnisbildung sollten dagegen nunmehr zugunsten ‚rein historischer' Untersuchungen des Wirkens Jesu in den Hintergrund treten.

Programmatisch zum Ausdruck kommt dieser Ansatz in dem ‚Prologue' des Jesusbuches von John Dominic Crossan, der ersten umfassenden Jesusdarstellung innerhalb der ‚Third Quest'. Crossan beginnt seine Ausführungen mit den signifikanten Sätzen: „Historical Jesus research is becoming something of a scholarly bad joke. There were always historians who said it could not be done because of historical problems. There were always theologians who said it should not be done because of theological objections. And there were always scholars who said the former when they meant the latter."[2]

Eine für die Neuorientierung der Jesusforschung nicht minder charakteristische Formulierung findet sich bei dem kanadischen Forscher Craig Ev-

[1] Der Ausdruck wurde zuerst von TOM WRIGHT verwendet. Vgl. DERS./S. NEILL, The Interpretation of the New Testament 1861–1986, Oxford [2]1988, S. 379.

[2] J.D. CROSSAN, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991, S. xxvii.

ans. Er schreibt in seinem 1995 erschienen Buch *Jesus and his Contemporaries*: „Unlike earlier quests, the Third Quest is not driven by theological-historical concerns. There has been a shift away from a philosophical orientation to a historical orientation.“[3]

Beide Zitate lassen erkennen, daß die ‚Third Quest‘ in ihren Anfängen mit dem programmatischen Anspruch aufgetreten ist, philosophische bzw. theologische Fragen durch eine ‚rein historische‘ Orientierung am Quellenbefund zu ersetzen. Etlichen Publikationen aus den Anfängen der ‚Third Quest‘, die in der Regel aus dem nordamerikanischen Bereich stammen und in den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts verfaßt wurden, kann deshalb ein geradezu *anti-christologisches* Interesse attestiert werden. Die entsprechenden Arbeiten sind dezidiert *nicht* daran interessiert, die Verbindung zwischen Jesus und den frühchristlichen Glaubensaussagen oder den Bekenntnissen der Alten Kirche in den Blick zu nehmen, sondern wollen stattdessen unabhängig von derartigen theologiegeschichtlichen Fragestellungen untersuchen, welches Bild des Wirkens und Geschicks Jesu sich auf der Grundlage der vorhandenen Quellen rekonstruieren läßt.[4] Dahinter steht zum einen der Verdacht, theologische und philosophische Prämissen würden ein auf unbefangener Quellenanalyse beruhendes Bild Jesu verfälschen und bestimmten theologischen Interessen dienstbar machen. Zum anderen kommt darin die Vermutung zum Ausdruck, historische Forschung käme ohne derartige Prämissen aus und könne mit Hilfe der zur Verfügung stehenden Quellen zur historischen Wirklichkeit selber vorstoßen. Damit ordnen sich diese Ansätze in eine bestimmte Richtung der neuzeitlichen Jesusforschung ein, die den ‚historischen Jesus‘ *gegen* den ‚Christus des Glaubens‘ ins Feld führt. Auf diese Konstellation und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen ist an späterer Stelle zurückzukommen. Dabei wird sich zeigen, daß die diesbezüglich zu konstatierenden epistemologischen und geschichtshermeneutischen Defizite keineswegs für die gegenwärtige Jesusforschung *insgesamt* kennzeichnend sind. Umso wichtiger ist eine differenzierte Wahrnehmung der in sich durchaus disparaten aktuellen Diskussion über den historischen Jesus.

Charakteristisch für die ‚Third Quest‘ ist vor dem genannten Hintergrund das Interesse an einer historischen Vertiefung der Jesusforschung durch die intensive Einbeziehung eines breiten Quellenspektrums. Waren

[3] C.A. EVANS, Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies, AGJU XXV, Leiden u.a. 1995, S. 10f.

[4] Vgl. dazu den Überblick über einige charakteristische Entwürfe der ‚Third Quest‘ bei D.S. DU TOIT, Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts, in: Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, hg. v. U.H.J. KÖRTNER, Neukirchen-Vluyn 2002, S. 91–134.

die Jesusbücher der vorangegangenen Phase durch die nahezu ausschließliche Konzentration auf die synoptischen Evangelien gekennzeichnet, auf deren Grundlage Weg und Wirken Jesu nachgezeichnet wurden,[5] so spielt in neueren Darstellungen die Beschreibung des historischen Kontextes seines Auftretens eine maßgebliche Rolle. Die Ausweitung der Quellenbasis besteht dabei in der Einbeziehung apokrypher Schriften wie etwa des Thomas-, des Petrus- oder des Mariaevangeliums,[6] jüdischer Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit[7] sowie archäologischer Funde aus Galiläa und Judäa.[8] Mit der Berücksichtigung dieses vielfältigen Quellenmaterials verbindet sich dabei die Erwartung, auf einer solchen Grundlage werde sich ein deutlicheres Bild des historischen Jesus zeichnen lassen, als dies zuvor möglich war. Diesem Ansatz liegt demnach die epistemologische Prämisse zugrunde, das Defizit eines von bestimmten theologischen Interessen geleiteten Zugangs zu Jesus lasse sich mit Hilfe einer deutlich erweiterten Quellengrundlage beheben.

Ist die Herausarbeitung des politischen, kulturellen und sozialen Kontextes Jesu somit ein wichtiges Merkmal der aktuellen Jesusforschung, so sind in der konkreten Durchführung signifikante Unterschiede zu konstatieren. Crossan etwa geht in seiner Darstellung von vermeintlich allgemeinen Strukturen der Mittelmeerwelt aus, die einer Rekonstruktion des Wirkens Jesu zugrunde zu legen seien. Als grundlegend für die soziale Welt des antiken Mittelmeerraums betrachtet er dabei das im Gegenüber von „Patron" und „Client" zum Ausdruck kommende „Reich der Mittler" („Brokered Empire") und deutet die Wirksamkeit Jesu als radikale Infrage-

---

[5] Dies ist etwa in den Jesusbüchern von R. BULTMANN (zuerst 1926) und G. BORNKAMM (zuerst 1956) der Fall. In beiden Entwürfen geht es zudem vor allem um die Botschaft Jesu (bei Bultmann heißt dies ‚Jesu Verkündigung'), wogegen die historische Kontextualisierung seines Wirkens nur eine untergeordnete Rolle spielt.

[6] Programmatisch geschieht dies bei J.D. CROSSAN, The Historical Jesus. Eine maßgebliche Rolle hat in der neueren Jesusforschung vor allem das Thomasevangelium gespielt, in dem man authentische Jesusworte zu finden meinte und das sogar als ‚fünftes Evangelium' einen ‚quasi-kanonischen' Rang erhielt. Dies kommt etwa in dem plakativen Titel *The Five Gospels* mit der bezeichnenden Präzisierung *What did Jesus really say?* zum Ausdrucks, unter dem das Jesus Seminar der SBL seine auf Abstimmungen der Teilnehmer basierenden Auffassungen über die in den Evangelien überlieferten Worte Jesu publizierte (hg. von R.W. FUNK/R.W. HOOVER/JESUS SEMINAR, New York u.a. 1993).

[7] Vgl. E.P. SANDERS, Jesus and Judaism, London [3]1991; DERS., The Historical Figure of Jesus, London/New York 1993; B. CHILTON/C.A. EVANS, Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration, AGJU XXXIX, Leiden u.a. 1997. Zu verweisen ist jetzt zudem auf die umfangreiche Darstellung von M. HENGEL/A.-M. SCHWEMER, Jesus und das Judentum, Geschichte des frühen Christentums I, Tübingen 2007.

[8] Vgl. J.L. REED/J.D. CROSSAN, Excavating Jesus. Beneath the Stones, Behind the Texts, San Francisco 2001; Jesus and Archaeology, hg. v. J.H. CHARLESWORTH, Grand Rapids (MI.)/Cambridge (U.K.) 2006.

stellung dieser Struktur durch das von ihm verkündigte und praktizierte Reich Gottes als eines „Reichs *ohne* Mittler" („Unbrokered Empire"). Der Ansatz ist demnach an übergreifenden Strukturen orientiert, die Crossan zufolge für die gesamte antike Mittelmeerwelt vorauszusetzen seien. Er hat zudem einen deutlich soziologisch-politischen Schwerpunkt und sieht das Spezifikum des Auftretens Jesu in einem Gegenentwurf zu den bestehenden politischen Verhältnissen.[9]

Andere Darstellungen legen dagegen in kritischer Abgrenzung von einem solchen Vorgehen einer Rekonstruktion des Wirkens Jesu die spezifischen Konstellationen Galiläas in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts zugrunde.[10] Dies folgt der Einsicht, daß die Verhältnisse in den einzelnen Regionen des Römischen Reiches unterschiedlich waren, für das Wirken Jesu demzufolge diejenigen Bedingungen vorauszusetzen sind, die sich für die Orte und Regionen seines Auftretens tatsächlich erheben lassen. Dadurch rückt das palästinische, genauer: das galiläische Judentum ins Blickfeld und damit zugleich die Geschichte Galiläas zur Zeit Jesu. Dieses Vorgehen findet sich exemplarisch bei Sean Freyne, der sich in zahlreichen Arbeiten mit dem antiken Galiläa befaßt und auf dieser Basis 2004 eine Jesusdarstellung vorgelegt hat.[11]

Auch im Blick auf die für die Wirksamkeit Jesu maßgeblichen Quellen – Apokryphen, jüdisch-hellenistische Schriften, archäologische Quellen – sind unterschiedliche Einschätzungen zu konstatieren. So wird die etwa noch von Crossan mit sehr gewagten Hypothesen verbundene Hochschätzung apokrypher Schriften als Quellen alter, von den neutestamentlichen Evangelien unabhängiger Überlieferungen, heute kaum noch vertreten. Stattdessen geht die Mehrzahl der Forscher davon aus, daß diese Texte später als die ins Neue Testament gelangten entstanden sind und demzufolge Entwicklungen des zweiten und dritten Jahrhunderts widerspiegeln. Die apokryphen Schriften überliefern zudem keinen eigenen historischen

---

[9] In vergleichbarer Weise sehen auch M.J. BORG, Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus, New York/Toronto 1983; R.A. HORSLEY, Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine, San Francisco 1987 sowie M. EBNER, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, SBS 196, Stuttgart ^{2}2004 (Nachdruck 2007), einen wesentlichen Akzent des Auftretens Jesu in der Kritik an den sozialen und politischen Verhältnissen seiner Zeit.

[10] Vgl. etwa J.L. REED, Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence, Harrisburg 2000; M.A. CHANCEY, Greco-Roman Culture and Galilee of Jesus, MSSNTS 134, Cambridge 2005.

[11] S. FREYNE, Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story, London/New York 2004. Vgl. bereits DERS., Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations, Philadelphia 1988; DERS., Galilee and Gospel. Collected Essays, WUNT 125, Tübingen 2000 sowie grundlegend zur Geschichte Galiläas: DERS., Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. A Study of Second Temple Judaism, Wilmington/Notre Dame 1980.

oder biographischen Kontext für das Wirken Jesu, sondern setzen die neutestamentlichen Evangelien voraus und erweitern deren Erzählungen an spezifischen Stellen, etwa durch Dialoge des Auferstandenen mit seinen Jüngerinnen und Jüngern oder anderweitige legendarische Ausschmückungen.[12]

Die jüdischen Texte sind naturgemäß nur indirekte Quellen für das Wirken Jesu. Sie können dazu dienen, ein genaueres Bild des Judentums zu vermitteln, in das auch das Auftreten Jesu einzuordnen ist. Dabei tritt zutage, daß das antike Judentum durch vielfältige Strömungen gekennzeichnet war, die sich etwa in den Qumrantexten, apokalyptischen und weisheitlichen Schriften, der Religionsphilosophie Philos oder historiographischen Texte wie etwa den Geschichtsdarstellungen des Flavius Josephus oder den fragmentarisch erhaltenen Schriften weiterer hellenistisch-jüdischer Historiker niedergeschlagen haben. Für die Jesusüberlieferung sind dabei vor allem die apokalyptischen und weisheitlichen Aspekte von Interesse, die sich in vergleichbarer Weise auch in den Evangelien finden. Darüber hinaus ist auf die Informationen über Galiläa und Judäa zu achten, die sich vor allem den Schilderungen des Josephus entnehmen lassen. Schließlich sind die sowohl in den Evangelien als auch bei Josephus erwähnten Pharisäer und Sadduzäer von Bedeutung, die im Umkreis des Wirkens Jesu eine Rolle gespielt haben und mit denen sich Jesus verschiedentlich auseinandersetzt.[13]

Die Einbeziehung der jüdischen Schriften hat zu einem deutlich differenzierteren Bild des Judentums zur Zeit Jesu geführt, als dies in der älteren Forschung der Fall war. So lassen sich etwa die Pharisäer als eine Gruppierung beschreiben, die sich in intensiver Weise um die Ausrichtung am jüdischen Gesetz im Alltag bemühte und großen Einfluß im jüdischen Volk besaß. Die in den Evangelien geschilderten Auseinandersetzungen Jesu mit den Pharisäern lassen sich vor diesem Hintergrund als Autoritätskonflikte und Kontroversen um die angemessene Gesetzesauslegung interpretieren. Strittig dürften dabei vor allem die von Jesus beanspruchte Autorität sowie seine Auffassung einer ‚integrierenden Reinheit' gewesen sein, die auch auf Außenstehende – Sünder, Zöllner und sogar Heiden – auszustrahlen vermochte. Waren die Pharisäer auf eine nach außen zu bewahrende Reinheit orientiert, so vertrat Jesus offenbar die Vorstellung einer offenen Reinheit, für die der Eintritt in die durch ihn begründete Ge-

[12] Als neuerer Überblick über die apokryphen Evangelien ist hilfreich: H.-J. KLAUCK, Apokryphe Evangelien. Eine Einführung, Stuttgart ^{2}2005. Vgl. auch U.-K. PLISCH, Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums, Brennpunkt Bibel 3, Stuttgart 2006.

[13] Vgl. etwa J.P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Volume three: Companions and Competitors, ABRL, New York u.a. 2001.

meinschaft die entscheidende Bedingung war.[14] Die weisheitlichen und apokalyptischen Texte des Judentums lassen erkennen, daß Jesu Verkündigung vom anbrechenden Gottesreich den Charakter einer eschatologischen Belehrung hatte, angesichts des nahen Gerichtes Gottes seinem Umkehrruf und seiner Einladung zum Eintritt in die Gottesherrschaft Folge zu leisten.[15]

Die Einbeziehung der jüdischen Texte führt somit zu einer differenzierten Beurteilung der Stellung Jesu innerhalb des Judentums seiner Zeit und seiner Region. Eine Kontrastierung, die sich in früheren Forschungsphasen in negativen Epitheta wie ‚Werk- oder Gesetzesreligion' oder in der Rede von der ‚Überwindung jüdischer Kasuistik' niedergeschlagen hatte, ist dagegen in der gegenwärtigen Jesusforschung nicht mehr anzutreffen. Stattdessen ist es ein weiteres Merkmal der aktuellen Forschung, Jesus *innerhalb* des Judentums seiner Zeit zu verstehen. Das zeigt sich bereits im Titel zahlreicher Jesusbücher aus den letzten Jahren, wie etwa *A Marginal Jew* (John P. Meier),[16] *Jesus within Judaism* (James H. Charlesworth),[17] *Jesus, a Jewish Galilean* (Sean Freyne)[18] usw. Dadurch tritt zum einen der maßgebliche Kontroverspunkt zwischen Jesus und anderen Vertretern des Judentums prägnant hervor, der seine Ursache in Jesu Selbstverständnis besitzen dürfte, Repräsentant der durch sein Wirken anbrechenden Gottesherrschaft zu sein.[19] Zum anderen werden Karikaturen und Klischees vermieden, die sich nicht einer Analyse der Quellen des antiken Judentums verdanken, sondern auf in bestimmten theologiegeschichtlichen Konstellationen entstandenen Oppositionen wie ‚Gesetz und Evangelium' oder ‚Gnade versus Werke' gründen und von dorther unreflektiert auf das antike Judentum projiziert worden sind.

---

[14] Die Bedeutung der Reinheitsthematik wird in etlichen Beiträgen des Bandes von B. CHILTON/C.A. EVANS, Jesus in Context, herausgestellt. Vgl. darin besonders: B. CHILTON, A Generative Exegesis of Mark 7:1–23, S. 297–317; C.A. EVANS, „Who touched me?" Jesus and the Ritually Impure, S. 353–376.

[15] Diese Perspektive kommt vor allem in der Darstellung von J. BECKER zum Tragen: Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996.

[16] Erschienen sind bisher drei Bände mit den Untertiteln ‚The Roots of the Problem and the Person', New York u.a. 1991; ‚Mentor, Message, and Miracles', 1994 sowie ‚Companions and Competitors', 2001.

[17] J.H. CHARLESWORTH, Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries, London ^{2}1990.

[18] Vgl. Anm. 11.

[19] Vgl. M. WOLTER, ‚Gericht' und ‚Heil' bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer, in: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. VF./R. BRUCKER, BZNW 114, Berlin/New York 2002, S. 355–392; jetzt auch in: DERS., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas, WUNT 236, Tübingen 2009, S. 31–63.

Die archäologischen Zeugnisse sind ebenfalls indirekter Natur. Hinzuweisen ist diesbezüglich insbesondere auf die archäologische Erforschung Galiläas, die inzwischen zu beachtlichen Ergebnissen geführt hat.[20] Die seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durchgeführten Grabungen haben dabei gezeigt, daß Galiläa eine infolge der makkabäischen Eroberungen maßgeblich jüdisch geprägte Region war, in der pagane Einflüsse kaum in nennenswerten Umfang festzustellen sind. Von einem ‚heidnischen Galiläa', wie es in früheren Forschungsphasen gelegentlich propagiert worden war, kann deshalb keine Rede sein.[21] Selbst die beiden galiläischen Städte Sepphoris und Tiberias erscheinen im Vergleich mit Städten in nicht-jüdischen Regionen als deutlich weniger von hellenistisch-römischen Einflüssen geprägt.[22] Gleichzeitig ist Galiläa offenbar eine Region mit vielfältigen wirtschaftlichen Beziehungen zu den umliegenden Gebieten gewesen. Darauf weist etwa in der Küstenregion und auch an anderen Orten außerhalb Galiläas gefundene Keramik aus Obergaliläa hin, aber auch andere Waren wie Fisch oder Öl sind aus Galiläa in die umgebenden Regionen exportiert worden.[23]

Des weiteren konnte die Regierungszeit des Herodes Antipas, in die auch die Wirksamkeit Jesu fällt, durch historische Forschungen präziser beschrieben werden.[24] Wichtig ist zunächst, daß Galiläa zur Zeit des Antipas und Jesu nicht von römischen Truppen besetzt war. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied zu Judäa, das seit der Absetzung des Archelaus im Jahr 6 unter direkter römischer Verwaltung stand und von einem Präfekten regiert wurde. Antipas selbst hat in Galiläa eine in ökonomischer Hinsicht offenbar erfolgreiche Politik betrieben, für die der Wiederaufbau des um 4 v. Chr. zerstörten Sepphoris sowie die Neugründung von Tiberias als neuer Residenz am See Gennesaret gut 20 Jahre später exemplarisch stehen. Dabei respektierte er die jüdische Prägung des von ihm regierten Gebietes, wie etwa die in seiner Regierungszeit geprägten Münzen belegen.[25]

---

[20] Vgl. jüngst: Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition, hg. v. J. ZANGENBERG/H.W. ATTRIDGE/D.B. MARTIN, WUNT 210, Tübingen 2007; Jesus und die Archäologie Galiläas, hg. v. C. CLAUSSEN/J. FREY, BThSt 87, Neukirchen-Vluyn 2008.

[21] Vgl. M.A. CHANCEY, The Myth of a Gentile Galilee, MSSNTS 118, Cambridge 2002.

[22] Vgl. J.L. REED, Archaeology, S. 62–99.

[23] Vgl. S. FREYNE, Herodian Economics in Galilee, in: DERS., Galilee and Gospel, S. 86–113; D.E. EDWARDS, Identity and Social Location in Roman Galilean Villages, in: Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee, S. 357–374.

[24] Grundlegend jetzt M.H. JENSEN, Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee, WUNT II.215, Tübingen 2006.

[25] Vgl. a.a.O., S. 187–217, sowie seine Beiträge in den beiden Anm. 20 genannten Bänden.

Auf diesen findet sich kein Kaiserbild oder dasjenige eines anderen Herrschers. Vielmehr verwendete Antipas zumeist jüdische Symbole wie eine Dattelpalme oder das Schilf, das von Gerd Theißen in einem bekannten Aufsatz mit dem Jesuswort vom im Wind schwankenden Schilfrohr aus Mt 11,7/Lk 7,18 in Verbindung gebracht worden war.[26]

Im Blick auf die Wirksamkeit Jesu ergibt sich aus diesem Befund, daß er aus einer jüdisch geprägten Region stammte und in dieser auch sein öffentliches Auftreten begann. Eine programmatische Öffnung seines Wirkens für Heiden läßt sich dagegen weder von seinem historischen Umfeld noch von der ältesten Jesusüberlieferung her wahrscheinlich machen. Vielmehr war die Wirksamkeit Jesu offensichtlich auf die Erneuerung Israels gerichtet, wogegen der Überschritt zur Heidenmission eine erst nachösterliche Entwicklung darstellt. Auch eine sozialrevolutionäre Ausrichtung des Wirkens Jesu – etwa als Protest gegen Armut und Unterdrückung – ist angesichts der für Galiläa vorauszusetzenden Verhältnisse als unwahrscheinlich zu bezeichnen. Das Galiläa zur Zeit von Antipas und Jesus bietet kaum Anhaltspunkte dafür, sein Auftreten in dieser Weise zu profilieren, und auch hier lassen sich in der Jesusüberlieferung selbst durchaus andere Akzente wahrnehmen.[27]

Insgesamt läßt sich vor diesem Hintergrund zunächst Folgendes festhalten: Die neuere Jesusforschung ist durch eine deutliche Hinwendung zu denjenigen Quellen gekennzeichnet, die Aufschluß über den historischen Kontext Jesu liefern. Damit ist zugleich die Grundlage dafür gelegt, seine Wirksamkeit in diesen Kontext einzuzeichnen. Das Wirken Jesu als eines galiläischen Juden der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts muß demnach angesichts der konkreten Verhältnisse plausibel gemacht werden, die sich für diese Region und diese Zeit erheben lassen. Die Rekonstruktion dieser kulturellen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen spielt in den der ‚Third Quest' zuzurechnenden Darstellungen eine maßgebliche Rolle. Dahinter sollte eine vor den Quellen verantwortete Darstellung Jesu nicht mehr zurückfallen. Mit diesem Ergebnis wende ich mich im nächsten Teil einer Einzeichnung der ‚Third Quest' in den weiteren Horizont der neuzeitlichen Jesusforschung zu.

---

[26] Das ‚schwankende Rohr' (Mt 11,7) und die Gründungsmünzen von Tiberias, in: DERS., Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg (CH)/Göttingen ^{2}1992, S. 26–44.

[27] Das Klischee eines von sozialen Spannungen und revolutionärer Stimmung geprägten Galiläa wurde von K.-H. OSTMEYER zu Recht kritisiert. Vgl. DERS., Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu, ZNW 96 (2005), S. 147–170.

2. Forschungsgeschichtliche Einordnung der ‚Third Quest'

Vor dem so umrissenen Hintergrund soll im folgenden danach gefragt werden, wie sich die aktuelle Jesusforschung in dasjenige Paradigma einzeichnen läßt, welches die neuzeitliche Diskussion um den ‚historischen Jesus' seit ihren Anfängen bestimmt. Dieses läßt sich mit den von Martin Kähler im Titel seines berühmten Vortrags verwendeten Ausdrücken ‚historischer Jesus' und ‚biblischer Christus' oder auch ‚kerygmatischer Christus' charakterisieren.[28] In der systematisch-theologischen Diskussion begegnet es mitunter als Gegenüber von ‚Christologie von unten' versus ‚Christologie von oben'. Damit wird die Frage der neuzeitlichen Jesusforschung auf eine systematisch-theologische Ebene transformiert und taucht hier als Grundproblem der neuzeitlichen Christologie wieder auf – als die Frage nämlich, wie die historische Person Jesus von Nazareth und der Glaube an ihn als den von Gott gesandten, vom Tod auferweckten und zu Gott erhöhten Retter zueinander ins Verhältnis zu setzen sind.[29]

Bekanntlich begegnet diese Konstellation der Sache, noch nicht den Begriffen nach zum ersten Mal bei Hermann Samuel Reimarus, der die Lehre Jesu von derjenigen der Apostel unterschied und es als einen „gemeinen Irrthum der Christen" betrachtete, beides miteinander vermischt zu haben.[30] Reimarus bestimmte das Verhältnis von Lehre Jesu und urchristlicher Glaubenslehre also als Gegensatz und beurteilte die Verkündigung Jesu als „moralische Lehren und Lebens-Pflichten, die den Menschen innerlich und von ganzem Herzen bessern sollen",[31] wogegen das neue Glaubenssystem der Apostel „erdichtet und falsch" sei.[32] Bei Reimarus begegnet also eine Position, die die Rekonstruktion der Lehre Jesu in ihrem Gegensatz zu den Glaubenssätzen der christlichen Dogmatik nicht nur für prinzipiell möglich hält, sondern sie sogar als Voraussetzung für einen adäquaten Zugang zu seinem Wirken betrachtet. Diese Position wurde seither in der historisch-kritischen Jesusforschung immer wieder vertreten.

---

[28] M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, Leipzig ^{2}1928 (zuerst 1892). Diese Gegenüberstellung begegnet auch im von H. RISTOW und K. MATTHIAE herausgegebenen Band: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1960.

[29] Einen Überblick über einige aktuelle Darstellungen aus katholischer Perspektive, in denen diese Konstellation deutlich wird, gibt J.-H. TÜCK, Rabbi, Vorbild, Gottes Sohn. Aktuelle Tendenzen der Christologie, Herder-Korrespondenz 62/7 (2008), S. 369–373.

[30] H.S. REIMARUS, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, auszugsweise abgedruckt in: Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten, hg. v. M. BAUMOTTE, Gütersloh 1984, S. 12–21.

[31] A.a.O., S. 16.

[32] A.a.O., S. 17.

Ihr Kennzeichen ist es, die Vernunft zum Maßstab einer Rekonstruktion des Auftretens Jesu zu machen und dabei die Glaubenssätze sowohl des Neuen Testaments als auch der frühchristlichen Dogmatik als spätere Verfälschung der historischen Ursprünge zu beurteilen. Bei Reimarus wird das bereits im Titel seiner Abhandlung *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* deutlich. In neueren Entwürfen wird in analoger Weise etwa darauf verwiesen, die Vorstellung einer stellvertretenden Schuldübernahme oder der Glaube an eine leibliche Auferstehung seien durch die Philosophie der Aufklärung obsolet geworden und dem modernen, ‚vernünftigen' Menschen deshalb nicht mehr zugänglich.[33] Auch die oben skizzierte Neuaufnahme der Frage nach dem historischen Jesus durch die ‚Third Quest' ist dieser Linie der mit Reimarus einsetzenden Jesusforschung unter den Bedingungen des kritischen Bewußtseins der Neuzeit zuzuordnen. Sie war in ihren Anfängen von der Überzeugung getragen, durch historische Forschung den ‚wirklichen' Jesus hinter den christlich überformten Quellen finden und damit zur historischen Wirklichkeit selber vorstoßen zu können. Die Einbeziehung geschichtshermeneutischer Reflexionen in die neuere Jesusforschung hat allerdings die Fragwürdigkeit eines solchen Ansatzes aufgezeigt und damit die erkenntnistheoretischen Defizite an den Anfängen der ‚Third Quest' offengelegt. Darauf ist an späterer Stelle zurückzukommen.

Im Kontrast zu der genannten, von Reimarus herkommenden Sicht steht diejenige Position, die sich an dem ‚biblischen' oder ‚kerygmatischen' Christus orientiert und diesen gegen den ‚historischen Jesus' ins Feld führt. Auch sie basiert auf der Auffassung einer Diastase zwischen dem historischen Befund über Wirken und Geschick Jesu einerseits, den Überzeugungen, auf denen der christliche Glaube basiert, andererseits. Nunmehr wird allerdings im Kontrast zu denjenigen Positionen, die sich auf der Linie von Reimarus bewegen, dezidiert bestritten, daß ein unmittelbarer Rekurs auf den historischen Jesus die Grundlage für die Anknüpfung an seine Lehre darstellen könne. Dazu werden zwei Argumente ins Feld geführt, die bereits bei Martin Kähler begegnen und in modifizierter Form bei Rudolf Bultmann in seiner Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann wieder auftauchen.[34]

Das erste Argument lautet, die Quellen würden es nicht zulassen, das Bild eines ‚historischen Jesus' hinter den Evangelien zu rekonstruieren, da ihre Darstellungen aus der Sicht des christlichen Glaubens entworfen sei-

[33] So etwa W. ZAGER, Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet. Auf dem Weg zu einer liberalen Christologie, Neukirchen-Vluyn 2007.

[34] R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. DINKLER, Tübingen 1967, S. 445–469.

en. Kähler hatte deshalb im Titel seines berühmten Vortrags ausdrücklich von dem *sogenannten* historischen Jesus gesprochen und die „Leben-Jesu-Bewegung" als einen „Holzweg" bezeichnet.[35] Auf dieser Linie liegt auch Bultmanns Diktum, der Rekurs auf die Historie könne niemals das Kerygma begründen oder legitimieren. Zwar sei, so Bultmann, selbstverständlich eine *historische* Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und der urchristlichen Verkündigung anzunehmen, da sich letztere auf das Wirken und Geschick Jesu beziehe. Dies dürfe aber nicht als *sachliche* Kontinuität aufgefaßt werden, denn „der Christus des Kerygmas ist keine historische Gestalt".[36]

Dies führt zu dem zweiten Argument, das gegen eine unmittelbare Anknüpfung an den ‚historischen Jesus' ins Feld geführt wird. Dieses lautet, es sei nicht nur von den Quellen her unmöglich, sondern auch theologisch unsachgemäß, den christlichen Glauben durch den Rekurs auf den historischen Jesus begründen zu wollen. Der Charakter der Quellen zeige vielmehr gerade, daß die Geschichte Jesu im Licht der urchristlichen Glaubensüberzeugungen dargestellt werde. Diese und nicht ein dahinter rekonstruierter ‚historischer Jesus' seien deshalb als Ursprung des christlichen Glaubens anzusehen.

Die Position von Kähler und Bultmann läßt sich bis auf David Friedrich Strauß zurückführen. Strauß hatte bekanntlich die Evangelien, anders als Reimarus, nicht als zuverlässige Geschichtsschreibung betrachtet, sondern als mythische Dichtungen, die die Geschichte Jesu in die Gestalt der „absichtslos dichtenden Sage" tauchen und dabei die geschichtlichen Tatsachen dahinter de facto unerkennbar werden lassen. Dabei stellte Strauß ausdrücklich heraus, daß er „den inneren Kern des christlichen Glaubens (…) von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig" wisse.[37] Bereits bei Strauß wird demzufolge die Frage nach dem Verhältnis von Historie und christlichen Glaubenssätzen so beantwortet, daß das Christusdogma als von den geschichtlichen Grundlagen letztlich unabhängig beurteilt wird. Damit treten in dieser zweiten Position das historisch rekonstruierte Wirken und Geschick Jesu und die christlichen Glaubensüberzeugungen faktisch auseinander.

Die mit den Etiketten ‚historischer Jesus' und ‚kerygmatischer Christus' bezeichneten Pole der neuzeitlichen Christologiediskussion müssen jedoch miteinander vermittelt werden, um für die weitere Debatte fruchtbar gemacht zu werden. Die Verabsolutierung jeder der beiden Positionen würde dagegen unweigerlich in ein Dilemma führen. In beiden Fällen wird nämlich Jesus als jüdischer Prophet und Weisheitslehrer von den urchristlichen

---

[35] M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus, S. 47.
[36] R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft, S. 448.
[37] D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Bd. I, Tübingen 1835/36, S. VII.

Glaubensüberzeugungen abgesetzt und folglich mit einem Modell der Diastase gearbeitet. Damit wird die Entstehung des christlichen Glaubens jedoch auf mit dem Wirken Jesu nur äußerst artifiziell zu vermittelnde Umstände zurückgeführt, die diesem nachträglich aufgeprägt worden seien. Es ist das Problem dieser (angeblichen) Diastase, das zu lösen ist, um historisch-kritische Jesusforschung und systematisch-theologische Reflexionen über Grundlage und Tragweite der Christologie miteinander ins Verhältnis zu setzen. Dies setzt voraus, daß die erkenntnistheoretischen und geschichtshermeneutischen Prämissen der Frage nach dem historischen Jesus auf beiden Seiten reflektiert werden. Um dies näher zu illustrieren, gehe ich im nächsten Teil exemplarisch auf zwei Entwürfe ein, um daran die Problematik der gegenwärtigen Diskussion über den historischen Jesus zwischen exegetischer und systematischer Theologie aufzuzeigen.

3. Streiflichter zur Wahrnehmung der Person Jesu in neueren systematischen Darstellungen

Die gegenwärtige Debatte über das Verhältnis von historisch-kritischer Jesusforschung und dogmatischer Christologie ist durch das 2007 erschienene Jesusbuch Joseph Ratzingers in einer bestimmten Richtung forciert worden.[38] Die Diskussion über dieses Buch findet zwar hauptsächlich im römisch-katholischen Bereich statt, wirft aber darüber hinaus auch grundsätzliche Probleme auf.[39] Ich lasse dabei die Frage, was es mit der für eine mit wissenschaftlichem Anspruch verfaßte Darstellung etwas überraschenden Versicherung, es sei „in keiner Weise ein lehramtlicher Akt“,[40] auf sich hat, beiseite und konzentriere mich stattdessen auf die Verhältnisbestimmung von historisch-kritischer Exegese und dogmatischer Theologie. Ratzinger zufolge bestehen die wesentlichen Defizite der historisch-kritischen Methode zum einen darin, daß sie die Bibel nur als Menschen- und nicht als Gotteswort wahrnimmt. Indem sie nicht von der Inspiriertheit der

[38] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg u.a. 2007.

[39] Die Auseinandersetzung hat mittlerweile beachtliche publizistische Ausmaße angenommen. Vgl. u.a. Das Jesusbuch des Papstes – die Antwort der Neutestamentler, hg. v. T. SÖDING, Freiburg u.a. 2007; Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zum tieferen Verständnis des Papstbuches, hg. v. DEMS., Freiburg/Basel/Wien 2007; Annäherungen an ‚Jesus von Nazareth‘. Das Buch des Papstes in der Diskussion, hg. v. J.-H. TÜCK, Ostfildern 2007; Der ‚historische Jesus‘ aus der Sicht Joseph Ratzingers. Rückfragen von Neutestamentlern zum päpstlichen Jesusbuch, hg. v. M. EBNER/R. HOPPE/T. SCHMELLER, BZ 52/1 (2008), S. 64–81; ‚Jesus von Nazareth‘ in der wissenschaftlichen Diskussion, hg. v. H. HÄRING, Münster u.a. 2008.

[40] J. RATZINGER, Jesus, S. 22.

biblischen Schriften ausgeht, verfehle sie den hier zur Sprache gebrachten konstitutiven Grund des christlichen Glaubens, nämlich das Hereintreten Gottes in die Geschichte. Zum anderen sei die historisch-kritische Methode darin begrenzt, daß sie das biblische Wort in der Vergangenheit belassen müsse und es nicht „heutig" machen könne. Eine vom Glauben an Jesus als inkarniertes Wort Gottes herkommende Schriftauslegung erkenne dagegen, daß Jesus als Mensch tatsächlich Gott *war* und sehe dementsprechend in dem Jesus der Evangelien „den wirklichen Jesus" als „den ‚historischen Jesus' im eigentlichen Sinn".[41]

Freilich zeichnet Ratzinger gar nicht den ‚Jesus der Evangelien', weil es ‚den' Jesus der Evangelien gar nicht gibt, sondern nur verschiedene Jesusbilder, die die Verfasser der Evangelien entworfen haben. Das ist für seinen Ansatz aber letztlich auch unwichtig, weil bei seinem auf Inspirationslehre und kanonischer Exegese beruhenden Ansatz nicht nur die historisch-kritische Exegese, sondern auch die Jesusdarstellungen der Evangelien letztlich nur Hilfskonstruktionen sind, die zum ‚wirklichen Jesus' hinführen. Was hier ‚wirklich' oder ‚eigentlich' heißt, kann deshalb auch nicht durch Textanalyse oder historisch-kritische Forschung eingeholt werden, sondern basiert auf einer bestimmten Sicht auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft sowie auf die kirchliche Dogmatik, die der Interpretation der biblischen Texte zugrunde gelegt wird.[42]

Daß ein derartiger Zugang zu Person und Wirken nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Theologie begegnet, zeigt das ebenfalls 2007 erschienene Jesusbuch von Joachim Ringleben mit dem bemerkenswerten Untertitel *Ein Versuch zu begreifen*.[43] Diese Präzisierung soll zum Ausdruck bringen, daß es nicht beim „Verstehen" Jesu bleiben dürfe, sondern zum „begreifenden Denken" kommen müsse, das den „Weg vom Menschen Jesus zu den Begriffen der Dogmatik" bzw. zuvor zu den Theologien von Paulus und Johannes zu erfassen sucht und dazu die „Anstrengung des Begriffs" erfordert. Konkret stellt sich dies für Ringleben als die Aufgabe dar, „in der Vielfältigkeit des von Jesus Überlieferten die innere Einheit seiner Person im Verhältnis zu Gott aufzusuchen, so daß vom Zentrum seines Menschseins her (…) die Mannigfaltigkeit seiner konkreten Äußerungen verständlich gemacht werden kann".[44] Es gehe also darum, dasjenige, was sich „rein historisch-theologisch über Jesus, so wie er in den Evangelien gezeichnet ist und wahrnehmbar wird, entdecken und er-

---

[41] A.a.O., S. 20.

[42] Vgl. dazu auch die grundlegende Kritik in der Besprechung von M. WOLTER, EvTh 68 (2008), S. 305–309 sowie die Einleitung von N. SLENCZKA zum Beiheft der BThZ *Die Vernunft der Religion* (2008), S. 5–18, bes. S. 10f.

[43] J. RINGLEBEN, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2007.

[44] A.a.O., S. 4.

forschen läßt“ auch zu „begreifen“. Dies wiederum impliziere, daß der Begreifende mit in das Begriffene hineingehört.

Nicht zufällig sind dann auch signifikante Analogien zwischen Ringlebens Jesusbuch und demjenigen Joseph Ratzingers festzustellen. Eine Differenzierung zwischen Erzählperspektive der Evangelien und historischer Rekonstruktion des Wirkens Jesu spielt bei beiden de facto keine Rolle. Das eröffnet die Möglichkeit, zu dem vorzustoßen, was bei beiden mit der Diktion der ‚Eigentlichkeit‘ beschrieben wird. Auch wenn Ringleben formuliert, daß Jesus „‚das Wort‘ selber ist“[45] liegt das auf der Linie des Diktums von Ratzinger, daß Jesus „Gott – der Sohn – ist“, und auch die gelegentlichen zustimmenden Hinweise Ringlebens auf Ratzingers Darstellung lassen Gemeinsamkeiten in der Vorgehensweise erkennen.[46]

Ringlebens Darstellung ist dabei, ähnlich wie diejenige Ratzingers, praktisch völlig an der neueren Jesusforschung vorbei geschrieben. Die exegetische Literatur, auf die sich beide beziehen, stammt im wesentlichen aus den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, ergänzt um einige neuere Titel, deren Auswahl offensichtlich mehr auf Zufall als auf Kenntnis der Forschungslage beruht. Die oben dargestellten Resultate und Diskussionen der aktuellen Jesusforschung werden dagegen vollständig ignoriert.

Dieses Defizit ist keineswegs zufällig. Ringleben formuliert im Eingangsteil seines Buches: „Man kann davon ausgehen, daß *historisch* alles Wichtige in Bezug auf Jesus erforscht und herausgefunden ist. Doch der Versuch zu begreifen, worum es bei dem Festgestellten eigentlich geht, bleibt immer noch (…).“[47] Eine derartige Verhältnisbestimmung von ‚historisch‘ und ‚eigentlich‘ läßt danach fragen, was hier mit ‚eigentlich‘ gemeint ist. Ein vom historischen Befund abzulösendes ‚Eigentliches‘, das der historischen Vorläufigkeit enthoben ist und sich erst einem vertiefenden ‚Begreifen‘ erschließt, wäre letztlich nichts anderes als eine subjektiv-psychologische Annäherung an die Person Jesu, die schwerlich den Anspruch erheben kann, eine auf den vorhandenen Quellen und dem aktuellen Forschungsstand basierende Darstellung des Wirkens und Geschicks Jesu zu sein. Zudem ist die Erforschung der Vergangenheit per definitionem ein offener Prozeß, der durch neue Funde und veränderte Sichtweisen auf Bekanntes prinzipiell erweiterbar und in seinen Ergebnissen revidierbar ist. Schließlich sind die Erkenntnisse der neueren Jesusforschung, wie sie oben dargestellt wurden, auch gar nicht die Grundlage von Ringlebens oder Rat-

[45] A.a.O., S. 266.

[46] Besonders signifikant ist, daß Ringleben sein Schlußkapitel, in dem er den Ertrag seines Buches summiert, mit einem Rekurs auf Ratzinger einleitet (a.a.O., S. 652).

[47] A.a.O., S. 3 Anm. 10, dort kursiv.

zingers Darstellung, sondern für ihre der historischen Konkretion enthobenen Jesusbilder letztlich entbehrlich.

Die hier zugrundeliegende Sicht auf das Verhältnis von neutestamentlicher Exegese und systematischer Christologie ist bezüglich der ihr zugrundeliegenden Prämissen schon aus dem Grund als fragwürdig zu beurteilen, daß sie in arbiträrer Weise auf die exegetischen und historischen Diskurse zurückgreift und sich dabei auf einen Forschungsstand bezieht, der vor einigen Jahrzehnten aktuell war, aber nicht auf den gegenwärtigen Diskussionsstand. Das Verhältnis von historischer und systematischer Perspektive auf die Person Jesu wird sich zudem schon aus epistemologischen Gründen kaum so beschreiben lassen, daß historische Forschung für das Zusammentragen des Materials, systematische bzw. dogmatische Christologie dagegen für das ‚Begreifen' des Gesammelten zuständig sei.

Im abschließenden Teil meines Beitrags wende ich mich vor diesem Hintergrund der Frage zu, wie sich angesichts der aktuellen Jesusforschung die Christologiediskussion fruchtbar weiterentwickeln ließe.

4. Perspektiven für das exegetisch-systematische Gespräch über einen Ansatz der Christologie vor dem Hintergrund der aktuellen Jesusforschung

Es dürfte deutlich geworden sein, daß ein christologischer Ansatz, in dem die Perspektiven historisch-kritischer Exegese und systematischer Theologie gleichermaßen Berücksichtigung finden, nicht zuletzt durch Wahrnehmungsdefizite behindert wird. Die genannten Jesusdarstellungen von Ratzinger und Ringleben sind möglicherweise nicht repräsentativ für das exegetisch-systematische Gespräch insgesamt. Sie machen gleichwohl auf das Problem aufmerksam, daß die Erarbeitung eines hermeneutischen Paradigmas, in dem exegetisch-historische und systematisch-theologische Aspekte gleichermaßen Berücksichtigung finden, noch nicht als befriedigend gelöst betrachtet werden kann. Dafür sollen im folgenden einige Aspekte benannt werden.

Es erscheint als unabdingbar, ein geschichtshermeneutisches Paradigma für die Rekonstruktion des Wirkens Jesu zu entwickeln, das sich der Frage nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Rekonstruktion der Vergangenheit unter den Bedingungen des historisch-kritischen Bewußtseins der Neuzeit stellt. Diesbezüglich ist zunächst daran zu erinnern, daß sich die Bezeichnung ‚historischer Jesus' selbst einer spezifischen geistesgeschichtlichen Konstellation verdankt, nämlich der mit dem Historismus verbundenen Überzeugung, es sei möglich, unabhängig von den je eigenen Prämissen der Wirklichkeitsdeutung durch Analyse historischer Quellen

ein Bild der Vergangenheit zu rekonstruieren. Diese Prämisse steht auch hinter den eingangs genannten Arbeiten der ‚Third Quest' und ihrem Versuch, ein ‚objektives', auf kritischer Quellenanalyse gründendes Bild Jesu zu rekonstruieren und es von seiner späteren Vereinnahmung durch die christliche Dogmatik zu befreien.

Ironischerweise hat gerade dieser Ansatz zu einer Vielzahl von Jesusdarstellungen geführt, die zeigen, daß sich das Quellenmaterial auf durchaus unterschiedliche Weise interpretieren und zu Bildern der Person Jesu zusammenfügen läßt. So wollte etwa Crossan durch seine Stratifikation der Überlieferung sein Jesusbild im wesentlichen auf diejenigen Quellen gründen, die nach seiner Sicht in die früheste Überlieferungsphase gehören, um auf diese Weise den Zugang zu Jesus auf die ältesten erreichbaren Quellen zu stützen. Führt man sich jedoch die Zusammenstellung dieser vermeintlich frühesten Quellen vor Augen – dazu gehören nach Crossan neben einigen Paulusbriefen eine vermutete erste Schicht des EvThom, der PEg, das Fajjumfragment, der POxy 1224, das EvHebr, Q, eine hinter Mk und Joh liegende Wundersammlung, eine apokalyptische Quelle hinter Did 16,3–8 und Mt 24,10–12 sowie ein sog. ‚Cross Gospel', das im EvPetr verarbeitet sei und in den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts, evtl. in Sepphoris entstanden sei[48] – wird die äußerst subjektive Auswahl, auf der sein Jesusbild beruht, deutlich.

Dieses Beispiel zeigt, daß schon bei der Auswahl der für eine historische Rekonstruktion zugrunde gelegten Quellen – auch dann, wenn sie nicht so spekulativ ausfällt wie bei Crossan – Vorentscheidungen im Blick auf das jeweilige Jesusbild getroffen werden. So ist etwa keineswegs eindeutig, welcher historische Quellenwert dem Johannesevangelium zukommt oder ob sich aus vermuteten Sammlungen hinter den synoptischen Evangelien Schlüsse im Blick auf den historischen Jesus ziehen lassen. Diese Frage der Quellenauswahl betrifft nicht zuletzt den Umgang mit der hypothetisch erschlossenen Quelle Q, deren historischer Wert in einer bestimmten Richtung der Q- und Jesusforschung zeitweilig erheblich überschätzt worden ist.

Die Frage der Quellenauswahl betrifft aber nicht nur die unmittelbaren Zeugnisse der Jesusüberlieferung. Es wurde vielmehr bereits deutlich, daß es einen Unterschied bedeutet, ob man etwa mit Hilfe soziologischer Theorien ein allgemeines Paradigma der Mittelmeerwelt konstruiert oder das Galiläa unter Antipas für die Rekonstruktion des Wirkens Jesu zugrunde legt.

Aber nicht nur die Art der Quellen entscheidet über das jeweilige Jesusbild, sondern auch die Perspektive, in der sie interpretiert werden. So ist etwa das Bemühen um ein adäquates Bild des Judentums zur Zeit Jesu

[48] J.D. CROSSAN, The Historical Jesus, S. 427–429.

auch ein Niederschlag einer veränderten Wahrnehmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum sowie verstärkter Bemühungen um die Herausarbeitung der jüdischen Wurzeln des Urchristentums. Diese Perspektive hat sich in analoger Weise in der Paulusforschung – der sog. ‚New Perspective on Paul' – niedergeschlagen[49] und kann darüber hinaus als generelles hermeneutisches Paradigma der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft gelten.[50]

Diese Beobachtungen zeigen, daß die *Rekonstruktion* der Vergangenheit immer auch die *Konstruktion* eines bestimmten Geschichtsbildes ist, das notwendig selektiv, interessegeleitet und damit prinzipiell revidierbar, partiell sogar falsifizierbar ist – wie etwa im Fall des angeblich heidnischen Galiläa. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an Reinhart Kosellecks Diktum vom „Vetorecht der Quellen": Historische Quellen sind niemals eindeutig und lassen nicht nur eine Deutung zu. Sie begrenzen zwar die *möglichen* Interpretationen, liefern aber kein eindeutiges Bild der Vergangenheit.[51] Rekonstruktion der Vergangenheit ist deshalb per definitionem ein Prozeß, bei dem die Überreste der Vergangenheit aus der Perspektive der eigenen Gegenwart interpretiert werden.

Dies trifft mutatis mutandis bereits auf die Evangelien und ihre Jesusbilder zu. Diese sind selbstverständlich nicht an historisch-kritischen Maßstäben orientiert, liefern aber unter anderen Bedingungen ebenfalls Darstellungen, die die Gestalt Jesu in ihrer eigenen Zeit repräsentieren. Repräsentation durch Erzählung kann demnach als eine generelle Funktion von Jesusdarstellungen bezeichnet werden.[52]

Diese Einsicht ist in der aktuellen Jesusforschung bereits häufiger formuliert worden. So hat James Dunn in seiner Jesusdarstellung von 2003 unter dem Titel *Jesus Remembered* ein geschichtsmethodologisches Kapitel unter der Überschrift ‚History, Hermeneutics and Faith' der Frage nach

---

[49] Vgl. J.D.G. DUNN, The New Perspective on Paul. Collected Essays, WUNT 185, Tübingen 2005.

[50] Vgl. dazu das Themenheft *Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum*, BThZ 25/1 (2008), hg. v. C. BREYTENBACH/VF.

[51] Vgl. R. KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979 (Nachdruck 1989), S. 206: „Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns, Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Vetorecht. Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können (…) Quellen schützen uns vor Irrtümern, nicht aber sagen sie uns, was wir sagen sollen."

[52] Vgl. dazu v. VF., Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: DERS., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, WUNT 204, Tübingen 2007, S. 105–146.

dem Verhältnis von ‚event, data, and fact' gewidmet.[53] Dunn stellt dort heraus, daß die ‚facts' stets vom Historiker aufgrund der ‚data' konstruiert werden und deshalb niemals mit den ‚events' der Vergangenheit selbst zur Deckung zu bringen sind. In meiner eigenen Jesusdarstellung habe ich in analoger Weise argumentiert, der ‚erinnerte Jesus' sei als Produkt einer Quellenauswertung aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart zu beschreiben.[54] Schließlich wird in zwei instruktiven Studien von Gerd Häfner[55] sowie in der 2007 erschienen Jesusdarstellung von Christoph Niemand[56] der konstruierende, modellhafte Charakter jeder Jesusdarstellung betont.

Die eingangs dieses Beitrags genannte Hinwendung zu einer breiten Quellenbasis innerhalb der ‚Third Quest' ist demnach auf eine geschichtshermeneutische Grundlage zu stellen, um für den künftigen Diskurs fruchtbar gemacht zu werden. Es ist deutlich, daß auch eine auf erweiterter Quellenbasis vorgenommene Rekonstruktion des Wirkens Jesu ein prinzipiell revidierbarer Entwurf bleibt. Diese erkenntnistheoretische Einsicht kann als ein neben der genannten Ausweitung der Quellenbasis zweites, in gleicher Weise relevantes Ergebnis der aktuellen Jesusforschung angesehen werden. Die Analyse des historischen Materials muß auf einer geschichtshermeneutisch reflektierten Basis erfolgen, in die die entsprechenden Einsichten der aktuellen Diskussion in der Geschichtswissenschaft Eingang finden. Es ist alles andere als ein Zufall, daß an den Anfängen der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft nicht nur die Zuwendung zur kritischen Analyse der Zeugnisse der Vergangenheit, sondern gleichzeitig die ‚Historik' als eine Disziplin entsteht, die sich mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen sowie den methodischen Verfahren der Erforschung der Vergangenheit befaßt.[57] Die neuere Diskussion hat hieran mit verschiede-

---

[53] J.D.G. DUNN, Jesus Remembered, Christianity in the making I, Grand Rapids 2003, S. 99–136.

[54] VF., Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, BG 15, Leipzig 2006, S. 12–23. Vgl. auch das Themenheft *Der erinnerte Jesus*, ZNT 10, Heft 20 (2007) und darin die Kontroverse zwischen JAMES DUNN und dem VF., Der erinnerte Jesus als Begründer des Christentums?, S. 46–61.

[55] G. HÄFNER, Konstruktion und Referenz. Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion, sowie DERS., Das Ende der Kriterien? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion, in: K. BACKHAUS/G. HÄFNER, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn 2007, S. 67–96 bzw. S. 97–130.

[56] CH. NIEMAND, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart u.a. 2007.

[57] Das klassische Werk ist die *Historik* von J.G. DROYSEN (Textausgabe von P. LEYH), Stuttgart 1977.

nen Akzentuierungen angeknüpft und diese Ansätze weiterentwickelt.[58] Es liegt auf der Hand, daß sich die Diskussion über den historischen Jesus und eine Christologie, die sich den historischen Ursprüngen des christlichen Glaubens verpflichtet weiß, mit diesen Entwicklungen befassen muß, um sich auf einer plausiblen erkenntnistheoretischen Grundlage zu bewegen.

Was folgt daraus im Blick auf die gegenwärtige Christologiediskussion? Hierfür ist noch einmal bei der mit den Ausdrücken ‚historischer Jesus' und ‚geglaubter Christus' bezeichneten Polen einzusetzen, zwischen denen sich diese Diskussion seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert bewegt. Aus den genannten erkenntnistheoretischen Einsichten ergibt sich, daß der ‚wirkliche Jesus' durch diese beiden Ausdrücke aus jeweils einer bestimmten Perspektive in den Blick genommen, dabei jedoch niemals vollständig erfaßt wird, nämlich zum einen durch eine auf kritischer Quellenanalyse basierende, zum anderen durch eine auf den christlichen Glaubensüberzeugungen beruhende Sicht. Daß es nicht weiterführend wäre, diese beiden Perspektiven alternativ gegeneinander zu stellen, ergibt sich dabei schon daraus, daß die urchristlichen Glaubensüberzeugungen nicht unabhängig von Wirken und Geschick Jesu entstanden, sondern als dessen Interpretationen aufzufassen sind – auch wenn der Bezug zu den zugrundeliegenden historischen Ereignissen dabei naturgemäß unterschiedlich zu beurteilen ist.

Eine Weiterentwicklung der Christologie wird demnach nur dann fruchtbar sein, wenn sie die genannten Spannungspole nicht als einander ausschließende Alternativsetzungen, sondern als fruchtbare Dynamik begreift. Dabei wäre es weder weiterführend, das vermeintlich abschließend historisch Erforschte nunmehr ‚begreifen' zu wollen, noch können Interpretationskategorien des christlichen Glaubens wie diejenige der stellvertretenden Schuldübernahme oder des kultischen Opfertodes einfach beiseite gestellt werden, weil sie angeblich dem modernen Menschen nicht mehr erschwinglich seien. Für die Christologiediskussion ist vielmehr von Bedeutung, ob sich derartige Vorstellungen mit dem Wirken und dem Selbstverständnis Jesu bzw. mit urchristlichen Deutungen, die dieses in den weiteren Horizont philosophischer und mythischer Deutungsschemata stellen, vermitteln und vor diesem Hintergrund in der Geschichte der frühchristlichen Christologie verankern lassen.

Dabei ist deutlich, daß bei der Entstehung der urchristlichen Christologie beide Aspekte – der historische und der deutende – notwendig ineinan-

---

[58] Hingewiesen sei auf A.C. DANTO, Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1974; H. WHITE, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1968; H.-J. GOERTZ, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Reinbeck 1995; C. LORENZ, Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Köln u.a. 1997.

der greifen. Auch eine gegenwärtige Christologie kann deshalb nicht im unmittelbaren Rückgriff auf den historischen Jesus entwickelt werden, sondern hat sich mit denjenigen Vorstellungen auseinanderzusetzen, die bereits im Urchristentum als substantiell für den christlichen Glauben angesehen wurden. Daß dabei die Ergebnisse der historischen Forschung über das Wirken und Geschick Jesu zu berücksichtigen sind, sollte schon deshalb selbstverständlich sein, weil sich die Christologiediskussion andernfalls von den geschichtlichen Ursprüngen des christlichen Glaubens ablösen und auf einer rein spekulativen Ebene bewegen würde.

Markus Öhler

Die Evangelien als Kontinuitätskonstrukte[1]

In dem folgenden Beitrag möchte ich versuchen, auf dreierlei Weise das Thema ‚Kontinuität' anzugehen. Zunächst werde ich in meinem ersten Teil Beispiele dafür vorstellen, wie die Frage nach Kontinuität vom historischen Jesus zum geglaubten Christus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung diskutiert wird. Sodann soll es im zweiten Teil grundsätzlich um die Frage nach Kontinuität gehen und zwar vor allem aus geschichtstheoretischer Perspektive. Weiters wird drittens – und dies ist das Schwergewicht des Beitrags – versucht, die Evangelien unter der Perspektive der Konstruktion von Kontinuität zu lesen. Einige Thesen am Schluß werden den Ertrag zusammenfassen und weiterführende Überlegungen anregen.

1. Kontinuität in gegenwärtigen Entwürfen neutestamentlicher Theologie

Die große Debatte zwischen Rudolf Bultmann,[2] Ernst Käsemann,[3] Gerhard Ebeling[4] oder Hans-Friedrich Weiß[5] um die Frage der Kontinuität des his-

[1] Kurt Niederwimmer zum 80. Geburtstag.

[2] R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, SHAW.PH 1960/3, Heidelberg [4]1965; jetzt in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. DINKLER, Tübingen 1967, S. 445–469. Bultmann verteidigt sich darin gegen den Vorwurf, die geschichtliche Dimension nicht ausreichend zu beachten, indem er darauf verweist, daß die Aussage, Gegenstand der Glaubens sei nicht die Person des historischen Jesus, sondern der Christus des Kerygmas, nicht bedeute, daß es keine „Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma" gebe (7). Freilich sei diese kausal und nicht sachlich zu verstehen.

[3] E. KÄSEMANN, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen [6]1970, S. 31–68; DERS., Das Problem des historischen Jesus, in: a.a.O., S. 187–214. Käsemann verteidigt die Frage nach dem historischen Jesus als „Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas" (213).

[4] G. EBELING, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: DERS., Wort und Glaube, Tübingen 1960, S. 300–318. Nach Ebeling begründet „die Zusammengehörigkeit von Jesus und Glaube (…) die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem sogenannten Christus des Glaubens" (317).

torischen Jesus zum Christus des Kerygmas ist nicht zu Ende. Sie wird auch in gegenwärtigen Entwürfen neutestamentlicher Theologie durchaus engagiert geführt. Ich möchte drei repräsentative Beispiele dafür vorführen, wie die Antworten neutestamentlicher Exegeten heute aussehen.

I. Ferdinand Hahn

Bereits 1973 widmete sich Ferdinand Hahn unter anderem auch dem Thema Kontinuität in Verbindung mit der Frage nach der Identität des irdischen mit dem auferstandenen Jesus. Diese Ausführungen übernahm er beinahe wortident in seine *Theologie des Neuen Testaments*.[6] Das zeigt vielleicht recht treffend, daß zumindest nach der Ansicht von Ferdinand Hahn seit den 70er Jahren die Debatte keine neuen Impulse erhalten hat. Im einzelnen unterscheidet Hahn eine Traditionskontinuität von einer sachlichen Kontinuität. Unter Traditionskontinuität versteht Hahn im Anschluß an den katholischen Neutestamentler Heinrich Schürmann das Kontinuum der weitergegebenen Tradition.[7] Dieses sei durch die Jünger Jesu gewährleistet und lasse sich formgeschichtlich nachweisen. Das Bekenntnis der Jünger halte die Kontinuität zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit aufrecht.

Die sachliche Kontinuität ist, so meint Hahn, freilich durch den Tod Jesu unterbrochen. Daß sie dennoch besteht, sei nicht historisch, sondern im wahrsten Sinne des Wortes theologisch motiviert: Es ist „eine von Gott durch das Auferweckungshandeln neugeschaffene Kontinuität".[8] Daher sei sie auch nicht durch historische Forschung nachweisbar.

II. James D. G. Dunn

James Dunn gehört zu denen, die in den vergangenen zwanzig Jahren wesentliche Weichenstellungen sowohl in der Paulus- wie in der Jesusfor-

---

[5] H.-F. WEISS, Kerygma und Geschichte. Erwägungen zur Frage nach Jesus im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1983. An die Stelle der Frage nach der Kontinuität setzt Weiß die Suche nach Entsprechung, weil sie das Kerygma als Ganzes in den Blick nehme und die historische Zäsur von Tod und Auferstehung besser gewichte.

[6] F. HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, hg. v. K. KERTELGE, QD 63, Freiburg i. B./Basel/Wien ^{2}1977, S. 64–66; DERS., Theologie des Neuen Testaments, Band 1, Tübingen ^{2}2005, S. 41–42.

[7] H. SCHÜRMANN, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hg. v. H. RISTOW/K. MATTHIAE, Berlin 1961, S. 342–370; vgl. auch H.-F. WEISS, Kerygma, S. 83.

[8] F. HAHN, Überlegungen, S. 65.

schung gelegt haben. In seinem Buch *Jesus Remembered*[9] ist auch von Kontinuität mehrfach die Rede.

Im Blick auf die Frage nach Kontinuität ist der vorösterliche Glaube an Jesus für Dunn besonders wichtig. Er sieht so keinen Bruch oder eine Lücke zwischen der vorösterlichen und nachösterlichen Jesusüberlieferung. Es seien dieselben Jünger, die die Tradition formulierten. Unter Glauben versteht Dunn daher die Reaktion der Jünger auf das Wirken Jesu. Dieser habe vor Tod und Auferstehung ebenso bestanden wie danach.[10] Entsprechend sei nicht das Kerygma Ursache des Glaubens, sondern der Eindruck, den Jesus gemacht habe.[11] In diesem Zusammenhang fällt daher auch das Stichwort ‚continuity'. Die synoptische Tradition sei Zeuge dieser Kontinuität zwischen vorösterlicher Erinnerung an Jesu Worte und Taten und nachösterlicher Verkündigung.[12] Dunn bezeichnet das als „continuity of faith" bzw. „continuity of impression".[13] Nach Ostern sei die Bedeutung Jesu als eschatologischer Repräsentant Gottes und Messias, die in der vorösterlichen Tradition bereits enthalten war, bestätigt worden, „clarified" und „deepened".[14] Kontinuität wird so zwar zunächst an den Jüngern festgemacht, dann aber davon abgehoben als Glaubenskontinuität angesehen.[15]

Der Gedanke einer Kontinuität findet sich aber auch in einem weiteren Zusammenhang. Im Abschnitt ‚The Lasting Impact of Jesus' Mission' betont Dunn, daß zwischen Jesu Wirken und den Ereignissen nach seinem Tod eine substantielle Kontinuität bestünde. Jesus habe nicht im Versagen geendet.[16] Seine Erwartung, in der Gottesherrschaft eine entscheidende Rolle zu spielen, sei durch die Auferstehung gerechtfertigt worden. Die Kirche erfülle die Erwartung des erwarteten Tempels Gottes, das Herren-

---

[9] J.D.G. DUNN, Jesus Remembered, Christianity in the Making 1, Grand Rapids (Mich.)/Cambridge 2003.

[10] A.a.O., S. 129.

[11] A.a.O., S. 130.

[12] A.a.O., S. 133.

[13] A.a.O., S. 133 bzw. S. 892.

[14] A.a.O., S. 892.

[15] Vgl. auch J.D.G. DUNN, Remembering Jesus, ZNT 10 (2007), S. 54–59: „Deshalb benutze ich den Begriff ‚Glaube' für den Eindruck, den Jesus bereits vor Ostern auf seine ersten Jünger machte, eben weil ich besonders die *Kontinuität* zwischen der vorösterlichen Antwort der ersten Jünger sowie ihrem daraus abgeleiteten Engagement und ihrem nachösterlichen Glauben betonen möchte." (56) Das führt über die „soziologische Kontinuität" hinaus, wie sie etwa bei H. SCHÜRMANN, Anfänge, S. 349, aber auch bei E. Jüngel betont wird (E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1986, S. 296).

[16] J.D.G. DUNN, Jesus, S. 891. Vgl. im Gegensatz dazu R. BULTMANN, Verhältnis, S. 12: „Ob oder wie Jesus in ihm [sc. seinem Tod] einen Sinn gefunden hat, können wir nicht wissen. Die Möglichkeit, daß er zusammengebrochen ist, darf man sich nicht verschleiern."

mahl sei die Fortsetzung der Tischgemeinschaft und Zeichen des Neuen Bundes. Das Eintreffen der Weissagung der Tempelzerstörung sei ebenfalls Teil dieser „*continuity of fulfilment*“.[17]

III. Matthias Kreplin

Ausdrücklich mit der Frage nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Kerygma beschäftigt sich die Züricher Dissertation von Matthias Kreplin.[18] Freilich geht es ihm vor allem um die „sachliche Kontinuität bzw. Übereinstimmung“.[19] Eine ‚rein‘ historische Kontinuität sei nicht das entscheidende Thema, vielmehr gehe es um die Sache Jesu, „nur indirekt um historische Kontinuitäten zwischen historischem Jesus und nachösterlichem Kerygma“.[20] Man sollte daher von Entsprechungen sprechen: Diese bestünden zwischen der vorösterlichen Verkündigung Jesu, der nachösterlichen Deutung seines Geschicks und der apostolischen Verkündigung.[21]

Wie Dunn geht Kreplin von einer Kontinuität des Glaubens vor und nach Ostern aus, allerdings nicht von einem Glauben an Jesus, sondern an denselben Gott.[22] Nun gebe es aber „Akzentverschiebungen“: Die implizite Christologie sei in eine explizite umgesetzt worden.[23] Sie stehe so „in einer sachlichen Kontinuität zum historischen Jesus“.[24] Allerdings habe Jesus um seine Person ein Geheimnis gemacht, sodaß die sachliche Entsprechung nicht auf der Hand liege: „Was dabei vordergründig als eine große Diskontinuität erscheint, erweist sich bei genauerer Betrachtung als sachliche Kontinuität.“[25]

IV. Rückblick

Die genannten Beispiele aus der Forschungsgeschichte, die noch um ein deutliches vermehrt werden könnten,[26] zeigen, daß die Frage nach Konti-

---

[17] J.D.G. DUNN, Jesus, S. 891.

[18] M. KREPLIN, Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse, WUNT (2. Reihe) 141, Tübingen 2001.

[19] Vgl. dazu H.-F. WEISS, Kerygma, S. 90: „Entspricht das urchristliche Christuskerygma mit dem ihm eigenen Rückbezug auf den irdischen Jesus dem, was einst in Geschichte und Geschick Jesu zur Sprache und zur Darstellung gekommen ist?“

[20] M. KREPLIN, Selbstverständnis, S. 66 Anm. 197.

[21] A.a.O., S. 66.

[22] A.a.O., S. 341.

[23] Zur impliziten Christologie vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [9]1984 [1953], S. 46, wonach Jesu Entscheidungsruf eine solche beinhalte.

[24] M. KREPLIN, Selbstverständnis, S. 344.

[25] A.a.O., S. 345.

[26] Vgl. nur H. DIEM, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hg. v. H. RISTOW/K. MATTHIAE, Berlin

nuität bzw. Diskontinuität im 20. und offenbar auch 21. Jahrhundert zu den zentralen Problemen neutestamentlicher Forschung gehört. Zwar wurde auch bezweifelt, ob dieser Begriff überhaupt zielführend wäre,[27] dennoch wird dieses Konzept weiter verfolgt. Es findet sich ein recht unterschiedlicher Sprachgebrauch, wenn etwa Kontinuität bestimmt wird als historische, sachliche, biographische, substantielle, soziologische oder christologische bzw. im Blick auf Tradition und Bekenntnis. Auch die Ansichten zur Diskontinuität fallen sehr verschieden aus: So wird sie einerseits als Bruch oder Zäsur verstanden, die Kontinuität an sich ausschließe,[28] zum anderen wird sie lediglich als Faktor innerhalb von Kontinuität bestimmt.[29] Für die Behauptung einer Kontinuität zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit spielen fast durchgehend die Jünger Jesu eine entscheidende Rolle, da ihr Bekenntnis, ihr Glaube oder ihre Erinnerung die Kontinuität herstellen.[30] Daß als zentrales Thema bei der Suche nach Kontinuität jenes des Selbstverständnisses Jesu wesentlich bleibt, verwundert kaum. Bezüge zur wissenschaftstheoretischen Diskussion des Begriffs ‚Kontinuität' ließen sich aber selten finden.

2. Kontinuität als Problem der Geschichtswissenschaft[31]

I. Positionen zum Konzept von Kontinuität

Seit Johann Gustav Droysen wird Kontinuität als Frage der Wissenschaftstheorie diskutiert.[32] Für Droysen war Kontinuität eine selbstverständlich

---

1961, S. 219–232; J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. J. SCHRÖTER/R. BRUCKER, BZNW 114, Berlin/New York 2002, S. 273–336; U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments, Band I/1, Neukirchen-Vluyn 2002, S. 34f.; M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Jesus und das Judentum, Geschichte des frühen Christentums 1, Tübingen 2007, S. 654; U. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, S. 32–34.

[27] Vgl. neben Weiß und Kreplin schon G. EBELING, Frage, S. 312 Anm.18 zu Kontinuität und Diskontinuität: „Genauer besehen sind diese Begriffe (als dialektisch zusammengehörig) zur Erfassung des vorliegenden Problems ungenügend."

[28] So etwa bei Bultmann, Diem, Weiss oder Hahn, wenn auch mit verschiedenen Weiterführungen dieses Befundes.

[29] So etwa bei Käsemann, Ebeling oder Schürmann.

[30] So etwa bei Ebeling, Schürmann, Weiss und vor allem Dunn und Hengel.

[31] Für Diskussionen zu den genannten Autoren und weiteren wichtigen Positionen vgl. den knappen Überblick bei N. HERNOLD, Art. Kontinuität. Historische, in: HWPh 4 (1976), Sp. 1038-1042 sowie die ausführlicheren Besprechungen bei H.M. BAUMGARTNER, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1972, passim; T. SCHWIETRING, Kontinuität und Geschichtlichkeit. Über die Voraussetzungen und Grenzen von Geschichte, Konstanz 2005, passim.

vorgegebene Wahrheit.[33] Erkennbar – wie Geschichte an sich – nur dem Menschen, stellt sie das verbindende Element zwischen allen Menschen aller Zeiten dar.[34] Kontinuität kann man so nicht entgehen, weder grundsätzlich noch als Historiker. Immerhin ist Geschichte als Erzählung untrennbar mit der Kontinuitätskette verbunden.[35]

Freilich ist das Konzept der Kontinuität auch entschieden bestritten worden. Georg Simmel betonte, daß es sich bei Kontinuität um etwas handle, was man gerade nicht feststellen könne.[36] Es gebe nur die Einzelereignisse, die nur unter Absehung anderer Ereignisse nachträglich und willkürlich verknüpft werden können.[37] Geschehnisse seien lediglich in der Diskontinuität zu beschreiben, und je näher die Beschreibung an sie herantritt, desto mehr verflüchtigt sich die Kontinuität.[38] Gewiß sei Kontinuität Teil der Lebenserfahrung, aber eben nicht wissenschaftlich nachweisbar. „Die geschichtliche Erkenntnis bewegt sich also in einem dauernden Kompromiß zwischen der Aufstellung ausgedehnter Einheitsgebilde, deren

---

[32] J.G. DROYSEN, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, München/Wien 1977 [1937]. Auf Droysen wird auch in der ntl. Forschung immer wieder rekurriert, zuletzt etwa bei M. HENGEL/A.M. SCHWEMER, Jesus, S. 260–261, oder J. SCHRÖTER, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 23–28, allerdings ohne auf das Thema ‚Kontinuität' einzugehen.

[33] J.G. DROYSEN, Historik, S. 9–14.

[34] A.a.O., S. 12: „Es ist eine Kontinuität, in der jedes Frühere sich erweitert und ergänzt durch das Spätere (ἐπίδοσις εἰς αὐτό), eine Kontinuität, in der die ganze Reihe durchlebter Gestaltungen sich zu fortschreitenden Ergebnissen summiert und jede der durchlebten Gestaltungen als ein Moment der werdenden Summe erscheint. (…) Die Gesamtheit der sich uns so darstellenden Erscheinungen des Werdens und Fortschreitens fassen wir auf als Geschichte."

[35] A.a.O., S. 150: „Es liegt völlig außer dem Bereich der historischen Forschung, zu einem Punkt zu gelangen, der in vollem und eminentem Sinn der Anfang, das unvermittelte Erste wäre." und S. 270: „Also zu den letzten Zielen hinaus reicht unsere Wissenschaft sowenig wie zu den ersten Anfängen zurück. Und wenn unsere Forschung die sittliche Welt als eine rastlose Kontinuität erkennt oder auffaßt, in der sich in unendlicher Kette von Ringen Zweck an Zweck reiht, so ist der letzte Zweck, der alle anderen bewegt, umschließt, treibt, der höchste, der unbedingt bedingende, der Zweck der Zwecke auf dem Wege unserer empirischen Erkenntnis nicht zu erreichen."

[36] G. SIMMEL, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, in: Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907), hg. v. G. OAKES/K. RÖTTGERS, Frankfurt a. M. 1997, S. 227–419; DERS., Das Problem der historischen Zeit, in: Goethe. Deutschlands innere Wandlung. Das Problem der historischen Zeit. Rembrandt, hg. v. U. KÖSSER/H.-M. KRUCKIS/O. RAMMSTEDT, Frankfurt a. M. 2003, S. 287–304.

[37] A.a.O., S. 299: „Allein diese Nachträglichkeit, die ersichtlich in einer anderen Ebene, als in der des konkret Vorgestellten liegt, läßt die Nähte nicht wieder verwachsen." Vgl. auch G. SIMMEL, Probleme, S. 229–230: „Den Menschen, der erkannt wird, machen Natur und Geschichte: aber der Mensch, der erkennt, macht Natur und Geschichte." (230)

[38] G. SIMMEL, Zeit, S. 300.

Kontinuität zwar die Form des Geschehens nachbildet, aber nicht mit der Einzelheit realer Anschauungen zu erfüllen ist – und diesen letzteren, die im wissenschaftlichen Ideal nur je einen chronologischen Punkt bezeichnen und gerade dadurch dieses Ideal der Stetigkeit des realen Geschehens entrücken."[39]

Claude Lévi-Strauss meinte im Blick auf Kontinuität, daß es sich um eine Täuschung handle.[40] Sie übertrage lediglich unser eigenes vermeintliches Erleben auf Prozesse, die keine kontinuierlichen sind. Strauss formuliert: „Da wir selbst glauben, unser persönliches Werden als einen kontinuierlichen Wandel zu erfassen, kommt es uns so vor, als fiele die historische Erkenntnis mit der Gewißheit des inneren Sinns zusammen."[41] Auch die Auswahl der Ereignisse, die für eine vermeintliche Kontinuität stehen, sei ebenso willkürlich und diene nur dazu, das Chaos der Einzelereignisse zu bannen.[42]

Hans Michael Baumgartner betont ebenfalls gegen Droysen, daß die dort vorausgesetzte Kontinuität der Geschichte, die aufzuweisen Aufgabe des Historikers sei, nicht vorhanden wäre.[43] Vielmehr werde sie der Geschichte unterstellt. Kontinuität gehört nach Baumgartner zu den Entwürfen von Geschichte, die „organisierende Schemata" suchen.[44] Sie kann lediglich ein Ordnungskonzept sein, aber auch sinn- und identitätsstiftenden Interessen dienen.

Gegen diese weit verbreitete Skepsis gegenüber dem Postulat von Kontinuität ist zuletzt von kulturanthropologischer Seite Widerspruch erhoben worden. Thomas Schwietring meint in einer Dissertation aus dem Jahr 2005, daß Kontinuität als Konzept durchaus brauchbar sei, weil es erkläre, wie Dinge geschehen konnten (nicht aber warum).[45] Freilich sei der jeweilige Fragesteller in der Suche nach Kontinuität eingebunden in die Geschichtlichkeit und Relativität des jeweiligen Augenblicks. Schwietring gibt wie Strauss oder Baumgarten zu bedenken, daß die Herstellung von Kontinuität auch politisch benützt werden kann. Sie kann zur Begründung und Bewahrung von Identitäten behauptet, ja sogar mißbraucht werden.

---

[39] A.a.O., S. 303.

[40] C. LÉVI-STRAUSS, Das wilde Denken, Frankfurt a. M. 1968.

[41] A.a.O., S. 295.

[42] A.a.O., S. 296.

[43] H.M. BAUMGARTNER, Kontinuität, S. 320. Zu Baumgartner, der für lange Zeit die letzte ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Thema leistete, vgl. T. SCHWIETRING, Kontinuität, S. 269–357.

[44] H.M. BAUMGARTNER, Kontinuität als Paradigma historischer Konstruktion, Philosophisches Jahrbuch 79 (1972), S. 254–268, hier S. 264.

[45] Vgl. zum folgenden v.a. die Zusammenfassung TH. SCHWIETRING, Kontinuität, S. 569–578.

Daher sei die kritische Distanz gegenüber dem eigenen Vorgehen besonders wichtig.

II. Kontinuität als historische Fragestellung

1) Kontinuität ist ein Konstrukt. Sie ist weder gesetzt noch vorhanden, noch kann sie Vorgabe historischer Forschung sein. Vielmehr ist zu betonen, daß Kontinuität nicht nachweisbar ist. Dies hängt damit zusammen, daß auch der Prozeß der Veränderung zwischen zwei unterschiedlichen Ereignissen nicht aufgezeigt werden kann. Es ist lediglich möglich, Veränderung zwischen Ereignissen festzustellen, ihr Zusammenhang als Kontinuität ist hingegen nicht beschreibbar. Alles, was wir darstellen können, sind geschichtliche Ereignisse, deren Konnex per se nicht sichtbar ist.

2) Die häufige implizite Bewertung von Kontinuität als gut bzw. von Diskontinuität als schlecht ist ideologisch motiviert. Es darf nicht zur Vorgabe historischer Forschung gehören, Kontinuität zu erweisen und Diskontinuität zu widerlegen (oder umgekehrt). Die Verwendung von historischen Kontinuitätspostulaten, die zumeist als Tatsachen dargestellt werden, zur Herstellung oder Bewahrung von Identität, sei es der persönlichen oder der einer Gruppe, ist verfehlt, weil diese Kontinuität nicht gegeben, sondern konstruiert ist.

3) ‚Kontinuität' ist nach all dem als historiographisches Modell zu verstehen, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Es handelt sich um eine Fragestellung, die eine Möglichkeit zur Untersuchung historischer Ereignisse herausgreift, um einen Blickwinkel, der nach Zusammenhängen sucht. Diese Zusammenhänge und die durch sie wahrscheinlich gemachte Kontinuität sind freilich Konstruktionen, die damit am konstruierenden Charakter der Geschichtswissenschaft insgesamt partizipieren.

4) Die Behauptung von Kontinuität ist plausibel zu machen, wobei die dazugehörigen Plausibilitätsvoraussetzungen veränderbar sind. Die Argumentationslast für Kontinuität liegt bei denen, die sie behaupten, weil sie sonst zum Postulat wird. Diskontinuität ist der Ausgangspunkt, Kontinuität das wahrscheinlich zu machende Konstrukt.

5) Die Konstruktion von Kontinuität und ihre Plausibilität ist abhängig vom Standpunkt des Betrachters: Wer große historische Prozesse beschreibt, wird eher Kontinuität feststellen, als in mikroskopischer Untersuchung von Einzelerscheinungen. Je genauer der Blick auf die geschichtlichen Fakten, desto zweifelhafter wird die Kontinuitätskonstruktion, weil die Fakten in Einzelereignisse zerfallen. Mehr Forschung bedeutet so paradoxerweise nicht mehr, sondern weniger Kontinuität. Jedes *missing link*, das die Kontinuität zwischen zwei Ereignissen herstellen soll, schafft, wenn es gefunden ist, den Bedarf nach zwei weiteren Verknüpfungen vor bzw. nach diesem Ereignis.

6) Man sollte historische Kontinuität, also den zumeist kausalen Zusammenhang geschichtlicher Phänomene, von sachlicher Kontinuität unterscheiden. Sachliche Kontinuität nimmt rezipierend und damit auch interpretierend Bezug auf Früheres, wobei diese Bezugnahme in enger oder lockerer Aufnahme bzw. Entsprechung bestehen kann. Es ist dafür nicht notwendig, eine historische Kontinuitätskette zu rekonstruieren.

7) Kontinuität schließt Wandel ein und meint daher nicht Identität. Der Wandel kann als Bruch, Zäsur, Variation, Entwicklung oder auch Rückschritt gedeutet werden, er ist aber dem Konzept von Kontinuität inhärent.

3. Kontinuität als Thema der Evangelien

I. Vorbemerkung

Die neutestamentlichen Evangelien sind Produkte einer Kontinuitätskrise.[46] Sie entstanden in einer Zeit, in der die primären Träger der Jesustradition verstorben waren. Deren Schüler lebten zwar teilweise noch, doch hatte der Kontakt zu denen, die Jesus noch selbst erlebt hatten, geendet. Während aber bei Papias die Überzeugung durchscheint, daß die *viva vox* als Informationsquelle verläßlicher sei als das geschriebene Wort,[47] bevorzugten die Autoren der Evangelien und ihre Rezipienten (zu denen auch Papias selbst gehörte) Schriften. Beides, mündliche wie schriftliche Traditionsbewahrung und -weitergabe waren Ausdruck der und Mittel zur Kontinuität.

Die Evangelienautoren gestalten die Kontinuität zu den Anfängen in so vielfältiger Weise, daß es hier nicht umfassend dargestellt werden kann. Es gibt einige Bereiche, in denen Kontinuität wichtig ist, die im folgenden nicht behandelt werden. So wäre es durchaus lohnend, auf die soziale Kontinuität näher einzugehen, wie sie etwa in der Acta besonders hervorgehoben wird: Apostel und Zeuge der Auferstehung kann nur sein, wer von Anfang an bei Jesus gewesen war (Act 1,21f.). Auch die Kontinuität zwischen der johanneischen und der petrinisch-großkirchlichen Gemeinde, die in Joh 21 erzählerisch verarbeitet wird, wäre hier ein Thema.[48] Ebenso wä-

---

[46] Vgl. zu diesem Begriff M. WOLTER, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, hg. v. J. BARTON/DEMS., BZNW 118, Berlin/New York 2003, S. 45–68, hier S. 61.

[47] Bei EUSEB, h.e. III 39,4; vgl. dazu: Papiasfragmente, hg. v. U.H.J. KÖRTNER, Schriften des Urchristentums 3, Darmstadt 1998, 47f.

[48] Vgl. etwa R.E. BROWN, Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften, Salzburg 1982, S. 65–70; K. QUAST, Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis, JSNT.S 32, Sheffield 1989, S. 125–156;

ren die Nachfolgererzählungen, vor allem in der Überlieferung der Logienquelle,[49] unter dem Gesichtspunkt der Kontinuitätskonstruktion interessant: Die eigenen Lebensumstände werden darin als Fortsetzung der Lebensweise Jesu und der Jünger gestaltet bzw. umgekehrt: Die eigene Lebensgestaltung hat Einfluß auf die Darstellung der Nachfolge.[50]

Im folgenden wird der Schwerpunkt aber entsprechend dem Tagungsthema auf der Christologie liegen. Auch dabei kann nicht alles besprochen werden, vielmehr soll in einer Auswahl gezeigt werden, wie vielfältig die Autoren der neutestamentlichen Evangelien die Kontinuität zwischen Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens gestalten bzw. konstruieren.

II. Kontinuität zur Erwählung Israels

Bewußt lautet dieses erste Thema nicht ‚Kontinuität mit dem Judentum', denn das scheint mir weder im Blick auf die Evangelien – sie haben primär Israel im Blick, nicht eine Form von Judentum – noch im Blick auf den Begriff ‚Kontinuität' sinnvoll zu sein.[51] Vielmehr geht es hier um eine historische und zugleich auch sachliche Kontinuität, in der Jesus als Israelit gestaltet wird. Sie wird m.E. an zwei Punkten besonders deutlich:

a) Schriftbezug

Die Einbeziehung der Schrift in die Deutung des Geschehens ist ein wichtiges Signal, das die selbstverständliche Kontinuität Jesu zu Mose, den Propheten, ja eigentlich zu Gottes offenbartem Wort beschreibt.

Markus beginnt bekanntlich nach seiner Überschrift mit einem Schriftzitat (Mk 1,2f.) und setzt diese Reihe von Zitaten durch das Evangelium hindurch fort.[52] Vor allem die pauschale Rede von der Erfüllung der

---

J. BECKER, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004, S. 80f.

[49] Q 9,57–60; 10,1–16; 12,49–53; 14,26f.; 17,33; vgl. auch Mk 6,7–13; 8,34–38; 10,29f.

[50] Vgl. dazu TH. SCHMELLER, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese, SBS 136, Stuttgart 1989, S. 71–83; M. TIWALD, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt, ÖBS 20, Frankfurt 2002, S. 62.

[51] Vgl. D.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, hg. v. J. SCHRÖTER/R. BRUCKER, BZNW 114, Berlin/New York 2002, S. 116–117. 124, der ‚Kontinuität' recht pauschal für diesen Zusammenhang verwendet.

[52] Explizite Zitate finden sich in Mk 1,2f.; 7,6f.10; 10,6–8; 12,10f.19.26.36; 14,27; vgl. dazu A. SUHL, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965, S. 166–168; TH. HATINA, In Search of a Context. The Function of Scripture in Mark's Narrative, JSNT.S 232, Sheffield 2002, S. 374–380.

Schrift in 14,49 (vgl. 14,21) macht deutlich, daß das gesamte Handeln Jesu in Bezug auf Gottes Wort steht. Was damit schon bei Mk konstruiert wird, ist ein Verweis, der sicherstellen soll, daß Jesus nicht gegen die Schrift, sondern gerade in sachlicher Kontinuität mit der Schrift handelt. Selbst dort, wo dies allem Anschein nach nicht der Fall zu sein scheint, wird Kontinuität konstruiert: Die Frage der Schriftgelehrten und Pharisäer nach der Möglichkeit zur Ehescheidung (Mk 10,2–9) beantwortet Jesus so, daß er – gegen die Thora – behauptet, in Übereinstimmung mit dem eigentlichen Interesse des Mose und Gottes zu stehen. Die Ehescheidung per Scheidebrief, wie es Dtn 24,1 dem Mann gestattet wird, sei nur ein Zugeständnis an die Hartherzigkeit Israels gewesen. Jesus selbst lehre vielmehr in sachlicher Kontinuität mit dem Willen Gottes, der sich aus der Schöpfungsgeschichte ergibt: Die von Gott gestiftete Einheit von Mann und Frau dürfe nicht durch Menschen aufgehoben werden.[53]

Noch viel deutlicher als bei Mk ist die Kontinuität mit Israel bei Matthäus und Lukas gestaltet. Die Erfüllungs- bzw. Reflexionszitate des Matthäus[54] sind geradezu daraufhin ausgerichtet, den Immanuel (1,23) und Sohn Gottes (2,15) in Kontinuität mit den Verheißungen an das erwählte Volk zu stellen. Die Versprechen an Israel finden in Jesus ihre exklusive Einlösung, freilich in Ausweitung auf die Völker. Die Theologie des Matthäus betont so ein kontinuierliches Handeln Gottes, das durch das Christusgeschehen sein Ziel findet: Von Israel zum Heil für die Völker (28,19).

Auch Lukas gestaltet die Geschichte Jesus als Erfüllungsgeschehen, wenn er an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu dessen Kommentar zu Jes 61,1f. setzt (4,21): „Heute hat sich diese Schrift vor euren Ohren erfüllt.“[55] Deutlich wird dies im Blick auf den Tod Jesu dann auch in der Acta, die das Schicksal Jesu als Erfüllung der Schrift deutet (3,18; 13,27; vgl. auch Lk 24,27.32).

---

[53] Vgl. dazu D. LÜHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S. 170; J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II, EKK II/2, Zürich u.a. ^{3}1989, S. 72–74; C. BREYTENBACH, Die Vorschriften des Mose im Markusevangelium. Erwägungen zur Komposition von Mk 7,9–13; 10,2–9 und 12,18–27, ZNW 97 (2006), S. 23–43.

[54] Vgl. dazu den Exkurs bei U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I/1, Zürich u.a. ^{2}1989, S. 134–141 sowie zur Frage der mt. Gesetzesdeutung M. KONRADT, Die vollkommene Erfüllung der Tora und der Konflikt mit den Pharisäern im Matthäusevangelium, in: Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament, hg. v. D. SÄNGER/M. KONRADT, NTOA 57, Göttingen/Fribourg 2006, S. 129–152.

[55] Vgl. auch Lk 24,44: „Dies sind meine Worte, die ich zu euch redete, als ich noch bei euch war, daß alles erfüllt werden muß, was über mich geschrieben steht in dem Gesetz Moses und in den Propheten und Psalmen.“

b) Johannes der Täufer als Bindeglied

Sachliche Kontinuität kann über die Zeiten hinweg als Rückbezug auf alte Traditionen gestaltet werden, wie im Rückgriff auf die Schrift, sie kann aber auch Bindeglieder verwenden, die eine historische Kontinuität plausibel machen. Zwischen Israel und Jesus ist es vor allem die Gestalt des Johannes, die unter anderem diesem Zweck dient. Man könnte die Gestaltung der Kindheitsgeschichten bei Lk aufgreifen oder den Beginn des Markusevangeliums, der eben jenen Täufer an den Anfang seiner Geschichte setzte. Besonders augenfällig wird diese Funktion des Johannes aber im sogenannten Stürmerspruch (Lk 16,16 par Mt 11,13). Bekanntlich unterscheiden sich Lukas und Matthäus in der genauen Positionierung des Johannes zwischen Gesetz und Propheten auf der einen und der Zeit der Gottesherrschaft auf der anderen Seite.[56] Für beide Evangelisten ist aber klar, daß Johannes ein Bindeglied darstellt, das die Linie der Kontinuität von Israel, dem Gesetz und Propheten gegeben wurden, zu Jesus herstellt. Das ist freilich nicht nur im Blick auf Jesus wichtig, sondern auch im Blick auf die eigene Existenz als Christusglaubende: Über Johannes und Jesus versteht sich die Gemeinde als Fortsetzung Israels. Gerade indem sie sich auf die Schriften und Geschichte Israels beruft, ist sie in der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk verankert – sachlich wie historisch.

c) Kontinuität in der Jesusdarstellung selbst

Wer die Jesusdarstellung der Evangelien liest, die man doch wohl in den literaturgeschichtlichen Kontext biographischer Kleinliteratur stellen sollte, begegnet einem Jesusbild, das keinerlei Entwicklung zeigt. Jesus verkörpert in sich selbst – mit kleinen, aber umso bemerkenswerteren Ausnahmen – Kontinuität im Sinne von Stetigkeit. Das liegt schon am episodenhaften Stil der Evangelien, die Jesus in Reden und Handlungen zeigen, die sich abwechseln. Wäre die Reihenfolge eine andere, es würde sich an dem Eindruck eines völlig stetigen Lebens nichts ändern. Auch die Summarien der Evangelien (Mk 1,39; 2,13; 3,7f. u.v.m.) zeigen, daß es keinen Bruch im Wirken Jesu gab.

---

[56] Während Matthäus wohl so zu verstehen ist, daß der Täufer in die neue Zeit hineingehört (ἕως), scheint er bei Lukas eher der alten Zeit anzugehören (μέχρι), doch ist dies sprachlich nicht eindeutig; vgl. dazu J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte, BZNW 53, Berlin/New York 1989, S. 108f. 169f.; CH. BURCHARD, Zu Lukas 16,16, in: DERS., Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments, hg. v. D. SÄNGER, Tübingen 1998, S. 119–125; W.D. DAVIES/D.C. ALLISON, Commentary on Matthew VIII–XVIII. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, ICC 2, Edinburgh 1991, S. 256–258.

Die in den synoptischen Evangelien dargestellte Wanderbewegung Jesu von Galiläa über Judäa nach Jerusalem vermittelt den Eindruck von Zielgerichtetheit und einer Planung auf ein konkretes Ziel hin. Die Leidensweissagungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33f.) sind ebenfalls Ausdruck einer kontinuierlichen Annäherung an das Ziel. Wer wie Jesus schon von Beginn an weiß, wie alles enden wird, und zwar nicht am Kreuz, sondern in der Auferstehung von den Toten, dessen Handeln vermittelt den Eindruck von Stetigkeit, wie sie für die Evangelisten offenbar wichtig war.

Freilich finden sich an zwei Stellen auch Hinweise darauf, daß diese Stetigkeit gefährdet, wenn nicht gar unterbrochen war: Die Gethsemaneszene (Mk 14,32–42 par) deutet es bereits an: Jesus will die Zielgerichtetheit des göttlichen Plans durchbrechen: „Nimm diesen Kelch von mir!“ (Mk 14,36). Gewiß, dies ist verbunden mit der Unterwerfung unter Gottes Willen, und doch: Die Möglichkeit des Abbruchs ist damit in den Raum gestellt.[57]

Noch deutlicher wird dies im Ruf Jesu am Kreuz, der sich nur bei Markus und Matthäus findet (Mk 15,34 par Mt 27,46): Wenn der Gekreuzigte Gott anruft als den, der ihn verlassen hat, machen die Evangelisten deutlich, daß die Kontinuität unterbrochen ist. Damit wird die Möglichkeit der Diskontinuität zwischen dem Verzweifelten am Kreuz und dem geglaubten Christus in den Raum gestellt. Hat Jesus am Ende verzweifelt seine Überzeugung aufgegeben und ist seelisch und körperlich gebrochen als Versager am Kreuz gestorben? Ist daher auch der Glaube an diesen Gescheiterten eine Täuschung?

Für Mk wie für Mt wird das sowohl durch die Vorgeschichte, vor allem aber auch durch die Nachgeschichte ausgeschlossen. Fast unmittelbar auf den Verzweiflungsruf folgt das Bekenntnis des Hauptmanns: „Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn!“ (Mk 15,39 par Mt 27,54). Die Kontinuität wird also durch das Bekenntnis erreicht, später selbstverständlich durch leeres Grab und Auferstehung bestätigt. Dieser Verzweiflungsruf ist freilich nicht nur als Möglichkeit der Diskontinuität des vorösterlichen zum nachösterlichen Jesus zu verstehen, sondern stellt auch eine Infragestellung der eigenen glaubenden Existenz der Leser und Leserinnen in den Raum: Beiden Autoren, Markus wie Matthäus, ist daher wichtig, daß das Bekenntnis des Hauptmanns auch das Bekenntnis der Leser und Leserinnen ist bzw. wird.

Lukas und Johannes gestalten die Geschichte Jesu in dieser Hinsicht anders:

---

[57] Vgl. dazu R.E. BROWN, The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels I, The Anchor Bible Reference Library, New York u.a. 1994, S. 168–178.

Lukas unterstreicht die Stetigkeit des irdischen Jesus durch die Perikope vom 12jährigen im Tempel (Lk 2,41–52). Der Knabe, der Fragen stellt und Antworten gibt, die die Weisen Jerusalems verblüffen (2,46f.), ist – nachdem er an Weisheit zunahm (2,52) – im Grunde nicht von dem Mann zu unterscheiden, der sich mit den religiösen Autoritäten Galiläas und Judäas streitet. Zwar bringt auch Lukas die Gethsemaneperikope mit Jesu Bitte (Lk 22,42), ihm das Leidensschicksal zu ersparen, doch fehlt der Verzweiflungsruf Jesu am Kreuz. Im Gegenteil: Der Gekreuzigte bittet stellvertretend für seine Feinde, spricht vom Paradies, in das er noch heute einziehen würde (Lk 23,43) und übergibt seinen Geist an den Vater (Lk 23,46). Von Verzweiflung oder gar der Möglichkeit des Versagens ist keine Spur mehr zu finden, die Kontinuität ist ungefährdet.[58]

Das Johannesevangelium schließlich ist davon geprägt, daß der fleischgewordene Logos ungebrochen und ohne Veränderung sich selbst als Sohn Gottes offenbart. Statt eines Gebets um Bewahrung vor dem Tod bittet Jesus in Kap. 17 für die Gemeinschaft der Jünger, statt der Verzweiflung am Kreuz ist es der souveräne und erhöhte Herr, der seine Mutter und den geliebten Jünger aufeinander weist, und sein Werk abschließt mit den Worten: „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,26f.30). Das Ende Jesu ist nicht der Tod, sondern die Verherrlichung (17,1.5).

d) Verheißung und Erfüllung

Noch einmal soll das Thema von Verheißung und Erfüllung aufgegriffen werden, im folgenden allerdings nicht im Blick auf die Schrift und ihre Erfüllung im Christusgeschehen, sondern hinsichtlich der Verheißungen bzw. Prophezeiungen, die Jesus aussprach und deren Erfüllung in den Evangelien vorausgesetzt ist.

Gerade bei Lukas läßt sich das an einem Beispiel recht einleuchtend zeigen: Lk 21 sieht Jesus in die Zukunft (vv.20.24): Jerusalem wird von einem Heer belagert werden und seine Verwüstung ist nahe herbeigekommen. Die Völker werden es zerstören und besetzen. Für Lukas ist klar, daß diese Verheißung, die ein Teil des apokalyptischen Ablaufes ist, mit der Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. in Erfüllung gegangen war.[59] So banal uns das erscheinen mag, so sehr ist es aber auch ein Zeichen dafür, daß über Kreuz und Auferstehung hinweg Kontinuität besteht, eine Kontinuität des Wortes Jesu. Freilich sollte man dies nicht historisierend auswerten im

[58] Entsprechend ist auch die Reaktion des Hauptmanns abgewandelt zu: „Dieser Mensch war ein Gerechter.“ (Lk 23,47)

[59] Vgl. M. WOLTER, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, S. 676–679; F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas IV (Lk 19,28–24,53), EKK III/4, Zürich u.a. 2009, S. 182–185.

Sinne eines „Und Jesus hatte doch recht (…)“, sondern als Kontinuitätskonstrukt des Evangelisten verstehen.[60]

Diese Kontinuität wird vor allem auch im Blick auf die Geisterfahrung wichtig: Alle drei synoptischen Evangelien berichten als Wort des Johannes, daß der Kommende, mit dem selbstverständlich Jesus gemeint ist, mit dem Geist (und Feuer) taufen wird (Mk 1,8 par). Nun wird dies allerdings gerade nicht vom vorösterlichen Jesus berichtet, ja nicht einmal vom nachösterlichen. Bei Mk und Mt fehlt entsprechendes völlig, Lukas bringt es im Zusammenhang des Pfingstereignisses, das schon Lk 24,49 angekündigt wird. Aber auch wenn von einer Geisttaufe explizit nichts erzählt wird, so ist die Begabung der Christen mit dem Geist doch für die Autoren selbstverständliche Tatsache: Sowohl die Rede von der Lästerung des Heiligen Geistes (Mk 3,29 par) wie die Verheißung Jesu, daß der Geist durch die Glaubenden sprechen wird, wenn sie angeklagt werden (Mk 13,11 par), machen dies deutlich. Die Verheißung der Geisttaufe, die auf Jesus wies, ist erfüllt.[61]

e) Kultkontinuität

Ein wichtiger Bestandteil des frühchristlichen Kults war das Herrenmahl. Die synoptischen Evangelien belegen klar, daß es wichtig war, dieses letzte Mahl als Stiftung Jesu zu verankern.

Vor allem im Lukasevangelium mit seinen zahlreichen Mahlszenen wird deutlich, daß die Gemeindepraxis die selbstverständliche Fortführung des Mahles Jesu ist. Dieser Zusammenhang wird vor allem durch die Mähler des Auferstandenen angezeigt: Die Emmausgeschichte (Lk 24,13–35) kreist um die Deutung der Schrift, die durch Christus erst verständlich wird, und um das Mahl der beiden Jünger mit Jesus, den sie allerdings nicht erkennen. Ganz selbstverständlich formuliert Lukas dieses Mahl als Fortführung des letzten Mahles: „Und es geschah, als er sich zu Tisch legte mit ihnen, nahm er das Brot, segnete es, brach es und gab es ihnen.“ (24,30) In 22,19, beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern, hatte er beinahe identisch formuliert: „Und er nahm das Brot, dankte, brach es und gab es ihnen.“ Diese historische und sachliche Kontinuität wird weitergeführt im Brotbrechen der Jerusalemer Gemeinde (Act 2,42).

Freilich wird im Blick auf den Kult auch ein Moment der Diskontinuität deutlich: Jesus tauft nicht, die Christen tun es. Sie setzen damit also keine Praxis Jesu fort. Auffällig ist zumindest, daß kein entsprechendes Jesus-

[60] Vgl. J.D.G. DUNN, Jesus, S. 891.

[61] Ebenso verhält es sich mit der Ankündigung des Geistes, die in der Apostelgeschichte durch den Auferstandenen ausgesprochen wird, und selbstverständlich erfüllt wird (Act 1,8; 2,4); ähnlich Joh 20,22.

wort oder eine entsprechende Begebenheit ‚erfunden' wurde.[62] Weder bei Markus noch bei Lukas wird dieses Problem überhaupt diskutiert. Bei Matthäus wird es innerhalb der Erscheinungsberichte besprochen: Die christliche Taufe wird auf Befehl des Auferstandenen hin durchgeführt (Mt 28,19). Damit entsteht nun tatsächlich eine historische Kontinuität, wenn die Gemeinde erfüllt, was Jesus den Jüngern aufgetragen hatte. Im Johannesevangelium freilich wird die Taufe zunächst sogar vom vorösterlichen Jesus erzählt (Joh 3,22.26; 4,1). Wie sehr aber auch dem Evangelisten klar ist, daß hier Diskontinuität besteht, macht die Einschränkung 4,2 deutlich: Nicht Jesus selbst taufte, sondern seine Jünger.

f) Kontinuität des Gekreuzigten zum Auferstandenen

Wenn wir unter Berücksichtigung des Ostergrabens, der sich zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus auftut, von Kontinuität sprechen, dann könnte man ebenso auch von Identität reden. In den Evangelien geht es immerhin um die wichtige Frage, ob der Auferstandene tatsächlich der gekreuzigte Jesus von Nazareth ist. Während dies bei Markus lediglich verkündigt wird (Mk 16,6f.), ist bei den anderen Berichten über die Erscheinung die Identität durchaus im Fokus.

Die Identität wird unter anderem durch die Betonung der Leiblichkeit des Auferstandenen in der Geschichtserzählung verankert. Matthäus sichert sie durch die Perikope von der Bewachung des Grabes (Mt 27,62–66) und die Berührung durch die Frauen (28,9). Lukas setzt die Identität zunächst aufs Spiel: Die Emmausjünger erkennen Jesus nicht (Lk 24,16) und dieser verschwindet vor ihren Augen wie ein Gespenst (24,31), später aber wird die Sicherung der Identität besonders betont: Der Auferstandene tritt unter die Jünger mit den Worten: „Seht meine Hände und meine Füße, denn ich bin es selbst!" (Lk 24,39).[63] Der Hinweis auf „Fleisch und Knochen" (24,39) ist so m.E. nicht nur – oder vielleicht sogar gar nicht – auf die Frage nach der Existenzform des Auferstandenen hin ausgerichtet, sondern auf die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen: Sie sichert die historische Kontinuität, die Lukas durch den Einbau des Auferstandenen in die Apostelgeschichte dann noch unterstreicht.[64]

Johannes schließlich führt in Kenntnis synoptischer Traditionen dies noch weiter: Zwar wird die Leiblichkeit zunächst noch in Frage gestellt („Rühre mich nicht an!" Joh 20,17), die Thomasperikope macht aber ge-

[62] Die Taufe wird von Jesus lediglich als Metapher für Leiden verwendet (Mk 10,38f.), was bei Mt geflissentlich ausgelassen wird (Mt 20,22f.).

[63] Vgl. u.a. M. WOLTER, Lukas, S. 789f.

[64] Vgl. F. BOVON, Lukas, S. 585: „Dieses ‚ich selbst bin es' bezeichnet die Neuheit der Auferstehung in der Kontinuität der Person." Auch die Mahlszenen des Auferstandenen dienen u.a. diesem Anliegen (24,30.41–43).

rade durch das Thema ‚Leiblichkeit' die Tatsächlichkeit der Auferstehung und die Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen klar (Joh 20,24–29). Freilich geschieht dies nicht ohne Kritik: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!" (Joh 20,29)

Die Betonung der Identität von Gekreuzigtem und Auferstandenem, die sich im Laufe der Zeit noch verstärkt, steht auch im Zeichen der Versicherung, daß Kontinuität besteht, nicht Diskontinuität. Der erhöhte und verherrlichte Herr, um mit Johannes zu sprechen, ist kein anderer als der irdische, ja, wieder im Blick auf Johannes, als der präexistente.

g) Der Glaube und die Kontinuität

Wir haben oben bereits gesehen, daß der Verzweiflungsruf Jesu am Kreuz als ein Moment möglicher Diskontinuität verstanden werden kann. M.E. ist den Evangelisten durchaus bewußt, daß tatsächlich zwischen Kreuz und Auferstehung ein wesentlicher Einschnitt geschehen war. Allerdings verlagern sie diesen Bruch vor allem in das Verstehen bzw. den Glauben der Menschen.

Es ist Jesus selbst, der auf diese Veränderung hinweist. Mk 9,9, nach der Offenbarung Jesu als Gottessohn auf dem Berg der Verklärung, terminisiert Jesus das Messiasgeheimnis. „Er gebot ihnen, daß sie niemandem erzählen sollten, was sie gesehen hatten, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei." Von der Richtung her gehört diese Anweisung zu jenen Abschnitten, in denen Jesus Geheilte oder Dämonen anweist, nichts über seine Identität preiszugeben. Was auch immer genauerhin unter dem Messiasgeheimnis zu verstehen ist,[65] der Hinweis auf die Auferstehung ist aufschlußreich. Damit ist nämlich tatsächlich jenes Ereignis genannt, das nicht aus pragmatischen Gründen – etwa im Sinne einer Bewahrung vor Bedrängnis – sondern aus christologischen Gründen entscheidend ist. Zumal in den folgenden Versen das Leidensschicksal des Menschensohns angesprochen wird (Mk 9,12), läßt sich als Intention des Markus annehmen: Erst Kreuz und Auferstehung machen das Leben Jesu verstehbar. Nur aus der nachösterlichen Perspektive wird erzählbar, was die Jünger erlebt hatten. Erst nach Ostern ist es möglich, Jesus als den Sohn Gottes (Mk 9,7), als der er seit der Johannestaufe bekannt ist (Mk 1,11), zu verkündigen. Dabei ist freilich entscheidend: Es ist nichts Neues, was nach Ostern erzählt wird, sondern es sind die Jünger, die Jesus anders sehen. Das Jüngerunverständnis (Mk 4,10.13; 6,52; 7,17f.; 8,16–18.21.32f.; 9,32; 10,35–40) endet mit der Auferstehung. Insofern ist wenigstens der Evangelist Markus der Ansicht, daß der Glaube an Jesus vor Ostern so nicht bestand

[65] Vgl. zur Diskussion dazu M. KREPLIN, Selbstverständnis, S. 330–337; J.D.G. DUNN, The Messianic Secret in Mark, in: DERS., The Christ and the Spirit. I. Christology, Edinburgh 1998, S. 57–77.

(trotz des Messiasbekenntnisses 8,29), sondern erst nach Ostern recht bestehen kann.[66] Der Leser/die Leserin weiß freilich, daß zwischen dem Sohn Gottes vor und „Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten" (Mk 16,6) keine Diskontinuität besteht, sondern gerade Kontinuität. Sie ist aber erst von Kreuz und Auferstehung her plausibel.

Im Johannesevangelium findet sich derselbe Sachverhalt in doppelter Weise ausgedrückt. Zum einen wird darauf verwiesen, daß die Jünger nach Ostern erst erkennen, was die eigentliche Bedeutung von Jesu Wirken war. Das Tempelwort Jesu „Brecht diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten" (Joh 2,19) wird vorösterlich anders verstanden als nachösterlich.[67] Von „den Juden" wird es wortwörtlich gedeutet: „Sechsundvierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?" (2,20). Die Jünger erkennen erst nach Ostern, daß Jesus vom Tempel seines Leibes gesprochen hatte, also von der Auferstehung (2,21f.). Ein zweites Mal geschieht dies beim Einzug Jesu in Jerusalem: Daß Jesus entsprechend Sach 9,9 auf einem jungen Esel reitet, „verstanden seine Jünger zuerst nicht" (Joh 12,16). Erst nach der Verherrlichung erkannten sie, daß damit die Schrift, die von Jesus spricht, erfüllt wurde. Es ist also auch hier kein neues Geschehen, sondern das Handeln und Reden Jesu wird nach Ostern neu und erst recht verstanden.

Dieses Verstehen, so das Johannesevangelium, geschieht durch den Parakleten. Der Autor legt ganz besonderen Wert darauf, daß der Geist der Wahrheit nichts Neues sagen wird, sondern an alles erinnern wird, was Jesus gelehrt hatte (14,26). Diese enge Bindung des Parakleten an Jesus sichert die Kontinuität, und zwar nicht nur zu Jesus selbst, sondern damit auch zum Vater: Der Paraklet redet nicht aus sich selbst (16,13), sondern von Jesus aus, der in Einheit mit dem Vater steht (16,14f.).[68]

Nach meiner Überzeugung machen die Evangelisten – für Mt und Lk gilt dies gleichermaßen – damit deutlich, daß sie sehr wohl wissen, daß das vorösterliche Verständnis Jesu ein anderes war als das nachösterliche. Der

---

[66] Auch Mt 17,9 findet sich diese Terminisierung, nicht aber bei Lukas, der das Gespräch nach der Verklärung gänzlich streicht. Vgl. zu Mt U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/2, Zürich u.a. 1990, S. 512: „Ostern schließt den Weg in die Passion ein: Daß der Menschensohn in der Herrlichkeit, die auf dem Berg deutlich wurde, der Gottessohn ist, wird erst dann stimmig und wahr, wenn der Gottessohn als Menschensohn in der Niederung seinen Weg ins Leiden gegangen ist."

[67] Zur Traditionsgeschichte dieses Textes vgl. M. STOWASSER, Die johanneische Tempelaktion (Joh 2,13–17). Ein Beitrag zum Verhältnis von Johannesevangelium und Synoptikern, in: Im Geist und in der Wahrheit, FS M. Hasitschka, hg. v. K. HUBER/B. REPSCHINSKI, NTA N.F. 52, Münster 2008, S. 41–60.

[68] Eine ähnliche, die Kontinuität sichernde Funktion hat im Johannesevangelium der sog. ‚Lieblingsjünger', wie in 19,35; 21,24 zum Ausdruck gebracht wird; vgl. dazu R.E. BROWN, Ringen, S. 69.

– um mit James Dunn zu sprechen – Glaube an Jesus vor Ostern ist auch nach dem Zeugnis der Evangelien nicht derselbe Glaube wie nach Ostern. Aber die Evangelienautoren legen eben Wert darauf: Nicht Jesus war ein anderer als der Christus, das Verständnis Jesu war ein anderes. Was den Jüngern zu Lebzeiten Jesu nicht plausibel war, wird plausibel. Die Kontinuität besteht in Jesus dem Christus, nicht in den Glaubenden.[69]

h) Das Bekenntnis zu Jesus

Beschäftigt man sich mit der Christologie der Evangelien, treten die (Hoheits-)Titel zumeist in den Vordergrund. Sie werden zu Ankerpunkten der Theologie, weil sie auf den Punkt bringen sollen, wer Jesus war: Rabbi, Messias, Prophet, Menschensohn, Sohn Gottes, Kyrios. Aber abgesehen von diesen Titeln und den damit verbundenen Handlungen scheint im Blick auf die Frage nach Kontinuität doch sehr wichtig zu sein, daß sich Jesus in keinem synoptischen Evangelium – Johannes ist hier die Ausnahme – selbst einen Titel gibt. Das mag historisch aufschlußreich sein und kann auch religionswissenschaftlich durchaus plausibel erklärt werden, doch stellt sich die Frage, warum die Evangelisten Jesus nicht entsprechende Aussagen unterstellten. Warum findet sich kein „Ich bin der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (vgl. Mt 16,16) im Munde Jesu?

Ein Verweis auf die Zurückhaltung des historischen Jesus oder der vorsynoptischen Tradition reicht m.E. nicht als Erklärung aus. Immerhin zeigt das Johannesevangelium mit seinen Ich-bin-Worten recht deutlich, daß eine entsprechende Gestaltung durchaus möglich war.[70]

Allein an einer Stelle, wenn auch an einer entscheidenden, kommen Markus, Matthäus und Lukas zu so etwas ähnlichem wie einem Bekenntnis Jesu zu seinem Wirken. Während des Verhörs vor dem Hohen Rat stellt der Hohepriester die entscheidende Frage: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ (Mk 14,61).[71] In der mk. Version ist die Antwort noch eindeutig. „Ich bin es“, während bei Mt mit σὺ εἶπας und bei Lk mit ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι die Stellungnahme abgeschwächt wird. Es bleibt aber auch bei Markus bei diesem einen Moment, in dem Jesus auf

[69] Das ist allerdings kein Argument gegen den Versuch, über die Jünger eine soziologische und damit historische Kontinuität zu plausibilisieren. Historisch spielen die Jünger – nicht nur die Zwölf – für die Entstehung und Vermittlung der Jesusüberlieferung vor und nach Ostern die entscheidende Rolle. Allerdings gilt auch für sie, daß die Ostererfahrung vorösterliche Traditionen zwar nicht notwendig verändern mußte, sie aber neu verstehbar machte.

[70] Vgl. etwa Joh 10,36: υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι, oder auch EvThom 77: „Ich bin das Licht, das über allen ist. Ich bin das All.“

[71] Bei Matthäus lautet die Frage „Bist du der Christus, der Sohn Gottes?“ (26,63), bei Lukas „Bist du der Christus?“ (22,67). Vgl. auch die Verlegung dieser Frage und der entsprechenden ausweichenden Antwort in das Verhör durch Pilatus in Joh 18,33f.

Aufforderung hin und in knappster Weise zu dem steht, was ihm von anderen als eschatologische Funktion zugetragen wird.[72] Jesu Feinde wie Jesu Jünger (Mk 8,29 par) reden von Jesus als dem Christus, er selbst nennt sich nicht so. Seine eigene Funktion tritt hinter der Rede vom kommenden Menschensohn und hinter die Gleichnisse zurück, als ob er sich darüber selbst nicht klar gewesen wäre.[73] In der Darstellung der Evangelisten freilich ist selbstverständlich, daß Jesus der Menschensohn und die entscheidende Gestalt in der Gottesherrschaft ist. Und dennoch bleibt diese Zurückhaltung.

M.E. ist es plausibel, dies so zu verstehen, daß den Autoren der synoptischen Evangelien durchaus bewußt war, daß in dieser Frage ein Bruch besteht. Die Hoheitstitel gehen nicht auf Jesus selbst zurück, sondern sind ausschließlich als Fremddeutung formulierbar. Die Differenz besteht so zwischen dem Glauben an Jesus und Jesu Selbstzeugnis. Jesu Zurückhaltung in Bezug auf seine eigene Person wird so umgekehrt zur Aufforderung, den Glauben an Jesus zu bekennen. Die Frage Jesu „Ihr aber, was sagt ihr, wer ich bin?“ (Mk 8,29) ist ausdrücklich darauf ausgerichtet, seinen Glauben zu äußern. Petrus tut dies, indem er bekennt „Du bist der Christus“ (ebd.), und doch wird dies mit dem Schweigegebot verbunden: „Und er fuhr sie an, daß sie keinem etwas über ihn sagen.“ (Mk 8,30). Selbstverständlich trifft dieses Bekenntnis die Sache Jesu (vgl. nur Mk 1,1), und doch: Es ist der Glaubende, der es ausspricht. Was damit ausgedrückt wird, indem es – historisch zutreffend oder nicht – in die Vergangenheit getragen wird, ist, daß der vorösterliche Glaube der Jünger sich im eigenen Glauben kontinuierlich fortsetzt, freilich unter dem Eindruck der Osterüberlieferung. Wenn das eigene Bekenntnis an diesen Glauben anknüpft, nimmt es den Faden der Jünger auf, nicht den Jesu. In Bezug auf Jesus besteht so nicht historische Kontinuität im Sinne einer Tradition, die Jesus gestiftet hätte, sondern sachliche Kontinuität: In der Sache entspricht das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus dem Wirken Jesu – sowohl des Irdischen wie des Auferstandenen (s.o.) – und das ist das Entscheidende. Oder anders gesagt: Das Bekenntnis expliziert, was implizit im Wirken Jesu enthalten ist.

i) Zusammenfassung

Die Evangelien spiegeln die Überzeugung wieder, daß zwischen dem irdischen Jesus und dem geglaubten Christus historische und sachliche Konti-

[72] Aber auch hier ist auffallend: Die Zustimmung Jesu erfolgt vor seinen Feinden, die Jünger sind nicht anwesend. Der bzw. die Glaubende sieht seinen Glauben damit durch Jesus bestätigt.

[73] Vgl. zu der Frage neben M. KREPLIN, Selbstverständnis, passim; etwa auch J.D.G. DUNN, Jesus, S. 888–890.

nuität besteht. Der Sinn der Jesus-Geschichte ist gerade dies, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft so zu einem kontinuierlichen Zusammenhang zu gestalten, daß die Perspektive des Glaubens sich darin ausdrückt und wiederfindet.[74]

Elemente zur Darstellung der Kontinuität sind unter anderem die Leiblichkeit des Auferstandenen, die Stetigkeit seines Lebens und Wirkens, die Erfüllung der Verheißungen an Israel durch und mit Jesus, die Erfahrung der Erfüllung Jesuanischer Verheißungen in der Zeit nach Ostern, und die Verankerung der Bezeichnung Jesu als Christus in der vorösterlichen Zeit.

Jedoch lassen die synoptischen Evangelien erkennen, daß das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, dem Sohn Gottes und Kyrios nicht aus der Forderung oder dem Anspruch Jesu selbst entspringt, sondern von außen an ihn herangebracht wird. Die Bedeutung des Glaubens, der an Kreuz und Auferstehung gebunden ist, wird dabei betont.

Allen Evangelien ist gemeinsam, daß die wahre Erkenntnis der Bedeutung Jesu von Kreuz und Auferstehung her bzw. durch den Geist geschieht. Die gegenwärtig Glaubenden haben den Zeitgenossen Jesu dies voraus.

Der je eigene Glaube ist also der Plausibilitätshintergrund für die Konstruktion von Kontinuität. Weil geglaubt wird, daß Jesus der Christus ist, ist er es auch in der historischen Darstellung. Fällt dieser Glaube weg, stellt sich die Frage nach der Kontinuität nur noch als historische – etwa im Blick auf die Überlieferungsstränge oder deren Traditionsträger, aber nicht mehr als sachliche.

Die Betonung des Glaubens für die Behauptung von Kontinuität des Christus zum historischen Jesus macht deutlich: Es handelt sich primär nicht um historische, sondern um sachliche Kontinuität. Für Mk, Mt und Lk ist nicht entscheidend, ob Jesus selbst sich als Messias verstand, entscheidend ist vielmehr, daß das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias dem Wirken Jesu entspricht.[75]

4. Die Evangelien als Kontinuitätskonstrukte – Zusammenfassung und Ausblick

Die Frage nach Kontinuität stellt sich in heutiger Theologie sowohl in der historischen wie in der dogmatischen Diskussion erneut. Die Evangelien sind ein erstes und prägendes Beispiel, wie sachliche und historische Kon-

---

[74] Vgl. etwa J. SCHRÖTER, Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums. Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive, in: Konstruktion von Wirklichkeit, hg. v. DEMS./A. EDDELBÜTTEL, TBT 127, Berlin/New York 2004, S. 201–219.

[75] Vgl. etwa H.-F. WEISS, Kerygma, S. 84; M. KREPLIN, Selbstverständnis, S. 344.

tinuitätskonstruktionen ineinander greifen, ja einander bedingen. Ohne den historischen Bezug auf Jesus von Nazareth, ohne dessen Wirken und Wirkungen, gäbe es den Glauben an den Christus nicht, und ebenso gäbe es ohne den sachlichen Bezug auf Christus, den durch das Kerygma begründeten Glauben, den historischen Jesus als ‚erinnerten' Jesus nicht.

Die Frage nach einer historischen Kontinuität zwischen Jesus von Nazareth und dem im frühen Christentum verehrten Jesus Christus wird historisch nicht eindeutig zu beantworten sein. Kontinuität ist und bleibt Konstrukt, das von Daten und Perspektiven abhängig ist, und gerade auch deshalb untauglich bleibt, den Glauben zu begründen.[76] Es wird nicht genügen, historische Überlieferungen als Darstellungen historischer Ereignisse zu plausibilisieren und diese in eine kontinuierliche Kette einzuordnen, um zu dem zu kommen, was Jesus Christus ausmacht. Es wird allerdings auch nicht davon abgesehen werden können, daß ohne historische Kontinuität von Jesus zum Christus letzterer zum Gedanken und Postulat wird. Insofern ist die Frage nach historischer Kontinuität eine bleibende Aufgabe neutestamentlicher Forschung und eine unaufgebbare theologische Fragestellung, wie nicht zuletzt die Evangelien selbst zeigen.

Allerdings wird es bei der historischen Kontinuität nicht bleiben können, wenn sie nicht zugleich mit sachlicher Kontinuität verbunden ist. Die sachliche Bezugnahme auf den historischen Jesus – und nicht nur auf den Christus des Kerygmas – zu plausibilisieren, ist die wesentliche Aufgabe christlicher Theologie, sei sie aus neutestamentlicher oder dogmatischer Perspektive betrieben. Dabei wird die historische Forschung je neu zu bestimmen haben, wer Jesus von Nazareth war und wie er handelte. Darauf hat sich eine sachliche Kontinuität zu beziehen, wobei sie sowohl auf die eigenen Plausibilitätshintergründe ebenso bezogen bleibt wie auf die Ergebnisse historischer Re-Konstruktion.

Die Impulse des historischen Jesus, so unterschiedlich wir sie auch bestimmen mögen, bleiben der Urgrund, zu dem sich der je eigene Glaube und der denkende Nachvollzug in sachliche Kontinuität stellen. Oder kurz gesagt: Christologische Aussagen und Jesusforschung bedingen und ergänzen einander, ebenso wie sich in den Evangelien historische Erinnerung und glaubendes Verstehen bedingen und ergänzen. Eine Christologie ohne Bezug zum historischen Jesus verliert den Ansatzpunkt in der Geschichte. Eine Beschreibung des Lebens Jesu ohne Bezug zur (neutestamentlichen

[76] Vgl. S. KIERKEGAARD, Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift, Philosophisch-Theologische Schriften I. 3, hg. v. H. DIEM/W. REST, Köln/Olten 1959, S. 122: „Das Geschichtliche, daß der Gott in menschlicher Gestalt gewesen ist, ist die Hauptsache, und das übrige historische Detail ist noch nicht einmal so wichtig, wie wenn, anstatt von dem Gott, von einem Menschen die Rede wäre."

oder dogmatischen) Christologie verliert den Ansatzpunkt im Glauben und ihre Berechtigung als theologische Disziplin.[77]

[77] Vgl. etwa schon F.C. Baur's Forderung, den historischen Jesus nicht zugunsten des göttlichen Christus in den Hintergrund zu drängen: „Betrachtet man den Entwicklungsgang des Christenthums, so ist es doch nur die Person seines Stifters, an welcher seine ganze geschichtliche Bedeutung hängt." (F.C. BAUR, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben III, Stuttgart/Bad Cannstatt 1966, S. 36; vgl. auch S. 22)

Roderich Barth

Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie. Konstellationen des 19. Jahrhunderts

Das 19. Jahrhundert hat für das spannungsreiche Verhältnis zwischen historischer Jesusforschung und dogmatischer Christologie paradigmatischen Rang. Das lassen bereits einige Schlaglichter auf den weiteren Gang der Forschungsgeschichte vermuten. So wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der sogenannten ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus' die zuvor in maßgeblichen Kreisen der protestantischen Theologie anzutreffende Überzeugung hinfällig, genau diese Frage mit dem 19. Jahrhundert hinter sich gelassen zu haben. Zwangsläufig mußten daher auch die vorschnell verabschiedeten Problemkonstellationen wiederkehren. Dort jedenfalls, wo man auch auf den inneren Zusammenhang von historischer Jesusfrage und dogmatischer Christologie als solchen reflektierte, traten die Kontinuitäten zum 19. Jahrhundert deutlich zutage.[1] In der Regel erstreckte sich diese erste Revision aber bloß auf die Bewertung der historischen Jesusfrage. Die dogmatischen Prämissen und Leitbegriffe jener Zeit blieben dagegen weitestgehend unhinterfragt. Unter diesen Rahmenbedingungen fiel jedoch jene erneute Hinwendung zum historischen Jesus schon unter methodischen Gesichtspunkten viel zu eng aus. Es bedurfte daher externer Impulse, um die historische Jesusforschung von den dogmatisch bedingten Engführungen zu befreien. Dies geschah in der von nordamerikanischen Forschern am Ende des letzten Jahrhunderts angestoßenen ‚Third Quest'. Mit Blick auf die sich im kritischen Anschluß daran entwickelnde gegenwärtige Jesusforschung sind nun aber erneut Kontinuitäten zum 19. Jahrhundert zu erkennen. Vor allem hinsichtlich des geschichtsmethodologischen Profils ist man dem Historismus und einer von ihm geprägten Theologie verpflichtet – selbst dort, wo dies nicht ausdrücklich geschieht.[2] Daher dürfte eine Vergegenwärtigung der entsprechenden Konstellationen des 19. Jahrhunderts auch für die weiterführende Frage

[1] Vgl. R. SLENCZKA, Geschichtlichkeit und Person Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967.

[2] Vgl. A. v. SCHELIHA, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde' der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: ZNT 4 (1999), S. 22–31, hier S. 24–27.

nach dem Verhältnis von historischem Jesusbild und dogmatischer Christologie aufschlußreich sein.

Das Bedürfnis nach einer bilanzierenden Zusammenschau der Debatten des 19. Jahrhunderts ist nun aber keineswegs neu, sondern hat sich bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert artikuliert. Gegenüber späteren Versuchen bieten derartig frühe Rechenschaften naturgemäß einen von den theologisch-theologiepolitischen Interessen jener noch ungetrübten Eindruck, lassen dafür freilich noch keine übermäßige Distanz zu ihrem Gegenstand erwarten. Schon über die biographische Verwurzelung ihrer Autoren gehören sie durchaus noch mit in das von ihnen thematisierte Jahrhundert hinein und könnten insofern auch als letzte Reflexionsstufen desselben gelten. Gerade daher scheinen sie mir für eine erste Annäherung an die Topographie der Debatten dieses Säkulums geeignet zu sein – insbesondere für eine erste Präzisierung dessen, was unter ‚liberalen Jesusbildern' und ihrem vermeintlichen Gegensatz zur ‚dogmatischen Christologie' zu verstehen ist.

1. Der Rückblick auf die Jesusforschung eines vergangenen Jahrhunderts

In seinem auf eine Vorlesung im Winter 1900/01 zurückgehenden, schließlich 1903 erstmals veröffentlichten Buch *Jesus im neunzehnten Jahrhundert* rechtfertigt Heinrich Weinel sein Vorhaben damit, daß noch nie „ein Jahrhundert sich so intensiv mit Jesus beschäftigt und nach seiner Bedeutung gefragt hat wie gerade das verflossene."[3] Die Begründung für diese Einschätzung läßt sogleich die von uns zuvor vorausgesetzte Spannung zur dogmatischen Christologie deutlich werden. Denn die Frage nach der Bedeutung Jesu ist nach Weinel nicht zuletzt deswegen so in das Zentrum des Interesses gerückt, „weil die Wissenschaft in diesem Jahrhundert so stark an dem überlieferten Christentum gerüttelt hat wie nie zuvor, weil das alte Dogma von dem himmlischen Wesen, der zweiten Person der Gottheit, die vom Himmel herabstieg, von einer Jungfrau geboren ward, über das Meer wandelte und mit fünf Broten Tausende speiste, mit dem Leib aus dem Grabe und dem Totenreich emporstieg und auf einer Wolke gen Himmel fuhr, weil dieses Dogma unter der fortschreitenden Natur- und Geschichtserkenntnis zusammenbrach."[4] Aus diesem Grund widmet Weinel auch den

[3] H. WEINEL, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen/Leipzig 1903. Zwei Neubearbeitungen erschienen in den Jahren 1907 und 1914. Wir zitieren im folgenden nach der 1. Auflage.

[4] A.a.O., S. 3f. Im folgenden werden die Seitenzahlen im Haupttext in Klammern angefügt.

ersten von insgesamt fünf Teilen seiner Studie *Der Zerstörung des überlieferten Christusbildes durch die historische Kritik.*

Dieser Zugang macht freilich seinerseits einen Rückblick auf das 18. Jahrhundert erforderlich. Zunächst wird also die Entwicklung von Reimarus über Paulus und Lessing bis zu Herder und Goethe skizziert, um dann jedoch David Friedrich Strauß als die entscheidende Figur für die weitere Entwicklung zu würdigen – Schleiermacher spielt erstaunlicher Weise keine Rolle.[5] Zwar hat Weinel – wie wir noch genauer sehen werden – einen klaren Blick für die Mängel der Straußschen Konzeption. Dessen „Zerstörungsarbeit" (64) wird aber gleichwohl als notwendige Voraussetzung für eine durchaus positive Entwicklung in Anspruch genommen. Denn nach dem Abschluß jener Destruktion sei der historische Jesus „mit Macht lebendig geworden" und gerade dieses kritische Jahrhundert hätte den Stifter der christlichen Religion „in die großen, die Zeit bewegenden Fragen hineingestellt" (ebd.). Neben dieser allgemeinen Kulturbedeutung habe Strauß im besonderen auch den folgenden Generationen der Theologie die „drei großen Aufgaben" (54) hinterlassen: Quellenkritik, religionsgeschichtliche Einordnung sowie die „Zeichnung eines Bildes des historischen Jesus" (59). Nicht nur für die im engeren Sinne „freie Richtung der Theologie" (61), sondern grundsätzlich für alle unterschiedlichen Schulrichtungen des 19. Jahrhunderts hätten diese drei Aufgaben die Arbeitsfelder der historischen Kritik abgesteckt. Auch Theodor Zahn etwa, der „bedeutendste Gelehrte der Orthodoxie" (ebd.), habe das Matthäusevangelium aus den apologetischen Motiven und historischen Kontexten seines Verfassers rekonstruiert und die ursprüngliche Bedeutung der Worte und Taten Jesu von dieser Gesamtkomposition unterschieden. Strittig seien also lediglich die Einzelergebnisse sowie die innere Konsequenz ihrer Durchführung. „Positionen, die vor zwanzig Jahren noch als ‚radikal' galten," – so Weinel – „sind heute bereits ‚orthodox'" (58). Einen Schritt weiter in der historischen Kritik seien die „Vermittlungstheologen" gegangen, am konsequentesten sei aber die „freie" – wohlgemerkt nicht liberale – Theologie. Gerade hinsichtlich des Jesusbildes – so Weinels Fazit – setze sich deren Ansicht immer mehr durch. Vor allem das über die Wissenschaft hinausgreifende, zeitgenössische Interesse an der geschichtlichen Person Jesu sei eine faktische Widerlegung aller „orthodoxen Gegner der freien wissenschaftlichen Theologie" sowie zugleich auch der Christentumskritiker aus andern weltanschaulichen Lagern (63f.).

[5] A.a.O., S. 23–44; der Strauß-Darstellung folgt ein Abschnitt über Bruno Bauer, dessen Position sich jedoch wirkungsgeschichtlich nicht durchgesetzt habe: „Die deutsche Theologie hat sich mehr oder weniger entschieden in den Bahnen der Straußschen Kritik bewegt." (a.a.O., S. 52)

Bezüglich der Einschätzung Weinels muß man freilich in Rechnung stellen, daß er einen sehr weiten Begriff jener Gruppe freier Theologen vor Augen hat. Als Repräsentanten gelten ihm nämlich durchaus – zumal in ihrem Jesusbild bzw. in der Christologie – kontroverse Theologen, unter anderem etwa Heinrich Julius Holtzmann, Otto Pfleiderer, Julius Wellhausen, Adolf von Harnack, Adolf Jülicher, Wilhelm Baldensperger, Johannes Weiß und William Wrede. Sein eigener Entwurf am Ende des Buches kann dann gleichsam als Versuch verstanden werden, diese vielfältige Tradition einer kritischen Theologie in ein geschlossenes Jesusbild zu integrieren. Jesus wird verstanden als ein religiöses Genie (275. 282), dessen menschliche Persönlichkeit trotz aller Vorläufigkeit oder Unentscheidbarkeit historischer Einzelfragen vor allem aus den drei ersten Evangelien, aber auch den nichtkanonischen Evangelien in ihren Grundzügen zu erheben sei. Dieses „Bild der Persönlichkeit Jesu“ (257) habe unbeschadet der tiefen Verwurzelung in seiner Zeit „der Menschheit zwei Gaben hinterlassen (…): einen neuen Gottesglauben und ein neues Menschentum.“[6]

Ein Blick auf die weitere Stoffdisposition von Weinels Studie kann ferner ein methodologisches Grundproblem erkennen lassen. Es betrifft die auch im folgenden vorgenommene Beschränkung auf die binnentheologische Entwicklung der Debatte um die Person Jesu. Nach Weinel lassen solche Diskurse nur einen kleinen Ausschnitt der Jesusbilder des 19. Jahrhunderts erfassen – und man darf ergänzen, daß sich dies bis heute nicht wesentlich geändert hat. Weinel verläßt daher nach dem ersten Teil seiner Untersuchung diesen engeren Diskursrahmen. Die Dynamik der wissenschaftlichen Kritik hätte zwar durchaus eine katalysatorische Funktion, gleichwohl sei die Frage nach der Bedeutung Jesu ein kulturell viel breiter anzusiedelndes Phänomen, das nicht nur die Grenzen der Theologie, son-

[6] Weinels eigene Jesusdeutung findet sich a.a.O., S. 247–299, hier S. 247. Vgl. ferner die ebenfalls populärwissenschaftliche Abhandlung: H. WEINEL, Jesus, Berlin 1912, S. II-XIX. Will man Weinels Jesusbild theologiegeschichtlich einordnen, so ist eine große Nähe zu Harnack festzustellen, womit freilich zugleich die Rezeption und Verarbeitung der oben aufgezählten, älteren und neueren Positionen vorausgesetzt ist. Ebenso wie Harnack kann Weinel in den kritischen Anfragen der Religionsgeschichtler keinen prinzipiellen Gegensatz erkennen, sondern hält deren berechtigte Anliegen für durchaus in das eigene Jesusbild integrierbar. Zu Harnack vgl. CH. AXT-PISCALLAR, Der Sohn des Vaters. Adolf von Harnacks Christologie, in: ThZ 63 (2007), S. 120–147. Die Verfasserin sucht Harnack gegen „kirchliche Kritiker und liberale Verehrer“ (145ff.) für eine zeitgenössische dogmatische Christologie zu rehabilitieren. So berechtigt und gut begründet dieses Anliegen ist – die vermeintliche Alternative zwischen „bloßer Jesulogie“ und „Christologie“ (122f. 134. 146) setzt jedoch falsche Akzente und verhindert so eine weitergehende Aufklärung über den epistemischen Status und den sachlichen Gehalt von Harnacks „Aussagen über die Person Jesu“ (146). Zur systematischen Dimension der Historiographie Harnacks vgl. C.-D. OSTHÖVENER, Adolf von Harnack als Systematiker, in: ZThK 99 (2002), S. 296–331.

dern der Wissenschaft überhaupt übersteige. Deutungen der historischen Person Jesu seien vielmehr als Medium anzusehen, in dem gerade in Zeiten größtmöglicher Skepsis die „großen Fragen unseres modernen Lebens“ (3) zum Ausdruck kämen. Und weil diese Gegenwartsfragen lediglich eine kulturkritische Zuspitzung einer anthropologisch allgemeinen Erlösungssehnsucht darstellten, sei der Aktualitätsbezug der historischen Frage durchaus angemessen und stehe zudem in einer inneren Kontinuität zur Person Jesu. Als Beleg dafür dient die Perikope über Jesu Fragen an seine Jünger bei Cäsarea Philippi.[7] Vor diesem Hintergrund läßt Weinel dann den Jesus des 19. Jahrhunderts im Lichte der großen kulturellen Debatten seiner Zeit erscheinen, namentlich im Lichte des ‚Liberalismus‘, der ‚sozialen Frage‘, des ‚Kulturproblems‘ und der ‚religiösen Frage der Gegenwart‘. Zur Darstellung kommen unter anderem die Jesusbilder eines Ernst Renan, Richard Wagner, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Eugen Losinsky, Friedrich Naumann, Ernst Haeckel, Leo Tolstoi oder Houston Stewart Chamberlain. Der einleitend angedeutete binnentheologische Parteienstreit wird auch auf diese Weise noch einmal relativiert.

Interessant für unsere Zwecke ist ferner die Verwendung des Begriffs des Liberalismus in diesem Kontext, insofern er gerade nicht für die oben genannte Gruppe ‚freier Theologen‘ verwendet wird, sondern als Fremdbezeichnung für solche Positionen, die das Erbe eines aufgeklärt-idealistischen Humanismus (65–69) vertreten.[8] Als Beispiel eines liberalen Jesusbildes in diesem Sinne wird neben Renan wiederum Strauß angeführt, diesmal jedoch der späte Strauß mit seinem ein Jahr nach Renans *La vie de Jésus* erschienenen *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*.[9] Unter ‚liberal‘ versteht Weinel also gerade nicht eine innertheologische Schulrichtung, sondern vielmehr solche Positionen, die einem allgemeinen Humanitätsideal verpflichtet sind. Als theologiegeschichtliche Kategorie neben orthodoxer bzw. rechter und Vermittlungstheologie fungiert demgegenüber der Begriff der ‚freien Theologie‘, den man in Anbetracht der

---

[7] H. WEINEL, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, 1f. 290f.

[8] Das ändert sich erst im Zusammenhang der Kontroverse um Arthur Drews’ *Christusmythe*, die Weinel 1910 zu einer Gegenschrift veranlaßt: H. WEINEL, Ist das ‚liberale‘ Jesusbild widerlegt? Eine Antwort auf seine ‚positiven‘ und seine radikalen Gegner, Tübingen 1910. Bezeichnend ist die Selbstauskunft dazu im Vorwort, S. VI: „Ich habe dabei den von unseren Gegnern geprägten Ausdruck ‚liberales Jesusbild‘ für unsere Auffassung von Jesus übernommen, obwohl er im Munde des Mannes, der ihn auf die wissenschaftliche Theologie angewandt hat, mindestens eine Kritik bedeuten sollte“; vgl. auch a.a.O., S. 1. Zum komplexen Sprachgebrauch des Begriffs ‚Liberale Theologie‘ und seiner geschichtlichen Entwicklung vgl. H.-J. BIRKNER, Schleiermacher-Studien, hg. v. H. Fischer, Berlin/New York 1996, S. 51–62.

[9] D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864; vgl. dazu H. WEINEL, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, S. 83–88.

Rückbindung an den frühen Strauß und die Aufklärung auch als wissenschaftlich-kritische Theologie paraphrasieren könnte. Für das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts subsummiert Weinel darunter, wie wir bereits angedeutet hatten, ein weites Spektrum. Es kann sowohl den spekulativen Rationalismus eines Pfleiderer, Protagonisten der Ritschlschule wie Harnack als auch die sich vor allem in ihrem Jesusbild vom älteren Ritschlianismus emanzipierenden Religionsgeschichtler Johannes Weiß und William Wrede umfassen. Gemeinsam sei diesen theologischen Positionen die Kritik am traditionellen christologischen Dogma, allem voran am trinitätstheologischen Personenbegriff sowie der Zwei-Naturen-Lehre. An die Stelle einer dogmatischen Christologie – so der Grundtenor der Weinelschen Studie – tritt im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine Vielzahl von Bildern des geschichtlichen Individuums bzw. der geschichtlichen Person Jesu. Daß es eine Vielzahl von miteinander konkurrierenden Jesusbildern gibt, sei wiederum keineswegs ein modernes Phänomen, sondern – wie man an den Evangelien sehen könne – dem Christentum vielmehr von seinen Anfängen an eingestiftet.[10] Neu sei lediglich, daß sich das Ringen um ein solches Bild heute unter konsequenter Einbeziehung der Ergebnisse einer freien wissenschaftlichen Kritik zu vollziehen habe.

Im Lichte dieses Überblicks ergibt sich somit eine erste Spezifikationsmöglichkeit des Themas ‚Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie'. Es sollte deutlich geworden sein, daß der programmatische Begriff des Jesus*bildes* bei Weinel Anspruch darauf erhebt, die letztlich unausweichliche Nachfolgegestalt zumindest der älteren dogmatischen Christologie zu repräsentieren, unbeschadet der Strittigkeit und Pluralität der inhaltlichen Näherbestimmung dieses Bildes. Die Konsequenzenmenge für die Möglichkeit einer dogmatischen Christologie überhaupt bleibt freilich unausgeführt. Ähnlich liegt der Fall bei der drei Jahre später, also 1906, zunächst noch unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede* erschienenen *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* von Albert Schweitzer.[11] Wie keine zweite Darstellung hat diese Studie die forschungsgeschichtliche Wahrnehmung des 19. Jahrhunderts geprägt und tut dies auch heute noch. Aus diesem Grund wollen wir sie zwecks Erweiterung unserer Urteilsbasis zum Vergleich heranziehen. Gegenüber dem populärwissenschaftlichen und kulturgeschichtlich weiten Rückblick Weinels bietet Schweitzer eine minutiöse und materialreiche Aufarbeitung der sogenannten Leben-Jesu-For-

[10] A.a.O., S. 1: „Die Fragen, denen diesen Buch gewidmet ist, gehen seit neunzehnhundert Jahren in der Menschheit um, und jede Generation hat *ihre* Antwort auf sie gegeben."

[11] A. SCHWEITZER, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; DERS., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{2}1913. Ich zitiere im folgenden nach der 7. Auflage, München/Hamburg 1966, die abgesehen von Einleitung und Vorwort den Text der 2. Auflage bietet.

schung. Der eigentliche Erkenntnisfortschritt dieses Forschungsprogramms sei aber – so die These – weniger in einer sukzessiven Erschließung des historischen Lebens Jesu zu erblicken als darin, daß sich im Verlaufe der verwickelten Debatten allererst ein deutliches Bewußtsein für „das historische Hauptproblem des Lebens Jesu" herausgebildet habe.[12] Hinsichtlich einer positiven Lösung dieses Problems sei also das über ein Jahrhundert währende Bemühen noch keinen Schritt über die Anfangskonstellationen (Reimarus – B. Bauer) hinausgekommen. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts sei man dazu in der Lage – in aller Konsequenz in Gestalt der von Schweitzer selbst vertretenen Konzeption.

Daß Schweitzer nicht etwa den bei Weinel im Zentrum stehenden Begriff des Jesusbildes, sondern das eher für die Anfänge des 19. Jahrhunderts charakteristische Genus des ‚Leben-Jesu' zur Leitperspektive erhebt, dürfte genau dieser selbststilisierenden Absicht seiner forschungsgeschichtlichen Konstruktion geschuldet sein. Denn das eigene, auf seine spätere Kulturphilosophie vorverweisende Konzept einer „Jesusmystik" (629) läßt sich so – zumindest auf den ersten Blick – besser der „Geschichtstheologie" (621) des vergangenen Jahrhunderts entgegensetzen. Als Legitimationsbasis dient Schweitzer freilich ebenfalls nur ein etwas anders akzentuiertes Bild vom „geschichtlichen Jesus". Angesichts derartiger Inszenierungen wundert es dann kaum noch, wenn – obwohl zuvor die historische Methode der Wesensbestimmung als durchsichtiger Modernisierungsversuch abgekanzelt wurde[13] – schließlich ein „zeitloses Wesen der Persönlichkeit" (623) Jesu herausspringt, das nicht nur Anspruch auf „wahre Geschichte" bzw. das Recht der „Tatsachen" (622) erhebt, sondern seine Gegenwartsbedeutung in der Förderung von „wahrer Humanität" (626) entfalten soll, also einem durchaus aufgeklärt-idealistischen Ideal. Schweitzers gerne ungeprüft übernommene Vorurteile gegenüber der Jesusforschung der historischen Theologie werden also schon durch den eigenen Entwurf de facto relativiert. Unbeschadet dessen können wir im Rekurs auf seine Studie unser Thema weitergehend spezifizieren.

Zunächst fällt auf, daß Schweitzer gegenüber Weinel ‚liberal' als theologiegeschichtliche Kategorie verwendet. Unter der Rubrik „Die liberalen Leben-Jesu" werden die Entwürfe der „liberalen", „freisinnigen" oder auch „modernen" Theologie verhandelt.[14] Mit der theologiegeschichtlichen Verwendung geht bei Schweitzer aber auch die bereits erwähnte Distanzierung gegenüber dieser Richtung einher. Es handelt sich also um eine pejorative Fremdbezeichnung, während Weinel seinen theologiegeschichtlichen Begriff der ‚freien Theologie' ja durchaus affirmativ verwendet.

[12] A.a.O., S. 53.
[13] A.a.O., z.B. S. 265f.
[14] A.a.O., S. 219ff. 244. 265 u.ö.

Schweitzer konkretisiert seinen Begriff von ‚liberaler Theologie' bzw. ‚liberalen Leben Jesu' zunächst hauptsächlich durch Veröffentlichungen aus den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts. Angeführt werden der David Friedrich Strauß jener Jahre, Daniel Schenkel, Karl Heinrich Weizsäcker, sein eigener Lehrer Heinrich Julius Holtzmann, Theodor Keim, Karl Hase, Willibald Beyschlag und Bernhard Weiß.[15] In sachlicher Nähe zu Weinel sind damit Positionen benannt, die sich auf der Basis der zeitgenössischen Quellenkritik – also vor allem im Gefolge von Christian Hermann Weißes Markushypothese – der vom jungen Strauß dem Jahrhundert eingestifteten Aufgabe unterziehen, ein kritisches Bild vom historischen Jesus zu entwerfen.

Genau das aber spricht Schweitzer den liberalen Leben-Jesu ab: Diese Theologengeneration habe unter dem Deckmantel der historischen Methode unbewußt nachgerade das Gegenteil betrieben: Sie habe zeitgenössische Wertvorstellungen als angeblich zeitgeschichtlich unbedingte (‚apriorische') Ideen ganz unhistorisch in die Quellen hineinpsychologisiert.[16] Das Fazit zur forschungsgeschichtlichen Stellung der liberalen Leben Jesu fällt dementsprechend bescheiden aus: Ihre Verfasser seien letztlich nicht über den jungen Strauß hinaus gekommen – durch die Widersprüchlichkeit ihres Bemühens hätten sie lediglich das Kommen einer höheren „geschichtlichen Einsicht unbewußt" (244) herbeigezwungen.

Das sachliche Kriterium für diese Einschätzung entnimmt Schweitzer bekanntlich der in den 90er Jahren vor allem durch Johannes Weiß begründeten bzw. erneuerten eschatologischen Auffassung Jesu. ‚Konsequent', also nicht nur auf die Lehre, sondern auch auf das Wirken Jesu bezogen, werde sie freilich erst durch ihn selbst durchgeführt.[17] Insofern zieht er jedenfalls – ganz anders als Weinel – zwischen den Vertretern der sogenannten eschatologischen Betrachtungsweise und den liberalen Jesusbildern eine scharfe Trennlinie. An der Haltung zur Eschatologie werde bei den Liberalen ein grundsätzlicher „Mangel an Empfindung für das Große, Unvermittelte, Widerspruchsvolle und Ironische in Jesu Gedanken" (232) deutlich. Als Prototyp dieser ungenügenden Auffassung um die Jahrhundertwende gilt ihm etwa Harnacks *Wesen des Christentums*, das insofern gar keiner Analyse mehr für würdig befunden wird.[18] Wie wir bereits gesehen haben, hält Schweitzer jedoch trotz dieser Ablehnung der liberalen Jesusforschung an einer historistischen Methodologie fest. Das wird nicht zuletzt daran deutlich, daß er selbst die Notwendigkeit eines psychologi-

[15] A.a.O., S. 219.
[16] A.a.O., S. 228f. 265f.
[17] A.a.O., S. 402–450.
[18] A.a.O., S. 265.

schen Zugangs zum historischen Jesus für notwendig erachtet. Freilich sei dafür eine „eschatologische Psychologie" (244) erforderlich.

Die Fokussierung auf die Leben-Jesu-Forschung hat zur Folge, daß auch bei Schweitzer die Entwicklung der dogmatischen Christologie erst gar nicht in den Blick genommen wird. Dies hat aber auch programmatischen Charakter. Denn wie der Problemaufriß zu Beginn seiner Studie verrät, mißt Schweitzer ähnlich wie Weinel der historischen Erforschung des Lebens Jesu eine herausragende Bedeutung für den „Befreiungskampf vom Dogma" (47) zu. Allerdings erfährt diese grundsätzliche Einschätzung durch Schweitzers Kritik an der liberalen Jesusforschung eine nicht unerhebliche Zuspitzung. Die Geschichtstheologie der Lehrergeneration vertraue nämlich – so lautet die Kritik in ihrer prinzipiellen Gestalt – noch auf die methodische Möglichkeit, über die Historisierung des alten Dogmas auch „ein neues Dogma zu schaffen" (45). Schweitzer sieht also das Problem der liberalen Jesusbilder weniger darin, daß sie nicht mehr mit dem christologischen Dogma vereinbar sind, als vielmehr in ihrer Funktionalität für ein konstruktives Gegenwartsinteresse. Die dem Wahrheitsempfinden seiner Zeit widerstreitende Eigenart der liberalen Leben-Jesu sei gerade der Versuch, einen „Ausgleich zwischen modernem Denken und Geschichte" (ebd.) schaffen zu wollen. Genau diese letztlich auf ein ‚modernes Dogma' zielenden Ausgleichsbemühungen sieht Schweitzer aber am Ende des 19. Jahrhunderts in eine tiefe ‚Krisis' gestürzt.[19] Das alles werde jetzt „als etwas Undefinitives" erlebt und stelle bloß einen Ausgleich „zwischen halbem Denken und halber Geschichte" (ebd.) dar.

Schweitzers kritisches Pathos sowie seine Argumentation ähnelt – wie wir unten noch sehen werden – bis in den Wortlaut hinein der Auseinandersetzung, die David Friedrich Strauß mit der Christologie Schleiermachers sowie mit theologischen Positionen der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts geführt hat. Mit dieser unausgesprochenen Nähe stimmt jedenfalls sein explizites Urteil über die forschungsgeschichtliche Stellung von Strauß überein. Nicht nur könne die gesamte Leben-Jesu-Forschung in zwei Perioden unterteilt werden: „vor Strauß und nach Strauß" (53), sondern sie habe auch von „Strauß bis in die neunziger Jahre (…) eigentlich keine Fortschritte gemacht" (52).[20] Bevor wir uns also der Frage nach dem Verhältnis von dogmatischer Christologie und liberalen Jesusbildern in der

[19] Ebd.: „Vor der eschatologischen Erkenntnis war die kritische Theologie doch in letzter Linie prinzipienlos, insofern als sie kein Scheidungsmittel besaß, das moderne und neutestamentlich-antike Gedanken unfehlbar sicher auseinandergelöst hätte. Die Krisis ist nun eingeleitet. Was sie bringt, wird erst die Zukunft lehren."

[20] Vgl. dazu: W. ZAGER, „Der Prophet einer kommenden Wissenschaft". David Friedrich Strauß im Urteil Albert Schweitzers, in: Führt Wahrhaftigkeit zum Unglauben? David Friedrich Strauß als Theologe und Philosoph, hg. v. DEMS., Neukirchen-Vluyn 2008, S. 85–108.

zweiten Hälfte des fraglichen Jahrhunderts zuwenden können, sollen zunächst die Voraussetzungen skizziert werden, die bereits in der ersten Hälfte desselben maßgeblich von Strauß bestimmt wurden. Denn sie bilden nicht nur den Hintergrund für die weitere Diskussion über die Bedeutung des historischen Jesus für die dogmatische Christologie, sondern sie enthalten offensichtlich auch Argumentationsmuster, auf die man im 20. Jahrhundert im Bewußtsein einer Krisis zwecks Abgrenzung von den sogenannten liberalen Theologen zurückgreifen konnte. Ein Einsatz mit Strauß wird zudem durch den Umstand gerechtfertigt, daß er zu den wenigen Theologen des 19. Jahrhunderts gehört, die den Begriff eines theologischen Liberalismus überhaupt affirmativ als Selbstbezeichnung verwendet haben.[21]

2. Die Diastase zwischen historischem Jesus und dogmatischer Christologie

Die ‚Zerstörungsarbeit mit Bezug auf das überlieferte Christusbild' (Weinel), die man mit Strauß' epochalem Jugendwerk, also dem erstmals 1835/36 erschienenen *Leben Jesu kritisch bearbeitet* verbindet, läßt leicht übersehen, daß für dessen werkgeschichtliche Genese keineswegs nur destruktive Motive bestimmend waren. Kritik ist zwar von Beginn an als zentrales Moment bei Strauß nachzuweisen, gleichwohl ist sie eingebunden in den übergeordneten Plan einer zeitgemäßen Dogmatik. Dies wird bereits in einem am Neujahrstag des Jahres 1831 an den Studienfreund Georgii geschriebenen Brief deutlich, in dem Strauß dem in innere Not geratenen Theologen rät, daß „jeder sich selbst" eine Dogmatik „zu machen habe", und dafür sogleich den Bauplan „nach dem Geiste und der Methode dieser [sc. Hegels] Philosophie" mitliefert.[22] Die neutestamentlichen Vorstellungen, die allen Lehren der christlichen Dogmatik zugrunde lägen, seien zunächst auf vernünftige Verstandesbegriffe zu bringen, sodann auf „negativ vernünftige Weise" zu vernichten, um sie schließlich „durch das positiv vernünftige Verfahren aus jener Negation" wieder herzustellen. Wie eine Ausgestaltung dieses Konzepts liest sich sodann auch die Skizze für eine geplante, jedoch nie gehaltene Leben-Jesu-Vorlesung,

[21] Vgl. H.-J. BIRKNER, Schleiermacher-Studien, S. 56. Gemeint ist näherhin Strauß' ab den späten 40er Jahren zu greifendes Programm einer Überführung des Christentums in einen reinen Humanismus.

[22] Vgl. dazu F.W. GRAF, Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982, S. 53–69; Zitate aus besagtem Brief nach F.W. GRAF, a.a.O., S. 57.

die Strauß gut ein Jahr später ebenfalls brieflich entworfen hat.[23] Auf einen traditionellen Teil, der das Leben Jesu in der Schilderung der Evangelien sowie den Glaubenszeugnissen religiöser Individuen darstellen solle, habe ein zweiter Teil die so gebotenen unmittelbaren Vorstellungen vom Leben Jesu einer Kritik zu unterziehen, auf deren Basis schließlich im dogmatischen Teil, die Kritik noch einmal dogmengeschichtlich wiederholt und sodann der so freigelegte Gehalt spekulativ auf seinen Begriff gebracht werden könne.

Vergleicht man das gut drei Jahre später veröffentlichte *Leben Jesu* mit diesen frühen Skizzen, so fällt sofort ins Auge, daß sich hier eine Verselbständigung des mittleren, also kritischen Teils vollzogen hat: Im wesentlichen besteht die Studie aus einer umfassenden Kritik der in den Evangelien gebotenen Vorstellungen vom Leben Jesu. Die im Vorlesungsplan vorgesehene Darstellung einer Vielfalt von Zeugnissen ist entfallen bzw. in den kritischen Teil einbezogen; der für den positiven Neuaufbau eines spekulativen Dogmas vorgesehene Teil wiederum ist in eine knappe Schlußabhandlung zusammengeschrumpft, die nach Strauß nur die Grundzüge dessen skizziert, was dann in einem anderen Werk auszuführen sei.[24] Um diese Verselbständigung der methodisch noch näherzubestimmenden Kritik sowie ihre durchschlagende Negativität kreist denn auch der Grundtenor der heftigen Polemiken, die dieser Veröffentlichung von unterschiedlichsten Seiten zugedacht wurden und die bekanntlich den Anfang vom Ende der akademischen Karriere dieses begabten Nachwuchstheologen einläuteten.[25] Strauß selbst hat diesem kritischen Verfahren näherhin den zusammenfassenden Titel ‚mythische Erklärungs- oder Auslegungsweise' gegeben. Dieser ‚mythische Standpunkt' – wie es auch heißt – ist das Organisationsprinzip der gesamten Abhandlung und verdankt sich wiederum eines ganzen Bündels von Traditionen, die Strauß in den Jahren zuvor verarbeitet und in dieses originäre Konzept eingebunden hat: Die Hegelsche Philosophie, von der er sich damit auch in vielen Punkten entfernt, ist dabei nur ein Einfluß, darüber hinaus wären Exegeten der Hegel-Schule wie Wilhelm Vatke zu nennen, Schellings idealistisch-spekulative Fassung des Mythosbegriffs, die wiederum von Ferdinand Christian Baur christentums-

[23] Vgl. a.a.O., S. 81–104; vgl. auch D. LANGE, Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß, Gütersloh 1975, S. 177.

[24] D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/36 (im weiteren Haupttext mit Bandangabe und Seitenzahl zitiert), hier Bd. 2, S. 688.

[25] Vgl. A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 132–154. 632–639.

theoretisch modifiziert wurde, sowie die exegetischen Anwendungen des Mythosbegriffs vor allem im Bereich des Alten Testaments.[26]

Für die historische Kritik der ‚mythischen Erklärung' – das wird schon aus diesem weiten Einzugsbereich heterogener Theorielagen ersichtlich – ist somit eine Spannungseinheit zwischen spekulativen und historischen Elementen einschlägig, die jedoch gerade nicht zu einem inneren Ausgleich gelangen. In ihrer Anwendung auf die Evangelien konkretisiert sich diese Methode dergestalt, daß Strauß einer Erkenntnis der „absoluten" bzw. „übergeschichtlichen Wahrheit" (I, 52) des Christentums durch eine strikte Scheidung zwischen dem Mythischen in den evangelischen Berichten und dem „einfachen historischen Gerüste des Lebens Jesu" (I, 72) vorzuarbeiten gedenkt. Unter neutestamentlichen Mythen versteht Strauß dabei „geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen" (I, 75), die absichtslos und nicht von einzelnen, sondern von der urchristlichen Gemeinde gebildet wurden. Mythen sind daher Erzeugnisse eines überindividuellen Geistes oder der Idee „rein aus sich heraus" (I, 46). Obgleich noch in der defizitären Form sinnlich-gegenständlicher Vorstellung sind sie durchaus im positiven Sinne Ausdrucksformen des ‚absoluten Inhalts', nämlich der Idee einer Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, und stellen als solche ein entscheidendes Moment im Zusichkommen des Geistes dar.

Diese Deduktion des Mythischen läßt durchaus noch Raum für die Annahme eines historischen Kerns vom Leben Jesu. Selbst ein allmählich entstehendes messianisches Selbstbewußtsein sei aus den Quellen zu erheben – man müsse eben nur alles aus den natürlichen Bedingungen seiner Zeit heraus und auf „echtmenschliche Weise" (I, 621) verstehen. Strauß geht sogar soweit, daß er in diesem Selbstbewußtsein einen positiven Anhaltspunkt für die Mythenbildung der Gemeinde identifiziert. Jedoch verhindert die Fluchtlinie seiner mythischen Erklärung, diesen Zusammenhang zwischen Bewußtsein Jesu und nachösterlichem Glauben verstehend zu vertiefen. Vor allem die Reden Jesu, die Strauß in ihrem synoptischen Bestand als weitestgehend echt beurteilt, werden so nur einer oberflächlichen Betrachtung unterzogen und lassen kein Interesse an einem individuellem Jesusbild erkennen.[27] Die Erklärungslogik zwingt vielmehr zur Ableitung des Mythos vom Gottessohn aus der den Tod Jesu verarbeitenden, dazu Ideen des jüdischen Volkes umformenden Phantasie der Urgemeinde.

---

[26] Vgl. dazu J.F. SANDBERGER, David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer, Göttingen 1972, sowie D. LANGE, Historischer Jesus oder mythischer Christus, S. 218–270.

[27] Vgl. schon H. WEINEL, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, S. 42: „Hier liegt nun der Mangel des sonst so bedeutenden Buches. Obwohl Strauß den größten Teil der Reden Jesu, wie sie die drei ersten Evangelien geben, für echtes Gut hält – nur die Reden des vierten erweisen sich ihm überall als später – so hat er doch nicht versucht, aus diesen Reden ein Bild Jesu selbst zu zeichnen."

Diese Genese des Osterglaubens bildet dann die Grundlage für die Rekonstruktion einer sukzessiven Ausgestaltung der Christusmythe sowie einer umfassenden Kritik der Wundererzählungen.[28]

Das Resultat dieser kritischen Betrachtung ist – um mit der Formulierung eines späteren Buchtitels von Strauß zu sprechen – ein prinzipieller Hiat zwischen dem ‚Jesus der Geschichte' und dem ‚Christus des Glaubens'.[29] Genau diese Differenz birgt ein über die Evangelienkritik zur dogmatischen Christologie weiterführendes Problem. Denn insofern der historische Jesus als ‚Realität' der Christusvorstellung negiert ist, erweist sich letztere in ihrer vergegenständlichenden Form zugleich selbst als eine zu überwindende Bewußtseinsgestalt. Die Leben-Jesu-Kritik treibt somit auf eine höhere Stufe: Sie richtet sich nun nicht mehr auf die Genese des Geschichtsmythos, sondern auf die Diskrepanz zwischen christlichem Inhalt und seinem lehrhaften Ausdruck. Die Schlußabhandlung des *Leben Jesu* skizziert daher eine Kritik des Dogmas, die nach Strauß bloß dessen eigene Geschichte nachvollzieht. Als Ziel dieses dialektischen Prozesses gilt die Verwirklichung der religiösen Idee und damit zugleich die spekulative Erkenntnis des ‚absoluten Inhalts der Christologie' (II, 735). Die „Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur" – so die bekannten Formeln – realisiert sich nicht „in einem Individuum", ihre „ganze Fülle" erschöpft sich nicht in „Ein Exemplar", sondern in einer „Menschwerdung Gottes von Ewigkeit" (II, 734). Damit meint Strauß den „Schlüssel der ganzen Christologie" (ebd.) gefunden zu haben. Jedoch führt diese spekulative Umformung dazu, daß nicht nur der Bezug auf den Jesus der Geschichte,[30] sondern eben auch auf den Christus des Glaubens preisgegeben wird. Denn an die Stelle der Idee eines Gottmenschen tritt nun die Idee der Gattung, die nur noch insofern auf den Inhalt der Christologie verweist, als sie zum eigentlichen Subjekt der christologischen Prädikate bestimmt wird. Der Spitzensatz der dogmatischen Schlußabhandlung lautet dementsprechend: „Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist." (II, 735) In seiner *Glaubenslehre* von 1841 hat Strauß diese als dogmengeschichtliches Faktum verstandene Auflösung der Christologie noch einmal ausführlich dargestellt und auch schon die Konsequenz ausgesprochen, daß demzufol-

[28] Vgl. dazu insgesamt D. LANGE, Historischer Jesus oder mythischer Christus, S. 271–279.

[29] D.F. STRAUSS, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu (Berlin 1865), hg. v. A. DÖRFLER-DIERKEN/ J. DIERKEN, Waltrop 2000.

[30] Dies wird oft in der Formel ‚Christologie ohne Jesus' zusammengefaßt: Vgl. A. HEIN, Die Christologie von D.Fr. Strauß, in: ZThK 16 (1906), S. 321–345, hier S. 338.

ge der Standpunkt des Christentums als ein überwundener zu gelten habe.[31] Etwa an seiner Auseinandersetzung mit der spekulativen Christologie der Rechtshegelianer wird jedoch deutlich, daß sein eigenes, nur noch im übertragenen Sinne christologisches Konzept einer mit Gott versöhnten Menschheit die ihm auferlegten Begründungslasten nicht zu tragen vermag. Denn das dem christologischen Dogma vorgehaltene Problem, durch die Exklusivität Jesu gerade die christliche Versöhnungsidee zu verfehlen, kehrt bei ihm nur unter anderen Vorzeichen wieder, nämlich in dem ungeklärten Verhältnis zwischen Individuum und Gattung.[32]

Ein Vergleich mit Schleiermacher kann die Tragweite dieser spekulativen Reformulierung der Christologie prägnant zusammenfassen. Dabei handelt es sich keineswegs um einen äußerlichen Gesichtspunkt. Denn, wie Dietz Lange gezeigt hat, kann man bereits Strauß' erstes *Leben Jesu* gleichsam als programmatischen Gegenentwurf zu Schleiermacher lesen – in inhaltlicher wie methodischer Sicht.[33] Strauß gesteht Schleiermacher durchaus zu, er habe „das Möglichste geleistet, um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als einem Individuum anschaulich zu machen" (II, 714). Daher sei er „Vielen in der letzten Zeit der Retter aus der Enge des Supranaturalismus und der Leere des Rationalismus geworden" (II, 711). Auch für Strauß stellt dies gleichsam den Höhepunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung dar, an dessen Standards sich selbst eine spekulative Christologie messen lassen müsse, die den Anspruch erhebe, einen geistesgeschichtlich höheren Standpunkt einzunehmen (II, 733). Daß aber letztlich eine Auflösung der kirchlichen Christologie erforderlich ist, die Schleiermacher noch mit der kritischen Wissenschaft, ja selbst mit dem idealistischen Neueinsatz in Einklang zu bringen suche,[34] zeigt sich nach Strauß gerade daran, daß dieser letzte große Syn-

[31] D.F. STRAUSS, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. 2, Tübingen/Stuttgart 1841, S. 75–336; vgl. etwa S. 175: Dem Christentum ist es wesentlich, „alle jene Ideen durch Christum vermittelt vorzustellen, alles Hohe, was der Menschheit Werth verleiht, und ebenso alles Leid, das sie bedrückt, an Christum zu entäussern, um es von ihm als Gnade und Versöhnung zurückzuerbitten. Wer diese Entäusserung, die das Wesen des Christenthums ausmacht, überwunden hat, der mag wohl noch Gründe haben, sich einen Christen zu nennen, aber Grund hat er keinen mehr dazu." Entsprechend kann auch „das wissende Bewusstsein" erst *nach* der Christologie und der ‚Auflösung' der heiligen Geschichte mit dem Glauben noch „einen gemeinsamen Boden" (a.a.O., S. 337) betreten.

[32] D.F. STRAUSS, Die christliche Glaubenslehre, Bd. 2, S. 193–240, bes. S. 220ff. Die Kritik an Strauß' Gattungsbegriff wurde aber nicht nur von der Hegelschen Rechten, sondern auch von spekulativen Theologen wie A.E. Biedermann formuliert. Vgl. dazu sowie zur Christologie der Glaubenslehre und ihren inneren Aporien insgesamt: F.W. GRAF, Kritik und Pseudo-Spekulation, S. 574–606.

[33] Vgl. D. LANGE, Historischer Jesus oder mythischer Christus, v.a. S. 190–217.

[34] Vgl. D.F. STRAUSS, Die christliche Glaubenslehre, Bd. 2, S. 175f.

theseversuch scheitere. Durch die These vom göttlichen Ursprung der Person Jesu auf der einen, der Depotenzierung des Auferstehungsglaubens auf der anderen Seite werde Schleiermacher am Ende weder der Wissenschaft noch dem Glauben gerecht. Für das Verhältnis zu Strauß' eigener Konzeption ist vor allem das Argument entscheidend, daß Schleiermachers „Rückschluß von der inneren Erfahrung des Christen" (II, 719) auf die Person Christi nicht zwingend für die Voraussetzung eines geschichtlichen Urbildes sei, sondern umgekehrt gerade die religiös-ideelle Produktivität der menschlichen Seele beweise. Strauß' Schleiermacherkritik – so kann man zusammenfassen – läuft also auf die These von der prinzipiellen Unmöglichkeit einer konsistenten Theorie der Person Christi hinaus. Daß sich die spekulative Auffassung der Christologie „über die Person Christi zu einer in ihr dargestellten Idee erhebt", ist daher für ihn alternativlos, wobei natürlich die Frage, ob diese Idee für das moderne Bewußtsein noch in einer historischen Person exklusiv zur „Darstellung" kommen könne, verneint werden muß. Es ist allerdings eine nicht unerhebliche Pointe der Problemgeschichte, daß diese prinzipielle Absage an eine Theorie der Person Jesu gerade um einer spekulativen Reformulierung der Zwei-Naturen-Lehre willen erfolgt – eine Lehre, die wiederum Schleiermacher, wie Strauß selbst bemerkt, für nicht mehr konsistent durchführbar erachtete.[35]

Mit einem Schlaglicht auf die weitere Entwicklung dieser christologischen Alternative zwischen Schleiermacher und Strauß, mit der man gleichsam aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts entlassen wird, läßt sich zum nächsten Abschnitt überleiten. Dazu ist insbesondere Strauß' Stellungnahme zur kirchenpolitischen Auseinandersetzung um Daniel Schenkels Jesus-Buch geeignet,[36] da sie uns nicht nur in die 60er Jahre führt, sondern zugleich auch deutlich macht, in welcher Stereotypie Schweitzers späteres Urteil über die liberalen Leben-Jesu an Strauß anschließt. Letzterer begrüßt ausdrücklich, daß nun offenbar der Widerstand kirchlich-positiver Kreise nicht mehr zwangsläufig zum Abbruch einer „freien theologischen Forschung"[37] führe, obgleich er mit dem Hinweis auf die erfolgreichen Intrigen gegen seine Person nicht ohne Bitterkeit bemerkt, daß im Falle Schenkels nun der „Ketzermacher" von einst zum „Verketzerten" werde (206). Vom Standpunkt der historischen Kritik wiederum enthalte Schenkels *Charakterbild Jesu* – ausgenommen von der

[35] Vgl. a.a.O., S. 177: „In den negativen Ergebnissen der (…) dogmatischen Kritik in Bezug auf die Christologie blieb Schleiermacher keineswegs hinter dem Rationalismus zurück, ja er ging selbst noch weiter als dieser. Dass sich (…) dogmatisch die Vorstellungen von Menschwerdung Gottes, von Einheit göttlicher und menschlicher Natur und Mittheilung ihrer Eigenschaften nicht halten lassen, war ihm ausgemacht."

[36] D. SCHENKEL, Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch, Wiesbaden [3]1864.

[37] Strauß' Artikel aus der National-Zeitung vom 21. September 1864 ist abgedruckt in: D.F. STRAUSS, Kleine Schriften, Bonn [3]1898, S. 203–214, hier S. 205.

Markushypothese – nichts, was nicht zuvor schon Theologen aus Tübingen vorgetragen hätten, nur eben in „etwas aufgeweichtem und verwässertem Zustande“ (208). Genau diese Feststellung dürfte aber besagte Verbitterung nachhaltig befördert haben. Nicht seine Position, so mußte Strauß erkennen, sondern vielmehr eine in den Bahnen von Schleiermachers Ausgleichsversuch zwischen historischer Jesusforschung und dogmatischer Christologie verbleibende Forschung beherrschte die Debatten der Zeit. Die Motive seiner Schleiermacherkritik konnte er daher bruchlos auf Schenkel übertragen: Aus Rücksicht auf ein modernisiertes Dogma sei die historische Kritik bei Lichte besehen nur ‚halb und zweideutig‘ betrieben.[38] Dieses Urteil gleicht nun aber bis in die Formulierung hinein dem Vorwurf, den Albert Schweitzer noch gut vierzig Jahre später gegen die liberalen Leben-Jesu erheben wird – lediglich aktualisiert durch die sogenannte eschatologische Frage. Abgesehen davon wirft jedoch Schenkels Studie noch ein anderes Licht auf Schweitzers Darstellung der Forschungsgeschichte. Wie der zum Buchtitel erhobene Begriff des ‚Charakterbildes‘ Jesu beweist, hatte offenbar in dieser Zeit das Leben-Jesu-Projekt bereits seine paradigmatische Bedeutung verloren – vermutlich nicht zuletzt infolge von Strauß’ Kritik. Wie der fortan das Interesse am historischen Jesus vertretende Begriff des ‚Bildes‘ und sein Verhältnis zur dogmatischen Christologie näherhin zu verstehen ist, soll daher im folgenden am Beispiel der Ritschl-Schule präzisiert werden.

3. Der dogmatische Neueinsatz beim Bild Jesu

„Zu einem Bericht über die neuesten Arbeiten an jenem [sc. christologischem] Dogma fühlt man sich vor Allem aufgefordert durch den Abschnitt, welchen Ritschl in seinem großen dogmatischen Werk (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. 3, 1874) der Person Christi gewidmet hat“ – so urteilt Wilhelm Herrmann in einer seiner ersten Veröffentlichungen, einer Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung* von 1876.[39] Der ungeheure Eindruck, den die Theologie Ritschls auf eine Generation von jüngeren Theologen machte, kommt hier ebenso prägnant zum Ausdruck, wie der Umstand, daß dabei offenbar die Christologie von

[38] A.a.O., S. 213f. Vgl. auch D.F. STRAUSS, Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg (1865), in: DERS., Kleine Schriften, S. 215–294. Ferner: DERS., Der Christus des Glaubens, S. 219: „Das Schleiermacher’sche Christusbild namentlich ist, weit entfernt, geradezu nur aus dem neuen Testament genommen zu sein, zum guten Theil modernen Ursprungs.“

[39] W. HERRMANN, Die christologischen Arbeiten der neuesten Zeit, in: ThLZ 1 (1876), S. 116–119. 142–147, hier S. 116.

zentraler Bedeutung war.[40] Ritschls dogmatisches Interesse an der Person Christi ist nun aber nach Herrmann keineswegs als eine wie auch immer näherzubestimmende Fortbildung der „kirchliche[n] Lehrüberlieferung" zu verstehen, sondern hat vielmehr den Status einer „Neubildung des Dogmas" (117). Von einem Neuansatz könne insofern gesprochen werden, als Ritschl einen fundamentalen Mangel aller „traditionellen Dogmatik" behebe: Anstatt die Lehre von der Person Christi in einer „obsoleten Metaphysik" gründen zu lassen, gehe er vielmehr konsequent vom „geschichtlichen Leben Jesu" (ebd.) aus. Herrmanns Charakterisierung der Christologie Ritschls kann somit durchaus als Beleg für die oben angeführte Einschätzung Schweitzers zur liberalen Theologie dienen. In der Ritschl-Schule besteht offensichtlich ein innerer Zusammenhang zwischen historischem Jesusbild und dogmatischem Interesse. Das impliziert freilich keine Zustimmung zu der weiterreichenden und letztlich auf einen performativen Selbstwiderspruch hinauslaufenden These Schweitzers, dieser Zusammenhang führe zwangsläufig zu einer Verfälschung des historischen Jesus.

Bereits diese Eingangsbestimmungen machen jedenfalls deutlich, daß auch die Ritschl-Schule nicht der von Strauß idealtypisch repräsentierten Diastase zwischen historischem Jesus und dogmatischer Christologie zu folgen bereit war. Das bedeutet aber nicht im Umkehrschluß, daß man sich diese theologiegeschichtliche Entwicklung als einen mehr oder weniger bruchlosen Anschluß an die Christologie Schleiermachers vorzustellen hätte. Ritschl hat seinen eigenen Ansatz vielmehr in einem langen Ringen mit unterschiedlichen theologischen und philosophischen Positionen herausgebildet. Dabei galt ihm etwa Strauß Mitte der 40er Jahre noch als eine in der Evangelienkritik unübertroffene Position.[41] Für die Genese seines Denkens wurde allerdings eine andere Gestalt des theologischen Hegelianismus entscheidend. Werkgeschichtlich relevant ist vor allem Ritschls produktive Abarbeitung an dem durch Ferdinand Christian Baur und die sogenannte ‚Neue Tübinger Schule' geprägten Typus einer historischen Erforschung des Christentums. Zum letztendlich programmatisch vollzogenen Bruch mit dieser an der Philosophie Hegels orientierten Geschichtsforschung gelangt Ritschl gerade dadurch, daß er sich konsequent auf das kritische Paradigma, die übergeordnete Fragestellung sowie das methodische Instrumentarium der Tübinger einläßt. Vor allem an der Jesusdeutung wird ihm dabei jedoch das Schema einer hinter den historischen Erschei-

[40] Daß Ritschl und auch Herrmann in den eingangs angeführten Forschungsarbeiten von Weinel und Schweitzer allenfalls am Rande Erwähnung fanden, dürfte schlicht an der dortigen Nichtberücksichtigung der dogmatischen Christologie liegen.

[41] „Ich habe denn so allerlei studirt, zuerst über die evangelische Geschichte, wobei ich denn ausführlich mich überzeugt habe, daß wir über Strauß noch nicht hinaus sind." Vgl. den Brief an Rößler vom 25. 5. 1845; zitiert nach: O. RITSCHL, Albrecht Ritschls Leben, Bd. 1, Freiburg i. B. 1892, S. 102.

nungen stehenden dialektischen Ideenentwicklung bzw. der inflationäre Gebrauch des abstrakten Motivs einer Versöhnung von Gegensätzen zunehmend fraglich, bis es schließlich zur offenen Abkehr von der Geschichtskonstruktion seines Lehrers Baur und zur Entfaltung einer eigenständigen Deutung der Christentumsgeschichte kommt.[42] Diese um das „innere Leben Jesu“[43] zentrierte historische Arbeit wird dann auch als ein zentrales Element in das dogmatische Hauptwerk Ritschls eingehen.[44] Entsprechend wird er dort gegen Strauß' Hypothese „von der organischen Productionskraft der logischen Idee“ sowie der Vorstellung, „daß der Geist in den Individuen nur vorübergehende inadäquate Mittel“ besäße, auf einem geschichtsmethodologischen Individualismus insistieren.[45]

Doch kehren wir zurück zur Rezeption und Weiterbildung dieser christologischen Position durch Wilhelm Herrmann. Die bereits angeführte Rezension sowie eine im gleichen Jahr (1876) erschienene Studie über *Die Metaphysik in der Theologie* dienen in erster Linie dazu, die Sonderstellung Ritschls in der zeitgenössischen Debattenlandschaft zu markieren. Dessen Abkehr vom Hegelianismus der Tübinger Schule entsprechend stehen dabei zunächst die schon untereinander höchst kontroversen Spielarten spekulativer Theologie im Fokus der Herrmannschen Kritik. Unbeschadet aller Gegensätze in der dogmatischen Christologie bestehe deren Gemeinsamkeit darin, die systematische Bedeutung des „geschichtlichen Christus“

[42] Vgl. zu dieser im wesentlichen an den beiden Auflagen von Ritschls *Entstehung der altkatholischen Kirche* (1850, ^{2}1857) zu greifenden Entwicklung: M. NEUGEBAUER, Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus, Frankfurt a. M. 2002, S. 39–64.

[43] A. RITSCHL, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Bonn ^{2}1857, S. 47.

[44] A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1: Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870; Bd. 2: Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874; Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1874. Die Christologie im engeren Sinne findet sich in Bd. 3, S. 339–421. Daß die verbreitete Auffassung, Ritschl vertrete ab den späten 50er Jahren eine Art Offenbarungspositivismus, nicht zu halten ist, sondern daß das ausgereifte System eine religionsphilosophische Metaphysik im Anschluß an Kant und Lotze voraussetzt, in der durchaus Grundmotive seiner frühen Prägung durch Hegel aufgehoben werden, hat die Forschung deutlich gezeigt. Vgl. dazu H. TIMM, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, Gütersloh 1967, S. 31–74, sowie v.a. M. NEUGEBAUER, Lotze und Ritschl.

[45] A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, S. 347: „Alles vielmehr, was man in dem Lichte der Geschichte beobachten kann, führt zu dem Ergebnisse, daß nichts Großes unter den Menschen entstanden, nichts von gemeinschaftlichem Werthe in dem geistigen Leben der Völker und der Menschheit wirksam geworden ist, außer durch die Macht schöpferischer Personen.“

zu verkennen.[46] So leide etwa der eher rationalistische Versuch Otto Pfleiderers daran, daß er die Offenbarung Gottes nicht an einem geschichtlichen Ereignis, sondern an einem „innerlichen ethischen Erlösungs- und Versöhnungsprozeß“ (57) festmache. Hinsichtlich der entsprechenden Beurteilung Jesu meint Herrmann dabei „verhängnisvolle Fehler Schleiermachers“ entdecken zu können und stellt damit gleichsam die Straußsche Schleiermacherkritik auf den Kopf. Der Stifter sei nur als graduell unterschiedener Ursprung dieses Erlösungsprozesses gedacht und werde so in seiner Bedeutsamkeit einem ewigen Prinzip untergeordnet. Gegen derartige Relativierungen des Wertes Jesu versuche zwar Isaak August Dorner die göttliche Würde des Stifters durch einen metaphysischen Beweis der „ontologischen Einheit Christi mit Gott“ (56) dogmatisch zu behaupten. Wie schon in der altprotestantischen Orthodoxie werde so jedoch von dem ‚modernen Erneuerer‘ der alte Fehler begangen, dasjenige in allgemeinen Begriffen ausdrücken zu wollen, was nur für den „besonderen Fall behauptet werden sollte“.[47] Gerade im Vergleich zum spekulativen Supranaturalismus Dorners wird also die prinzipielle Differenz des Ritschlschen Neuansatzes deutlich: Denn dieser verzichte vollständig darauf, „zu einer Construction des Gottmenschen sich zurückzuwenden“.[48]

Weil also in der Folge Ritschls eine spekulative Konstruktion der Gottheit Jesu „gar nicht mehr in Frage“ komme, müsse der religionsgeschichtliche Sachverhalt, daß im Christentum anders als in anderen Religionen die „Person des Stifters (…) als die grundlegende Offenbarung Gottes gilt“, aus der individuellen Besonderheit dieser historischen Person verstanden werden.[49] Methodisch erfordere dies zum einen, hinter die kirchliche Lehrüberlieferung, deren „Formeln die Bedeutung Christi weder erklären noch veranschaulichen“ (117) könnten, zu den „neutestamentlichen Vorbildern“ (ebd.) jener Darstellungen zurückzugehen. Zum anderen sei Jesus, da er nicht mehr einfach aus einer „formgebenden göttlichen Causalität“ abgeleitet werden könne, als „eine selbständige Person, als Selbstzweck zu verstehen“ (ebd.). Dieser teleologischen Betrachtung individueller Personalität entsprechend spielt die Feststellung „einzelner Gebote und Lehren“ (116) hermeneutisch nur noch eine untergeordnete Rolle. Es kommt vielmehr darauf an, den „einheitlichen Charakter des Stifters“ (ebd.) bzw. den

---

[46] W. HERRMANN, Die Metaphysik in der Theologie, in: DERS., Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 1, hg. v. P. FISCHER-APPELT, München 1966, S. 1–80, hier S. 75.

[47] A.a.O., S. 56. Zur Christologie der spekulativen Theologie vgl. M. HUBER, Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie. Vermittlung, Spekulation, Existenzverständnis, Winterthur 1956, S. 123–196.

[48] W. HERRMANN, Die christologischen Arbeiten, S. 146.

[49] A.a.O., S. 116. 146.

„Gesammteindruck des Lebens Jesu“ (117) zu ermitteln.[50] Dieser wiederum werde nach Ritschl vor allem in der Eigenart seines „Berufswirkens anschaulich“ (116). Als ein aus den Evangelien zu erhebender Beruf in diesem Sinne könne aber einzig und allein die Gründung und Bewährung einer sittlichen Gemeinschaft erkannt werden, die gleichwohl als „schlechthin überweltlich“ (118) qualifiziert werden müsse.

Mit dem „Lebensbilde Jesu in den Evangelien“ (142) ist also der Reich-Gottes-Gedanke ausgezeichnet. Neben dem Erlösungsmotiv bestimmt er für Ritschl wie für Herrmann das Wesen der christlichen Religion und hat daher als Organisationsprinzip der Dogmatik zu fungieren.[51] Wie Herrmann in seiner Rezension deutlich macht, resultiert die Zentralstellung des Reich-Gottes-Gedankens zum einen daraus, daß in ihm der innere Zusammenhang des sittlichen Selbstbewußtseins Jesu mit seiner religiösen „Selbstbeurtheilung“ (118) zum Ausdruck kommt. „So verbindet sich mit dem Gefühl für den Werth seiner Thätigkeit die Gewißheit seiner Selbsterhaltung in der Liebe des Vaters“ (ebd.). Zweitens gewährleiste diese auf eine sittlich-religiöse Gemeinschaft zielende Selbstzwecklichkeit Jesu auch den Zusammenhang mit dem allgemeinmenschlichen, weil aus der Sittlichkeit herrührenden Heilsbedürfnis. Durch diese soteriologische Funktion werde daher das Grundproblem der Christologie, wie nämlich die Person Jesu „für uns den Werth der Gottheit“ (117) besitzen könne, einer Lösung zugänglich: Die Person Jesu ist „diejenige Größe in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam offenbar macht“ (118). In der Ritschl-Schule wird somit die christologische Zentralaussage als Ausdruck einer sich an der geschichtlich-individuellen Persönlichkeit Jesu erschließenden Bedeutsamkeit verstanden. Dementsprechend kann Herrmann den prinzipiellen Unterschied zu traditionellen und zeitgenössischen Gestalten der Lehre von der Person Christi folgendermaßen zusammenfassen: „In dem uns unter ethischen Bedingungen zugänglichen Wesen des Menschen Jesus wird uns durch das religiöse Urteil die Unendlichkeit aufgeschlossen, welche die alte Christo-

[50] In diesen Formulierungen klingt nicht nur Schenkels Begriff des ‚Charakterbildes‘ an, sondern vor allem Schleiermachers Begriff des ‚Totaleindrucks‘. Vgl. dazu D. LANGE, Historischer Jesus oder mythischer Christus, S. 73. 138. 154.

[51] A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, S. 4–10. Ritschl schließt sowohl mit dieser Wesensbestimmung als auch mit ihrer Funktion für die Dogmatik kritisch an Schleiermacher an. Die Kritik richtet sich darauf, daß Schleiermacher das ethische Moment in der Durchführung seiner Wesenbestimmung gegenüber dem Erlösungsgedanken vernachlässigt habe. Vgl. W. HERRMANN, Die Metaphysik in der Theologie, S. 18. 24–26. 74f.; DERS., Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879, S. 431f.

logie in der Nacht einer physischen oder metaphysischen Einheit Christi mit Gott gesucht hat."[52]

Die dogmatischen Bruchstellen sind damit markiert. Nicht nur Zwei-Naturen-, Kenosis- oder Trinitäts-Lehre sind betroffen, sondern jedwede Theorie des Gottmenschen ist für eine derartige Explikation der soteriologischen Bedeutung Jesu obsolet. In der Logik traditioneller Schemata ausgedrückt, wird die Lehre von der Person vollständig in die Ämterlehre aufgelöst. Doch selbst solche Bemühungen, ähnlich wie Schleiermacher noch die Kontinuitäten zu traditionellen Lehrstücken zu wahren, laufen nach Herrmann Gefahr, die prinzipielle Zäsur zu verdecken.[53] Bereits in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk von 1879 bekennt er sich daher offen zur Notwendigkeit dogmatischer Reduktion: „Einen Vorwurf werden wir uns allerdings gefallen lassen müssen. Die von uns geforderte Dogmatik wird zunächst kürzer gerathen als die traditionelle. (…) Aber was wir dadurch verlieren ist (…) nicht zu belebender Stoff."[54] Herrmann hatte sich in dieser Studie der Aufgabe verschrieben, den sich auf die historische Positivität der christlichen Religion berufenden Universalitätsanspruch Ritschls erkenntnistheoretisch besser zu begründen als dieser. Im Kern handelt es sich dabei um das Konzept einer wechselseitigen Auslegung von sittlicher Gesinnung, religiösem Urteil und dessen historischer Konkretion in der Religion Jesu. Im Zentrum dieser komplexen Begründungsstrategie kommt es zur Problematisierung des Offenbarungsbegriffs.[55] Für die „Objecitvität" des christlichen Glaubens ist nach Herrmann der Ereignischarakter der Offenbarung entscheidend. Sie darf nicht auf ein „inneres Erlebniß" des „gläubigen Subjects" beschränkt werden. Herrmann läßt sich dabei freilich nicht zu positivistischen Verkürzungen hinreißen – ein „äußeres Ereigniß" als solches setzt vielmehr schon eine „Selbstunterscheidung" bzw. „Gegenüberstellung" des gläubigen Subjekts voraus und bleibt insofern notwendig an ein „Ereigniß [sc. des] inneren Lebens" rückgebunden. Anders als die „modernen Theologen", deren Auffassung „religiöser Erfahrung" letztlich ebenfalls jene Struktur impliziere, will Herrmann diese Fremdsetzung allerdings notwendig auf das „Leben eines anderen Menschen" bzw. auf eine Deutung von „dessen Berufswirken" bezogen wissen. In genau diesem Sinne wird „in dem geschichtlichen Leben Jesu die Offenbarung Gottes" anerkannt. Im Horizont dieser Grundlegung ist es für

[52] W. HERRMANN, Die Metaphysik in der Theologie, S. 79.

[53] W. HERRMANN, Die christologischen Arbeiten, S. 116: „Wenn dagegen die Ueberschrift des betreffenden Abschnittes [sc. von Ritschls Dogmatik], ‚die Lehre von der Peron und dem Lebenswerke Christi', an eine von Schleiermacher der Christologie gestellte Aufgabe erinnert, so thut auch diess der Neuheit keinen Abbruch."

[54] W. HERRMANN, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 439f.

[55] Vgl. a.a.O., S. 364–365.

Herrmann aber noch möglich, die Dogmatik wie Ritschl als objektive Theorie religiöser Praxis zu verstehen, in der man das systematische Ganze einer religiösen Weltanschauung zu explizieren habe.[56]

Wie nicht zuletzt Herrmanns Beitrag für *Die Kultur der Gegenwart* von 1906 deutlich macht, ist es dabei nicht geblieben. Seine Ausführungen über die *Christlich-protestantische Dogmatik* schließen bekanntlich mit dem provokanten Wunsch: „Aber endlich wird sich doch in den Kirchen der Reformation die halbverschlafene Erkenntnis aufrichten, daß Religion allezeit aus dem erwächst, was ein Mensch selbst als die Wirklichkeit der Person Jesu erlebt. Auch aus dieser Dämmerung wird einmal ein Tag, und dann wird die positive mit der liberalen Dogmatik in dasselbe Grab geworfen.“[57] Mit der liberalen Dogmatik meint Herrmann die oben bereits erwähnten Spielarten einer spekulativen und kritischen Theologie. Der positiven Seite werden nun aber nicht wie bisher nur konfessionelle Theologen zugerechnet, sondern gleichsam als Vollender der Orthodoxie erscheint dort auch Albrecht Ritschl.[58] Sucht man nach Motiven für diese gegenüber den Anfängen auffällige Distanzierung Herrmanns, so wird man bereits in derjenigen Schrift fündig, die ursprünglich noch ganz als Apologie der mit Ritschl geteilten Position auftrat, nämlich der erstmals 1886 erschienen Studie *Der Verkehr des Christen mit Gott*.[59] Folgt man einer späteren werkgeschichtlichen Selbstcharakterisierung Herrmanns, so handelt es sich

---

[56] Vgl. a.a.O., S. 451: Dogmatik hat die Aufgabe, „auf Grund der Offenbarung Gottes in Christus die einheitliche Weltanschauung zu entwerfen, welche den gegründeten Anspruch erhebt, als das notwendige Lebenselement für den sittlichen Menschengeist als solchen zu gelten.“ Zu diesem Problemkomplex und seiner werkgeschichtlichen Entwicklung vgl. die Rekonstruktionen bei P. FISCHER-APPELT, Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns. Mit einer Herrmann-Bibliographie, München 1965; H. TIMM, Theorie und Praxis, S. 106–125; D. KORSCH, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989, S. 74–144; J. WEINHARDT, Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule, Tübingen 1996, S. 177–219.

[57] Zitiert nach der 2. Aufl. von 1909, in: W. HERRMANN, Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 1, S. 298–358, hier S. 358.

[58] A.a.O., S. 333ff.; vgl. W. HERRMANN, Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart (1907), in: DERS., Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 2, S. 22.

[59] W. HERRMANN, Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart 1886; [2]1892; [3]1896; [4]1903; [5+6]1908; [7]1921. Falls nicht anders gekennzeichnet, zitieren wir aus der ersten Auflage. Während Herrmann dort noch zeigen wollte, „ob unsere Gegner oder wir [d.h. er und Ritschl] in der Kirche der deutschen Reformation das höhere Recht haben“ (a.a.O., S. 5), heißt es bereits in der zweiten Auflage: „Eine Ritschlsche Schule, wie sie dem Kampfesmut unserer Gegner vorzuschweben pflegt, gibt es überhaupt meines Wissens nicht. Von den Theologen, die man besonders dazu zu rechnen pflegt, ist keiner bereit, Ritschls Dogmatik in allen Punkten zu vertreten.“ (a.a.O., S. 2)

bei dieser Schrift zudem um seine eigene Darstellung der „Hauptpunkte der Dogmatik“.[60]

Insbesondere für das Verhältnis von Jesusbild und dogmatischer Christologie ist dieser Text aufschlußreich. Denn fragt man gemäß besagter Selbstbeschreibung, welche dogmatischen „Hauptpunkte“ dort entwickelt werden, so zeigt sich ein alles überstrahlendes Thema: Der Mensch Jesus ist die geschichtliche Tatsache, die uns zur Offenbarung Gottes wird. „Daß wir es bei einem solchem Ergriffenwerden durch die geschichtliche Gestalt Jesu mit Gott selbst zu thun haben,“ – so Herrmann – „dieser Gedanke ist (…) der Sinn des Bekenntnisses zu der Gottheit Christi.“ (45) Jesu göttliche Würde liegt also genau darin, daß er zum „Mittler unseres Verkehrs mit Gott“ wird.[61] Insoweit besteht aber durchaus noch eine innere Kontinuität zu den früheren, an Ritschl anschließenden Grundlinien seiner Christologie. Gleichwohl erfährt dieser Ansatz eine Neuausrichtung, die auch die spätere Distanzierung gegenüber Ritschl einleitet. Zwar wird Herrmann auch hier nicht müde, gegen einen in allen anderen theologischen Lagern ausgemachten Hang zu unmittelbarer Innerlichkeit (Mystik) auf die religiöse Bedeutung des historischen Jesus hinzuweisen – die Belegstellen für ‚geschichtliche Wirklichkeit‘, ‚Thatsache‘ oder ‚Faktum‘ sind dementsprechend Legion. Gleichwohl rückt mit der nun stärker in die Schußlinie geratenden ‚positiven‘ bzw. ‚konfessionellen‘ Theologie die Gefahr eines lehrhaft-autoritativen Offenbarungsverständnisses in den Vordergrund. Demgegenüber insistiert Herrmann darauf, daß wir die „geschichtliche Erscheinung Jesu so ansehen“ müssen, daß das, „was er uns als die Kundgebung Gottes in jedem Moment offenbart, der mächtige Pulsschlag unseres inneren Lebens wird“ (167). In Verbindung mit dieser Grundthese erhalten dann Begriffe wie ‚Erleben‘ bzw. ‚Erlebnis‘, ‚Erfahren‘, ‚Empfinden‘, ‚Gefühl‘, ‚Gemütsrichtung‘ oder ‚Stimmung‘ auffallend oft eine positive Konnotation – unbeschadet der beibehaltenen Mystik-Kritik. Der Weg zu dem, was in der Forschung meist peiorativ als Herrmanns ‚Erlebnistheologie‘ bezeichnet wird, ist damit eingeschlagen.[62]

Die Motive für diese von nun an den Ansatz Herrmanns immer stärker bestimmende und von Ritschl abführende Aufwertung der Erlebnisdimen-

---

[60] W. HERRMANN, Ethik, Tübingen [5]1913, S. XIII.

[61] Dementsprechend war bereits in den an den Offenbarungsbegriff anschließenden christologischen Ausführungen der Religionsphilosophie vom „Verkehr“ zwischen Gott und Menschen die Rede, vgl. W. HERRMANN, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 365.

[62] Vgl. dazu J. WEINHARDT, Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule, S. 247ff.

sion sind vielschichtig.[63] Frühe Belege lassen vermuten, daß es sich zumindest zum Teil auch um ein Erbe seines Hallenser Lehrers Tholuck handelt.[64] Offensichtlich verdankt sich diese Neuerung jedoch ebenso wie die Frontstellung gegenüber dem Konfessionalismus in erster Linie dem Umstand, daß Herrmann seine systematischen Gedanken jetzt in Gestalt einer Lutherdeutung entwickelt.[65] Luthers Verständnis des Glaubens als existentielle Heilserfahrung, ja als affektive Aneignung des persönlichen Lebens Jesu ist genau das, was Herrmann mit seinem Erlebnisbegriff zu rekonstruieren sucht. Glaube im reformatorischen Sinne sei „Vertrauen auf ein selbsterlebtes Ereignis" (92). Der Erlebnisbegriff scheint gerade deswegen einschlägig, weil er den Widerfahrnischarakter ebenso zum Ausdruck bringt wie die Unvertretbarkeit des Subjekts. Selbst die „Evidenz der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu" (ebd.) ist nach Herrmann in dieser erlebnishaften Aneignung begründet. Von einer Objektivierbarkeit der geschichtlich-personalen Offenbarung Gottes in einem strengen Sinne kann also schon jetzt nicht mehr gesprochen werden.

Entscheidend ist insbesondere, daß Herrmanns vertieftes Offenbarungsverständnis eine systematische Aufwertung des in den frühen Texten noch relativ unspezifisch gebrauchten Begriffs des Jesusbildes nach sich zieht. Erlebnishafte Aneignung und bildhafte Präsenz Jesu fordern sich gleichsam wechselseitig. Denn nur eine durch die „geschichtliche Gestalt Jesu" (45) evozierte „konkrete Anschauung" (38) macht es nach Herrmann möglich, daß die geschichtliche Tatsache auch „innerlich nahe kommt" (43). Das besagt zunächst, daß die in den Evangelien und der Predigt gegebenen Erzählungen in mentale Vorstellungsbilder überführt werden. Ein derartiges „Bild Christi in uns" (33) besitzt sodann in seiner anschaulichen Einheit genau die affektauslösende Prägnanz und intuitive Evidenz, die dem Fiduzialglauben eigentümlich ist und durch allgemeine Begriffe gerade nicht begründet werden kann. Auch dieser Zusammenhang ist nach Herrmann genuin reformatorisch. Ein von ihm als Hauptbeleg angeführtes Zitat aus einer Predigt Luthers schließt förmlich alle soeben genannten Aspekte ein: „‚Wo ich mir Christum also einbilde, so male ich ihn recht und eigent-

[63] Zum Erlebnisbegriff vgl. TH. MAHLMANN, Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann, in: NZSTh 4 (1962), S. 11–88; P. FISCHER-APPELT, Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns, S. 158–161.

[64] Zum Einfluß Tholucks auf die Christologie Herrmanns vgl. W. GREIVE, Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns, Göttingen 1976, S. 91–98. Greives kritische Beurteilung der Erlebniskonzeption des sogenannten Spätwerks (S. 111ff.) basiert auf einem unangemessenen Verständnis von geschichtlicher Offenbarung bzw. Objektivität im sogenannten Früh- und Hauptwerk.

[65] Zur Bedeutung der Lutherdeutung für die Theologie Herrmanns vgl. D. KORSCH, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein, S. 89–94; VF., Systematische Lutherdeutung in der liberalen Theologie, in: ZNThG 16 (2009), S. 57–72, hier S. 59ff.

lich, ergreife und habe den rechten Christum, wie er sich selbst malet, und lasse alsdann alle Gedanken und speculationes von der göttlichen Majestät und Herrlichkeit aller Ding fahren, hange und klebe an der Menschheit Christi, da dann gar kein Schrecken, sondern eitel Freundlichkeit und Freude ist, und lerne also durch ihn den Vater erkennen. Dadurch gehet mir dann ein solch Licht und Erkenntnis auf, dass ich gewiss weiss, was Gott, und wie er gesinnet ist.'"[66]

Diese im Anschluß an Luther vollzogene Aufwertung der ästhetisch-psychologischen Zugangsbedingungen zum geschichtlichen Grund des Glaubens ist es auch, die zu der oben bereits erwähnten Modifikation im Dogmatikverständnis führt. Ging Herrmann in seiner Religionsphilosophie noch von der Allgemeingültigkeit und „Objectivität der Glaubensobjecte" aus,[67] so wird jetzt zwar noch die Bindung des Glaubens an eine „objektive Thatsache" vertreten, dessen begrifflich-allgemeine Auslegung jedoch ausdrücklich dem religiösen Erlebnis nachgeordnet.[68] Grundlegend für jede begrifflich-reflexive Bestimmung von Glaubensinhalten ist das sich am Bild Jesu entzündende religiöse Erlebnis. Dogmatik hat also zuvörderst die Aufgabe genau diesen Zusammenhang aufzuklären. Darüber hinaus dient sie der Explikation der im individuellen Erlebnis angelegten „Glaubensgedanken" – so der jetzt an die Stelle von Dogma, Lehre oder objektiver Inhalt tretende Programmbegriff.[69] Daß aber überhaupt das religiöse Erlebnis eine „Keimstätte von Gedanken" (172) ist, resultiert daraus, daß es sich nach Herrmann dabei weder um reine Innerlichkeit noch um affektiv-emotive Unmittelbarkeit handelt, sondern um ein Erleben, das in seinem Bezug auf den geschichtlichen Jesus zugleich eine Auslegung und Selbstdeutung vollzieht. Am geschichtlichen Bild Jesu „erleiden" (63) wir nicht einfach eine Kundgebung Gottes an uns, sondern wir ‚deuten' oder ‚verstehen' (ebd. 57. 33 u.ö.) es als solche. „In dem Verständnis Christi und in der durch dieses Verständnis uns ermöglichten Deutung aller unserer Erlebnisse werden wir dessen gewiss, dass Gott uns berührt." (66) Diese Deutungen manifestieren sich zunächst in der Widerspruchseinheit „dauernder Stimmungen" (123. 118–124). Glaubensgedanken sind dann gleichsam die rationalen Ausdrucksgestalten dieser grundlegenden und bereits in sich

---

[66] W. HERRMANN, Der Verkehr des Christen mit Gott, S. 45 Anm.: Herrmann zitiert die Predigt über Gal 1,4 aus dem Jahr 1538 nach der zweiten Auflage der Erlanger Ausgabe Bd. 20, 1, S. 162.

[67] Vgl. W. HERRMANN, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 398.

[68] W. HERRMANN, Der Verkehr des Christen mit Gott, S. 88f. Das naheliegende Mißverständnis besagter Bindung an eine objektive Tatsache kann Herrmann etwa an der ‚Verunstaltung' des reformatorischen Glaubensverständnisses durch das altprotestantische Schema ‚notitia, assensus und fiducia' verdeutlichen, vgl. S. 85–95.

[69] A.a.O., S. 161–205 (Kapitel III. Die Gedanken des Glaubens); vgl. v.a. S. 170ff.

hermeneutisch verfaßten Evidenz. Kraft des sich in ihnen artikulierenden Unbedingtheitsbezuges bewahren sie wiederum das religiöse Erleben vor der Gefahr einer Verendlichung (163. 172). Gleichwohl wird durch den irrationalen Gehalt und den individuellen Charakter des religiösen Erlebens jedem Versuch, dasselbe vollständig und kohärent in ein allgemeingültiges System überführen zu wollen, eine prinzipielle Grenze gesetzt. In der zweiten Auflage des *Verkehrs* von 1892 wird diese Konsequenz bereits deutlich ausgesprochen.[70]

Herrmann hat den skizzierten Ansatz in der Folge beibehalten, aber auch stetig weiterentwickelt. Anlaß zur Präzisierung gaben ihm Debatten und Kontroversen mit Zeitgenossen wie etwa Hermann Cohen oder Ernst Troeltsch.[71] In diesem zeitgeschichtlichen Kontext kommt es im Spätwerk auch zu einem sukzessiven Abrücken von der Absolutheitsthese und damit zur Relativierung der Exklusivität der Jesusoffenbarung, was freilich nicht mit einer Depotenzierung der Christologie verwechselt werden darf, sondern durchaus in deren eigener Konsequenz liegt.[72] Von Bedeutung ist insbesondere auch die Auseinandersetzung mit Martin Kählers Angriff auf den „sogenannten historischen Jesus“,[73] dem Herrmann partiell zustimmte, um ihn dann jedoch mit seiner – die Korrelation von Offenbarungserlebnis und Glaubensgedanken fortführenden – Unterscheidung von „Glaubensgrund“ und „Glaubensinhalt“ konstruktiv zu überbieten.[74] In der Folge da-

[70] W. HERRMANN, Verkehr[2], S. 193f: Wenn gilt, „dass diese Gedanken in der denkbar innigsten Verbindung mit der Persönlichkeit stehen, in der sie entstehen (...) Dann ist aber schon das Vornehmen, aus ihnen ein System zu machen, falsch.“ Dieselbe These findet sich dann explizit gegen Ritschl gewendet in: DERS., Christlich-protestantische Dogmatik, S. 337 Anm. 57. Seiner oben angeführten Selbstcharakteristik entsprechend hat man wohl eher den *Verkehr* als seine posthum herausgegebene Dogmatik als Beispiel dafür zu nehmen, was Herrmann sich unter einer dogmatischen Rechenschaft des individuellen Erlebens vorstellte. Der konventionelle Aufbau der Dogmatikvorlesung wird der systematischen Stellung des Gedankens von der „Gottheit Christi“ kaum gerecht, vgl. DERS., Dogmatik. Mit einer Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann von M. Rade, Gotha, Stuttgart 1925, S. 92.

[71] Zur Cohen-Natorp-Debatte vgl. etwa D. KORSCH, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein, S. 104ff; zur Auseinandersetzung mit Troeltsch vgl. B.W. SOCKNESS, Against False Apologetics: Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch in Conflict, Tübingen 1998.

[72] Zur Forschungsdebatte über die Stellung der Christologie im Spätwerk vgl. J. WEINHARDT, Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule, S. 228–241.

[73] M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892. Vgl. dazu W. HERRMANN, Der geschichtliche Christus als Grund unseres Glaubens (1892), in: DERS., Schriften (Anm. 46), Bd. 1, S. 149–185; DERS., Verkehr[2], S. 47–76. 88ff.

[74] Zur Herrmann-Kähler-Debatte vgl. R. SLENCZKA, Geschichtlichkeit und Person Jesu Christi, S. 259–302; H.-G. LINK, Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung

von und unter dem Eindruck der Jesusforschung der religionsgeschichtlichen Schule bemüht sich Herrmann ferner um eine Präzisierung der hermeneutischen Zugangsbedingungen zum Jesusbild in Verhältnisbestimmung zur historischen Kritik. Historische Wissenschaft und religiöse Einstellung sind als unterschiedliche Geistesfunktionen hinsichtlich ihres Geltungscharakters voneinander unabhängig – so die apologetische Strategie. Gleichwohl kann Herrmann ersterer durchaus einen „großen Wert" für letztere zugestehen.[75] Auch hier wird noch einmal die hermeneutische Tragweite des Bildbegriffs deutlich, den Herrmann dabei zugleich weiterbestimmt. Dem Heilsbedürfnis korreliert nicht eine historische Ereignisreihe oder eine Biographie Jesu, sondern „ein Bild seines *inneren* Lebens".[76] Denn nur weil „die Überlieferung von Jesus ein wunderbar anschauliches Bild persönlichen Lebens zeigt", ist es möglich, daß uns „die geistige Macht Jesu (...) innerlich umgestaltet".[77] Wir können daher mit einem Urteil Falk Wagners schließen: „Im Bild des inneren Lebens Jesu sind somit die für Herrmanns religiöse Theologie tragenden Leitbegriffe: Sittlichkeit, Religion und erlebte Geschichte vereint."[78]

4. Fazit

Gleichsam als Erbe der Aufklärung ist das konfliktträchtige Verhältnis zwischen historischer Jesusforschung und dogmatischer Christologie in das 19. Jahrhundert übergegangen und hat wie kein anderes Thema die Debatten nicht nur innerhalb der Theologie bestimmt. Das haben die beiden eingangs gewürdigten Rückblicke auf das vergangene Säkulum (H. Weinel, A. Schweitzer) je auf ihre Weise deutlich gemacht. Wenn mich nicht alles täuscht, so sind die mit diesem Thema verbundenen Hypotheken auch heute noch nicht restlos abgegolten. Insofern kann eine Besinnung auf die sich im 19. Jahrhundert konfigurierenden Positionen auch zur gegenwärtigen Orientierung dienen. Einen ebenso radikalen wie exemplarischen Typus für die Lösung des Dilemmas repräsentiert David Friedrich Strauß. Im

---

der Christologie Martin Kählers in Auseinadersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule, Neukirchen-Vluyn 1975, S. 286–279.

[75] W. HERRMANN, Der geschichtliche Christus als Grund unseres Glaubens, S. 167.

[76] W. HERRMANN, Verkehr[2], S. 57 u.ö. (Hvh. R.B.)

[77] A.a.O. S. 89. 98. Vgl. auch W. HERRMANN, Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, S. 83: Heilsgewißheit habe ein Mensch, „dem so in der Macht des geistigen Bildes Jesu über sein Herz Gott erschienen ist". Vgl. auch DERS., Ethik[5], S. 100f.

[78] Vgl. F. WAGNER, Theologischer Neukantianismus. Wilhelm Herrmann 1846–1922, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2, hg. v. F.W. GRAF, Gütersloh 1993, S. 251–278, hier S. 265.

Bewußtsein einer kritischen Überbietung von Schleiermachers Vermittlungsversuch bestreitet er die Möglichkeit eines positiven Zusammenhangs von historischem Jesus und dogmatischer Christologie. Letztere wiederum wird im Interesse an einer zeitgemäßen Dogmatik in eine spekulative Versöhnungslehre überführt – nicht nur ohne Jesus, sondern auch ohne Christus. Strauß' spekulative Auflösung der Christologie ist freilich nur eine Position. Daneben kommt es, abgesehen von Repristinationen einer vorkritischen Christologie, zu vielfältigen Spielarten ihrer spekulativen oder rationalen Rekonstruktion. Gegenüber diesem Theoriespektrum lehnen Ritschl und seine Schüler *jede* Form einer Theorie der Person Christi ab. Sind sie darin in gewissem Sinn Strauß' dogmatischer Kritik verwandt, so befinden sie sich im diametralen Gegensatz hinsichtlich ihrer Motive und methodischen Prämissen. Denn im Zentrum des christologischen Neueinsatzes der Ritschlschule steht das Verständnis der geschichtlich-individuellen Person Jesu, das bei Strauß dem mythischen Standpunkt zum Opfer fiel. Für Wilhelm Herrmann wird vor allem der Begriff des Jesusbildes charakteristisch, dem er im Anschluß an Luther ein hermeneutisches Profil verleiht. Allein im anschaulich-erlebnishaften Zugang zum geschichtlichen Jesus teilt sich dem heilsbedürftigen Individuum dessen religiöse Bedeutung mit. Dogmatische Christologie erhält demzufolge den Status einer pluralen, aber gleichwohl systematischen Explikation der im individuellen religiösen Erlebnis angelegten Glaubensgedanken.

Insofern sich die Ausrichtung dieser Christologie am individuell angeeigneten Bild des geschichtlichen Jesus gegen Ansprüche einer autoritativen Theologie verwahrt und auf die Ermöglichung einer selbstbestimmten Personalität zielt, kann man entgegen Herrmanns eigener Terminologie also durchaus von einem liberalen Ansatz sprechen. Die systematische Stellung des Erlebens in seiner religiösen Theologie wird jedoch oft für einen theoretischen „Komplexionsmangel" haftbar gemacht.[79] Insbesondere die geschichtsphilosophische Dimension der Christologie, die vor dem idealistischen Theoriehintergrund etwa für Schleiermacher und Strauß essentiell war, droht in einer solchen Zuspitzung auf das individuelle Erlebnis verloren zu gehen.[80] Gleichwohl ist der auf den persönlichen Geist Jesu konzentrierte Ansatz Herrmanns einer derartigen Explikation nicht prinzi-

[79] So z.B. J. DIERKEN, Religion und Sittlichkeit. Erwägungen zur Aufgabe moderner systematischer Theologie im Anschluß an Wilhelm Herrmann, in: ZThK 92 (1995), S. 376–395. Dierkens Anfragen zeichnen sich insofern gegenüber der herkömmlichen Kritik der Erlebnistheologie aus, als sie konstruktiv an Herrmanns Problemkonstellation anschließen.

[80] Exemplarisch formuliert wurde diese Kritik von Paul Tillich in seinen Thesen für die Kasseler Pfingstkonferenz (1911). Vgl. dazu G. NEUGEBAUER, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007, S. 192–227.

piell verschlossen. Die Wahrheitsmomente einer spekulativen Geistchristologie können gleichsam in historisierter Gestalt reformuliert werden. Den methodischen Rahmen dafür böte eine auf das Gottesbewußtsein Jesu rückbezogene Konzeption des Christentums.[81] Einer ebenfalls vom methodischen Ansatz her nicht ausgeschlossenen Korrektur bedarf freilich auch die inhaltliche Seite von Herrmanns Jesusbild, das deutlich von den kategorialen Möglichkeiten seiner eigenen Religionsphilosophie sowie von Ritschls Jesusdeutung her geprägt ist. Allerdings scheint mir im Lichte des Herrmannschen Ansatzes die im 20. Jahrhundert über weite Strecken innerhalb der Theologie erfolgte Perhorreszierung psychologischer Deskription ein Irrweg gewesen zu sein. Denn sie ist – wie Herrmann zeigt – sowohl für die historiographische Methodologie als auch für die Dogmatik unverzichtbar und kann von daher gleichsam als Bindeglied zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus fungieren. Herrmanns Konzept des Erlebens bezieht aus seiner ganz eigenständigen theologischen Provenienz zudem eine hohe Erschließungskraft. Die in seiner Christologie erkennbare Spannung zwischen Erlebnis- und Geistdimension ließe sich wiederum in einen systematisch entfalteten Seelenbegriff integrieren.[82]

[81] Hier ist an die Wesensbestimmung und Konzeption des Christentums bei Adolf von Harnack und deren Weiterführung bei Ernst Troeltsch zu denken. Vgl. dazu J.H. CLAUSSEN, Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, Tübingen 1997. Ebenso auf dieser problemgeschichtlichen Linie liegt die Christologie Emanuel Hirschs, der zugleich Herrmanns Lutherdeutung vertieft, vgl. dazu U. BARTH, Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin, New York 1992, S. 13–291. 547–638.

[82] Die Kritik an einer reinen Innerlichkeitsmystik hat bei Herrmann wie bei Ritschl offensichtlich zu Vorbehalten gegenüber dem Seelenbegriff geführt. Wie Harnack beweist, gilt das aber nicht generell für die Ritschlschule. Vgl. dazu sowie zur systematischen Bedeutung des Seelenbegriffs v. VF., Seele nach der Aufklärung. Studien zu Herder und Harnack, Tübingen 2009.

Georg Essen

Das Geschichtsdenken der Moderne als Krise und Herausforderung der Christologie. Historische Vergewisserung in systematischer Absicht

Anläßlich einer Zusammenkunft der ‚Freunde der Christlichen Welt' soll es, so wird glaubhaft berichtet, zum denkwürdigen Auftritt eines aufstrebenden Wissenschaftlers gekommen sein, der mit jugendlichem Elan aufs Katheder gesprungen sei und sein Votum mit den Worten begonnen habe: „Meine Herren, es wackelt alles." Mit diesem Weckruf versuchte Ernst Troeltsch[1] – von ihm ist hier natürlich die Rede – auf einen Problemstau aufmerksam zu machen, an dem sich die Theologie des 19. Jahrhunderts in immer neuen Anläufen abgearbeitet hatte, doch offenkundig ohne Erfolg. Im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert – wir schreiben das Jahr 1896 – galt die Krise des Historismus als ein theologisch wie philosophisch noch stets unbewältigtes Problem.

Zwar fehlte es seinerzeit keineswegs an Avancen, sich des Themas auf elegante Weise zu entledigen. Einer dieser Avancen brachte das Problem ziemlich genau auf den Punkt: „Was man am Christenthume lernen kann", heißt es bei Friedrich Nietzsche, „dass es unter der Wirkung einer historisirenden Behandlung blasirt und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, das heisst gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christenthum auflöst und dadurch vernichtet, das kann man an allem, was Leben hat, studiren: dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende secirt ist und schmerzlich krankhaft lebt, wenn man anfängt an ihm die historischen Secirübungen zu machen".[2] Weil sich die von Nietzsche prätendierte Verabschiedung der Geschichte als Wissenschaft und die ebenfalls beschworene Wiedergewinnung der Geschichte als Kunst als fatales Danaergeschenk erweisen würde, ist die Theologie allerdings nicht ihm gefolgt, sondern einem anderen Philosophen des 19. Jahrhunderts, der

[1] Die Anekdote über den fulminanten Auftritt von Ernst Troeltsch wird mitgeteilt in H.-G. DRESCHER, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, S. 146–149.

[2] F. NIETZSCHE, Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: DERS., Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–VI. Nachgelassene Schriften 1870–1873. Kritische Studienausgabe (KSA 1), hg. v. G. COLLI/M. MONTINARI, München u.a. ^{2}1988, S. 243–334, hier S. 297.

ebenfalls, wie ja auch Nietzsche, beim „Augenblick“ einsetzt.[3] Nur daß Søren Kierkegaard, auf den ich hier anspiele,[4] den Begriff des „Augenblicks“ nicht ästhetisch beansprucht, sondern existenzdialektisch interpretiert und zwar dadurch, daß ihm der Augenblick zum Bestimmungsgrund einer Theorie ursprünglicher Zeitlichkeit wird. In ihr wiederum wurzelt das Theorem von der Geschichtlichkeit des Einzelnen, mit deren Hilfe schließlich der paradoxale Sprung über den von Gotthold Ephraim Lessing aufgerissenen garstig breiten Graben versucht werden sollte. Wer diesen, wenn man so will, geschichtsphilosophischen Salto Mortale vollzog, war dem Problem enthoben, die „Neige des Historismus“[5] auskosten zu müssen. Ernst Troeltsch jedenfalls kommentierte die Versuche seiner Schüler und der Theologengeneration nach ihm, die theologische Herausforderung des Historismus existenzdialektisch unterlaufen zu wollen, mit der treffenden Bemerkung: „Ein Apfel vom Baume Kierkegaards“.[6]

Ernst Troeltsch, Friedrich Nietzsche und Søren Kierkegaard reagieren – direkt oder indirekt – auf das intrikate Erbe, das Georg Wilhelm Friedrich Hegel seiner Nachwelt hinterlassen hatte. Wer sich dem mir zugedachten Thema – Geschichte und Christologie – annähert, ist gut beraten, auf die von Hegel markierte Problemexposition zurückzukommen. Denn bereits bei ihm findet sich eine Klage über den Einfluß des historischen Denkens auf das Christentum: „Das größte Zeichen aber, daß die Wichtigkeit dieser [sc. christlichen; G. E.] Dogmen gesunken ist, gibt sich uns darin zu erkennen, daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältnis gestellt werden, daß es die Überzeugungen seien, die anderen angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserem Geiste selbst vorgehen, nicht das Bedürfnis unseres Geistes in Anspruch nehmen. (…) Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für andere, nicht mit solchen, welche Eigentum wären derer, die sich damit beschäftigen.“[7]

---

[3] Vgl. v. VF., „Gewiss, wir brauchen die Historie …“. Über Identität und Lebensglück – eine philosophisch-theologische Relecture „unzeitgemässer Betrachtungen“, in: Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. K. MÜLLER, Forum Religionsphilosophie 1, Münster 2002, S. 72–99.

[4] Vgl. S. KIERKEGAARD, Der Begriff Angst, in: DERS., Der Begriff Angst Vorworte, Gesammelte Werke 11/12, hg. v. E. HIRSCH/H. GERDES, Gütersloh [3]1991, S. 82–95.

[5] W. BODENSTEIN, Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang, Gütersloh 1959.

[6] E. TROELTSCH, Ein Apfel vom Baume Kierkegaards (1921), in: Anfänge der dialektischen Theologie 2, hg. v. J. MOLTMANN, Theologische Bücherei 17, München [2]1972, S. 134–140.

[7] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1, Werke 16, Frankfurt a. M. 1986, S. 47f.

Mein Beitrag entfaltet sich in zwei Anläufen. In einem ersten Abschnitt beabsichtige ich, unter dem Titel ‚Vernunft und Geschichte' den Übergang von Lessing zu Hegel zu konturieren und zwar am Leitfaden der Frage nach der Rationalisierung von Geschichte. Dabei steht, dem Thema unserer Tagung entsprechend, der ‚Fragmentenstreit' im Mittelpunkt. Ein zweiter Abschnitt, der die Christologie der Moderne als ein Denkformprojekt begreift, versucht – im Gespräch mit der Theologie Falk Wagners – systematische Antworten zu skizzieren im Blick auf das Thema Christologie und Geschichte.

1. Vernunft und Geschichte

Der Titel, den dieser erste Teil trägt, ist keineswegs zufällig gewählt, sondern umreißt bereits den christologischen Kern der hier verhandelten Problematik: die Bezogenheit von Wahrheit auf Geschichte. Zu den wesentlichen Einsichten der modernen Christologie nach Hegel gehört, daß die Wahrheit des christlichen Glaubens historisch gegeben ist, eben weil diese Wahrheit ineins die Bedeutung der als Selbstoffenbarung Gottes verstandenen Geschichte Jesu ist.[8] Für den theologischen Begriff der Wahrheit ist folglich konstitutiv, daß Inhalt und Form der Offenbarung unlösbar zusammengehören, sofern und weil die Form der Zugänglichkeit ihrer Wahrheit, das aber ist: ihr geschichtliches Gegebensein, dem Inhalt dieser Wahrheit, Gottes Geschenk seiner Liebe, nicht zufällig oder nur vorläufig anhaftet. Diese Wahrheit ist von der Geschichte Jesu, in der sie offenbar wird, nicht getrennt und ihr äußerlich, so daß sie durch sie bloß bekannt gemacht würde. Sondern sie, diese Wahrheit, ist mit ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, als die sie für uns gegeben ist, so ursprünglich und unlösbar verbunden, daß sie eben als die ihr selbst eigene und ihr Wesen bezeichnende Bedeutung angesetzt werden muß. In dem, so können wir diesen Sachverhalt zusammenfassen, der Glaube die Bedeutung der Geschichte Jesu darin erkennt, das endgültig offenbarende Geschehen der Liebe Gottes zu sein, findet er seine Wahrheit in der Wahrnehmung dieser Geschichte.

Die erkenntnistheoretisch zentrale Frage lautet, wie im Medium der Vernunft Wahrheit auf Geschichte bezogen werden kann. In der abendländischen Vernunftgeschichte, diese Andeutungen müssen genügen, mußte es als die Vereinigung des Unvereinbaren erscheinen, die Bezogenheit von Wahrheit auf Geschichte, das aber heißt die Bezogenheit von Vernunft auf

[8] Zur dogmatischen und fundamentaltheologischen Entfaltung dieser These vgl. TH. PRÖPPER, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001.

Geschichte zu denken. Als Vermögen des Allgemeinen, Notwendigen und Unwandelbaren steht Vernunft im Gegensatz zur Geschichte als Feld des Singulären, Zufälligen und Vergänglichen. Diese Vernunftkonzeption aber hat weitreichende Folgen für die Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Geschichte. Denn dem Grundaxiom der aristotelischen Wissenschaftskonzeption folgend, es gebe keine „Wissenschaft vom Akzidentiellen" („De singularibus non est scientia"), zählt allein Allgemeinheit und Notwendigkeit zu den konstitutiven Strukturmerkmalen wahrheitsfähigen Wissens. Weil jedoch das historische Wissen aufgrund seines Interesses an Individuellem und Zufälligem, Kontingentem und Besonderem über keinen theorieförmigen Erkenntnisgegenstand verfügt, erzeugt es keine wahrheitsfähigen Aussagen. Denn nur aus Prinzipien, nicht jedoch durch den Rekurs auf kontingente vergangene Ereignisse kann Wahrheit erkannt werden.[9] Daß Wahrheit unableitbar gegeben sein soll auf dem Feld der Geschichte und diese Form der Vermittlung zugleich ihre Zugänglichkeit für den Menschen bestimmt, kann vor diesem Hintergrund nicht gedacht werden.

Die Geschichte der neuzeitlichen Vernunftreflexion bis an die Schwelle zum 19. Jahrhundert dokumentiert nachhaltig die genannte These von der Unvereinbarkeit von Vernunft und Geschichte, die faktisch auf eine Rationalisierung der Geschichte hinauslief und als Gegenreaktion schließlich die Historisierung der Geschichte im Historismus provozieren mußte.

Anhand der Position, die Gotthold Ephraim Lessing in dem von ihm ausgelösten ‚Fragmentenstreit' einnimmt, soll die These von der Rationalisierung der Geschichte exemplarisch belegt werden. Denn bereits am Beginn der Leben-Jesu-Forschung, die mit Hermann Samuel Reimarus ihren dramatischen Auftakt nimmt, ist jene Problemexposition gegeben, die bis ins 20. Jahrhundert hinein ihre Gültigkeit nicht verlieren sollte. Lessing lotet nämlich, darauf allein will ich hinweisen, die Möglichkeit aus, den Begriff der Vernunft auf den der Geschichte zu beziehen, um die christliche Offenbarungswahrheit im Horizont der Geschichte denken zu können. Obwohl Lessing in vielen Einzelheiten durchaus nicht mit Reimarus übereinstimmt, hält er es gleichwohl für ausgemacht, daß die Wahrheit des Christentums auf dem Boden einer historischen Argumentation nicht zu sichern sei. „Zufällige Geschichtswahrheiten", so lautet die berühmte These Lessings, „können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden". Dies ist der „garstige breite Graben", über den er „nie kom-

[9] Vgl. H. SCHNÄDELBACH, Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, stw 683, Frankfurt a. M. 1987; H.M. BAUMGARTNER, Die Idee der Wissenschaft, in: DERS., Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn 1991, S. 1–33.

men kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe."[10] Daß für Lessing in der von ihm so scharf markierten Unterscheidung von Geschichts- und Vernunftwahrheiten das bereits genannte Problem einer Unvereinbarkeit von Geschichte und Vernunft und mit ihm das aristotelische Wissenschaftskonzept virulent ist, deutet sich in dem Urteil an, es käme einer *metabasis eis allo genos* gleich, „mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andre Klasse herüber [zu] springen". Dies würde nämlich von ihm verlangen, „daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll".[11] Andererseits macht Lessing gegenüber dem von Reimarus vorgebrachten Argument der Widersprüchlichkeit der Offenbarungsurkunden den Vorbehalt geltend, daß der „Buchstabe" nicht der „Geist" sei und die Wahrheit der Religion nicht an der Glaubwürdigkeit ihrer Zeugen hänge.[12] Denn die Wahrheit der Religion kann sich Lessing zufolge nur durch die Überzeugungskraft ihres Inhaltes ausweisen, was freilich bedeutet, daß dessen Selbstevidenz aller historischen Kritik enthoben ist: Weil sie eine Wahrheit ist, die der Vernunft ursprünglich angehört, ist durch die Berufung auf eine geschichtlich ergangene Offenbarung über die Wahrheit der Religion nicht zu entscheiden.

Doch ist Lessing bei dem Gegensatz von „innerer" und „hermeneutischer" Wahrheit[13] nicht stehengeblieben. Vielmehr hat er in seinem Traktat *Erziehung des Menschengeschlechts*[14] das Problem des „garstig breiten Grabens" erneut aufgegriffen. Nun will er den Wert der geschichtlichen Offenbarung dadurch würdigen, daß er die Geschichtlichkeit der Vernunft zur Geltung bringt und in dieser Konsequenz Vernunft und Offenbarung in ein Verhältnis geschichtlicher *Vermittlung* setzt. Und zwar dergestalt, daß Offenbarung begriffen wird als die geschichtliche Gestalt der Vernunft, bevor diese sich selbst erfaßt. Dabei setzt Lessing den substantiellen Gehalt von Vernunft und Offenbarung gleich. Die geschichtliche Offenbarung aber soll dadurch in ihr Recht eingesetzt werden, daß die entwicklungs- wie erziehungsbedürftige Vernunft der Offenbarung zeitlich nachfolgt.

Was nun die Vermittlung von Vernunft und Offenbarung angeht, muß beachtet werden, daß sie nach Lessing bereits auf dem Boden der ihrer

---

[10] G.E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: DERS., Werke 1774–1778, hg. v. A. SCHILSON, Werke und Briefe 8, Frankfurt a. M. 1989, S. 437–445, hier S. 441. 443.

[11] A.a.O., S. 443.

[12] Vgl. G.E. LESSING, Axiomata (1778), in: DERS., Werke 1778–1780, hg. v. K. BOHNEN/A. SCHILSON, Werke und Briefe 9, Frankfurt a. M. 1993, S. 53–89, hier S. 63–65. 77f.

[13] G.E. LESSING, Axiomata, S. 78.

[14] Vgl. G.E. LESSING, Erziehung des Menschengeschlechts (1780), in: DERS., Werke VI. Philosophie/Theologie, Zürich 1965 (aufgrund der von J. PETERSEN und W. v. OLSHAUSEN besorgten Ausgabe neu bearbeitet v. F. FISCHER), S. 56–77.

selbst gewissen Vernunft stattfindet und auf deren volle Selbständigkeit zielt. Denn die für Lessing grundlegende Einsicht besteht darin, daß die geschichtliche Form der Vermittlung des Offenbarungsinhaltes als das Äußerlich-Gesetzt-Werden eines Inhaltes zu begreifen ist, der der Vernunft ursprünglich innewohnt. Und wo die Offenbarungswahrheit in Vernunftwahrheit überführt worden ist, wird die zufällige Gestalt hinfällig, während der Offenbarungsgehalt erhalten bleibt; im berühmten Paragraphen 76 der Erziehungsschrift heißt es: „(…) und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbaret wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftswahrheiten; aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden." Weil die geschichtliche Offenbarung nur die pädagogisch motivierte Beschleunigungsform für die Aktualisierung eines Inhaltes ist, den die Vernunft an sich selbst hat, prätendiert die Offenbarungstheorie Lessings den sukzessiven Ablösungsprozeß der geschichtlich gegebenen Offenbarung.

Die Unvermittelbarkeit von Vernunft und Geschichte hat Lessing in seiner Erziehungsschrift überwinden können. Er stößt zu der entscheidenden Einsicht vor, daß Wahrheit geschichtlich gegeben sein kann und Menschen deshalb auf die Geschichte hingeordnet sind. Doch weil er die Zuordnung von Vernunft und geschichtlicher Offenbarung als ein Vermittlungs-, das aber ist: ein Aufhebungsverhältnis konzipiert, unterschlägt er die für den Begriff der Geschichte konstitutive Unableitbarkeit geschichtlicher Kontingenz. Damit hat Lessing, obwohl für ihn Vernunft und Geschichte nicht mehr Gegensätze sind, einer Rationalisierung der Geschichte Vorschub geleistet, die ihren Höhepunkt in der Geschichtsphilosophie Hegels finden sollte.

Dieser hatte die Geschichte begriffen als den dialektisch sich vollziehenden Prozeß des an sich freien Geistes zum vollendeten Bei-sich-Sein. Weil die Geschichte das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes ist, so ist die „Weltgeschichte (…) die Darstellung des Geistes (…), wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet (…)".[15] Mit diesem geschichtsphilosophischen Grundgedanken will Hegel als Einheit denken, was vor ihm das entscheidende philosophische Grundlagenproblem gewesen ist und nach ihm erst recht wieder werden sollte: die Synthesis von Vernunft und Geschichte und damit die Bezogenheit von Wahrheit auf Geschichte. Zum einen hat Hegel betont: „Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren." Zugleich verweist er jedoch darauf, daß es sich dabei gleichwohl nicht um ein passiv aufnehmendes und „nur dem Gegebenen sich hingebende[s]"

[15] G.F.W. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12, Frankfurt a. M. 1986, S. 31.

Auffassen des Historischen handeln kann. Vielmehr bringe der Historiker „seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene". Denn „bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muß Nachdenken angewandt werden". Und im Anschluß an diese Polemik gegen den „gewöhnliche[n] und mittelmäßige[n] Geschichtsschreiber" formuliert Hegel die für ihn konstitutive These: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung". Für eine philosophische Betrachtung der Geschichte heißt dies: „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt." Was hingegen Hegel in der philosophischen Betrachtung der Weltgeschichte voraussetzen kann, ist in der Philosophie selbst keine Voraussetzung: Vielmehr wird „durch spekulative Erkenntnis in ihr (…) erwiesen, daß die Vernunft (…) die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens wie die unendliche Form, die Bestätigung dieses ihres Inhalts ist".[16] Mit anderen Worten: Weil die Geschichte die Epiphanie der absoluten Vernunft, ihr zeitlicher Weg vom An-sich-Sein zum An-und-für-sich-Sein ist, kann Hegel die für das geschichtliche Denken konstitutiven Leitkategorien der Individualität, Entwicklung, Temporalität und Geschichtlichkeit als Entäußerungsmodi der Vernunft selbst begreifen.

2. Christologie in der Moderne als Denkformprojekt. Methodische Vorüberlegungen

Natürlich mußte Hegel zum Hauptgegner des sich im 19. Jahrhundert allmählich bahnbrechenden Historismus avancieren, der gegen die vernunftteleologische Logisierung der Geschichte die Kontingenz des historisch Individuellen zu würdigen suchte und das historische Bewußtsein nicht nur als Bewußtsein von Historischem begreifen wollte, sondern die Historisierung des Bewußtseins selbst behauptet hatte. Dies, die Historisierung des Bewußtseins, ist nicht einseitig als Prätention eines historistischen Relativismus zu lesen. Vielmehr gehört es zum aufklärerischen Erbe des Historismus, daß er der bei Kant epistemologisch vollzogenen Selbstreflexivität des Denkens, das die Möglichkeitsbedingungen seinerselbst transzendentallogisch aufdeckt, eine hermeneutische Wendung gegeben hatte. Die Einsicht des Historismus besteht darin, daß das Selbstverständnis des Men-

[16] A.a.O., S. 22f. 20f.

schen von sich und der Welt im ganzen ins reflektierende, und das heißt für ihn: ins hermeneutische Bewußtsein tritt und zwar hinsichtlich seiner historischen Voraussetzungen und ineins damit auch hinsichtlich seiner eigenen kontingenten Situiertheit. Dilthey beispielsweise griff auf den Begriff der „Weltanschauung" zurück und führte ihn als Analyseinstrument ein, um Typologien des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses freizulegen.[17]

Der Begriff der Weltanschauung ist nicht weiter von Interesse, wohl aber die mit ihm verbundene, auf Forschung hin ausgerichtete Grundintention, zeitgebundene Wissensbestände, Traditionen sowie Mentalitäts- und Bewußtseinslagen auf die ihnen zugrundeliegenden epistemologischen und hermeneutischen Konstruktionsgesichtspunkte hin durchsichtig zu machen. In den Blick zu rücken sind Konzeptualisierungsweisen, die als bereits inhaltlich bestimmte Auslegungen der Wirklichkeit ihrerseits als Vorverständnis bei allem weiteren Verstehen fungieren. Zur begrifflichen Kennzeichnung dieser Vorgehensweise bevorzuge ich den Terminus „Denkform".[18] Als erkenntniskonstitutive, das Verstehen leitende Konzeptualisierung – dies legitimiert den Begriff – ist eine Denkform gegenüber der Konkretheit der gegebenen Gehalte allgemein, abstrakt und insofern auch formal. Aber faktisch begegnen uns Denkformen als eine bereits inhaltlich bestimmte Auslegung der Wirklichkeit, die dann allerdings als Vorverständnis bei allem weiteren Verstehen fungieren. In einer Denkform sind somit kulturelle und semantische Codes, lebensweltliche Plausibilitäten, historische Erfahrungen, sinnstiftende Orientierungsleistungen sowie wissenschaftliche Theorien unter Einschluß ihrer Kategorien und Begriffe so miteinander verflochten, daß sich in einer Denkform das Selbst- und Weltverständnis einer geschichtlichen Epoche artikuliert.

Im Rahmen meiner eigenen dogmengeschichtlichen Forschung[19] greife ich auf den Begriff der Denkform zurück, um mit seiner Hilfe den Tradie-

---

[17] Vgl. W. DILTHEY, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlung zur Geschichte der Philosophie und Religion, Gesammelte Schriften 2, hg. v. K. GRÜNDER, Leipzig u.a. 1940.

[18] Vgl. v. VF., Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, ratio fidei 5, Regensburg 2001; DERS./TH. PRÖPPER, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, hg. v. R. LAUFEN, Paderborn u.a. 1997, S. 163–178. Vgl. darüber hinaus M. STRIET, Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses, in: Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Form vom „differenzierten Konsens", hg. v. H. WAGNER, QD 184, Freiburg u.a. 2000, S. 59–80; Dogma und Denkform, hg. v. K. MÜLLER/M. STRIET, ratio fidei 25, Regensburg 2005; K.-H. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

[19] Vgl. VF., Freiheit.

rungs- und Vermittlungsprozeß der christologischen Überlieferung zu analysieren, sofern und weil dieser sich keineswegs als ein eindimensionales Kontinuum, sondern vornehmlich als eine Kette diskontinuierlicher epochaler Übergänge vollzieht. Wer den Überlieferungsprozeß, wenigstens in seinen entscheidenden und kritischen Etappen, als eine Abfolge von Denkformen begreift, versteht Tradierung als fortgesetzte Um- und Neubildung der Glaubenswahrheit aus einem Verstehenshorizont in einen ganz anderen. Vor diesem Hintergrund wird nicht nur einsichtig, daß, dogmenhermeneutisch gesehen, jedwedes Glaubensverständnis nur im historischen Freilegen der Denkform, in der es beheimatet ist, zugänglich und für uns verstehbar wird. Sondern es wird das Bewußtsein geschärft für hermeneutische Unterscheidungsleistungen, mit denen der Entwurf einer Denkform auf die mit epochalen Erschütterungen einhergehenden Veränderungserfahrungen reagieren und diese selbst produktiv verarbeiten will.

Wenigstens andeuten will ich in diesem Zusammenhang, daß das Instrumentarium der Denkformanalyse dazu beitragen kann, die beispielsweise von Adolf von Harnack im Geiste des Historismus vorgetragenen Verdikte gegen die metaphysische Rahmung des Christusbekenntnisses zu relativieren. Für Harnack ist das Dogma bekanntlich „in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des christlichen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“.[20] Dabei werde Harnack zufolge im Prozeß der Dogmatisierung eine „Umbildung“ der christlichen Religion greifbar, die das Evangelium bereits deshalb von Grund auf verändert habe, weil im Dogma an die Stelle des persönlichen, mit „Gesinnung und That“ gepaarten Erlebens die „Lehre“ trete. Diese Lehre habe jedoch Harnack zufolge „an dem Evangelium zwar ihre Gewissheit, aber nur zum Theil ihren Inhalt“. Folglich könne, und zwar aufgrund hellenisierender Umbildung, das so „begriffene Christenthum“, wie Harnack mit deutlicher Anspielung an Hegel formuliert, nun auch „von solchen ergriffen werden (…), welche mehr nach Erkenntnis als nach Religion suchten“.[21] Entscheidend ist der Vorwurf, daß das im Dogma auf den Begriff gebrachte Christentum einen Verrat darstelle, da es das Evangelium nicht nur formell, sondern auch materiell verändert habe. Im Übergang vom Evangelium zum Dogma als dem Produkt dieser Hellenisierung vollziehe sich eine Transformation des Christentums, die faktisch zu dem Ergebnis geführt habe, daß zwischen Evangelium und Dogma eine inhaltlich begründete Kontinuität verloren gegangen sei und folglich von einer Identität der Glaubenswahrheit im Wandel ihrer Überlieferung nicht länger die Rede sein könne.

---

[20] A.V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1990 (unveränderter reprograf. Nachdr. 1990 der 4., neu durchgearbeiteten u. vermehrten Aufl., Tübingen 1909), S. 20.

[21] A.a.O., S. 18.

Der hermeneutische Gewinn einer Denkformanalyse wird – abweichend von Harnack – zu dem Befund gelangen, daß es sich beispielsweise beim Begriffsgefüge der Zwei-Naturen-Lehre um eine Denkform handelt, deren Ausbildung darauf zielt, das christologische Bekenntnis unter den soziokulturellen und philosophischen Bedingungen der Spätantike verstehend anzueignen und also zu vergegenwärtigen. Zwar weicht der philosophisch-spekulative Begriffsapparat erheblich von der Sprache der Schrift ab. Dies aber muß als Überzeugung eines gläubigen Bewußtseins begriffen werden, daß nur im Wagnis einer Neuinterpretation der überlieferten Tradition die Kontinuität des Glaubens, die Identität seiner Wahrheit zu wahren war. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist die Einsicht in die historische Kontingenz der Zwei-Naturen-Lehre. Sie war, insbesondere in der Gestalt des Chalkedonense, bestrebt, auf Fragestellungen und Problemkonstellationen eine Antwort zu geben, die zunächst einmal durch die nestorianischen Streitigkeiten allererst aufgeworfen wurden. Folglich arbeitete sich die chalkedonensische Christologie an Fragen ab, die sich zuvor noch gar nicht gestellt hatten. Mithin wurden Lösungen für Probleme gesucht und gefunden, die sich aufgrund der veränderten Situation nicht länger abweisen ließen.

Der methodische Zugriff auf den Gegenstand der Dogmengeschichte am Leitfaden der Denkformanalyse hat unmittelbar mit dem mir zugedachten Thema ‚Christologie und Geschichte' zu tun. Zumindest die katholische Dogmatik hat bekanntlich lange gezögert, bis sie den Begriff der Dogmengeschichte akzeptiert hat.[22] Dahinter stand, unter anderem, die traditionelle Theorie der Dogmenentwicklung, die sich am sogenannten instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis orientierte. Der ihm zugrundeliegenden zeitunabhängigen und geschichtsenthobenen Wahrheitsauffassung folgend, vollzieht sich Überlieferung als Explikations- und zwar näherhin als Konklusionsgeschehen: als systemimmanente Schlußfolgerung von Sätzen aus ein für allemal geoffenbarten Prämissen. Aufgrund der Tatsache jedoch, daß sich der Überlieferungsprozeß in den entscheidenden und kritischen Etappen als eine Abfolge von Denkformen darstellt, muß es freilich aussichtslos sein, das Wesentliche vom Zeitbedingten analog zur Unterscheidung von Schale und Kern extrahieren zu wollen. Denn die Glaubensüberlieferung verläuft, weil sie sich jeweils als verstehende Aneignung der gegebenen Wahrheit vollzieht, nicht so, daß der Inhalt des Glaubens in seiner überlieferten Form dem Denken einer neuen Situation nur äußerlich hinzuaddiert würde. Ebenso wenig kann der gültige Inhalt der Glaubenswahrheit mit ihrer überlieferten Gestalt einfach gleichgesetzt und erst recht nicht in einer für alle Zeiten gültigen und zugleich verständli-

[22] Vgl. Dogmengeschichte und katholische Theologie, hg. v. W. LÖSER/K. LEHMANN/M. LUTZ-BACHMANN, Würzburg 1985.

chen Weise fixiert werden, zumal, was meist übersehen wird, eine solche Fixierung bereits selbst eine Auslegung wäre und deshalb ihrerseits weiterer Auslegung bedürftig.

Ein Weiteres kommt hinzu! Wer die Überlieferungsgeschichte des christologischen Bekenntnisses als eine Abfolge von Denkformen begreift, gelangt zu der Einsicht, daß diese jeweils für sich, aber auch in ihrer Aufeinanderfolge historisch kontingent sind. Aus der Einsicht in die Faktizität des eigenen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses hat der Historismus hermeneutische Schlußfolgerungen gezogen, die auch für unser Thema relevant sind. Vieles spricht dafür, daß wir dem Historismus den entscheidenden Erkenntnisgewinn verdanken, daß die durchgängige Historisierung der Wirklichkeit auch das Selbstverständnis der eigenen Zeit erfaßt. Die Ausbildung eines hermeneutischen Bewußtseins, darauf kommt es an, versetzt in die Lage, sich in ein selbstreflexives Verhältnis zu seinen eigenen Verstehensbedingungen zu setzen.

3. Überlegungen zur Selbstverortung der Christologie in der Moderne

Wie immer wir nun den Begriff der Moderne im einzelnen bestimmen, sofern wir ihn philosophisch fassen,[23] begreifen wir Modernisierungsprozesse als den bewußt vollzogenen Übergang zu vollständiger Reflexivität. Zu dieser Diagnose gelangt auch, wer die Geschichte der dogmatischen Christologie seit dem Ausgang der religionsphilosophischen Sattelzeit im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert zu rekonstruieren versucht. Dabei sind es insbesondere drei Reflexionsschübe, die die Suche nach einer modernitätszuträglichen christologischen Denkform provoziert haben. Hinzuweisen ist, wie bereits geschehen, auf den ‚Fragmentenstreit'. Darüber hinaus ist an Kant zu erinnern, sofern die von ihm gezogene Grenzziehung zwischen einem spekulativen und einem transzendentalen Vernunftgebrauch die Stellung der theoretischen Vernunft zur metaphysischen Überlieferung ebenso grundlegend verändert wie die Stellung der praktischen Vernunft zur christlichen Lehre. Diese Destruktion der traditionellen, substanzontologisch grundierten Metaphysik sollte die klassische Zwei-Naturen-Lehre nachhaltig in die Krise und zu ihrer Aporie führen.

Daß diese zwei Positionen – Lessing und Kant – zu erwähnen sind, dürfte zum Allgemeingut christologischer Selbstverständigungsprozesse in der Moderne gehören. Am dritten Namen scheiden sich die Geister! Falk Wagner jedenfalls würde, wenn ich ihn recht verstanden habe, an dieser

[23] Vgl. H. SCHNÄDELBACH, Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen, stw 1465, Frankfurt a. M. 2003.

Stelle für Hegel optieren. Das obendrein an Schleiermacher und Wolfgang Cramer geschulte Denken Wagners möchte ja einerseits im Anschluß an Hegel den Begriff des Absoluten so fassen,[24] daß er dessen interne Selbstdifferenzierung in der Form impliziert, daß aus dieser das Endliche hervorgeht, ohne wirklicher Selbständigkeit zu ermangeln. In dieser Konsequenz kann Wagner die Gotteslehre als eine Theorie einführen, in der das Sich-Vorausgesetztsein und das Sich-Gegebensein des singulären Selbstbewußtseins sich artikuliert. Zwar dringt, Wagner zufolge, der Gottesgedanke zu der Einsicht in das Abhängigsein von Gott vor und zwar in der Weise, daß er die Grundproblematik zum Ausdruck bringt, daß sich das Selbstbewußtsein zur Konstitution wie zur Selbsterfassung immer schon als sich gegeben voraussetzen muß. An dieser Stelle deutet sich, wenn ich recht sehe, eine von Hegel abweichende, das aber heißt doch wohl: nachidealistische Fassung der Selbstbewußtseinstheorie an, sofern und weil hier Gott als Grund der sich selbst entzogenen Subjektivität erschlossen ist. Dies wäre dann allerdings auch die Stelle, an der es im Rahmen der von Wagner profilierten Selbstbewußtseinstheorie möglich wäre, in einer *fundamentaltheologischen* Argumentation aufzuweisen, daß selbstbewußte Subjektivität auf einen von Welt und Mensch verschiedenen Gott wesentlich hingeordnet ist als Sinngrund ihrer eigenen Kontingenz. Es wäre in diesem Zusammenhang überdies darzulegen, daß dieser, die menschliche Existenz bestimmende Sinngrund auf dem Felde der Geschichte begegnet und zwar, weil anders die Gratuität dieser Sinnerfüllung nicht zu denken ist, als unableitbar freie Selbstzusage absolut sinnerfüllender Liebe, die ihrerseits nur als Freiheit gedacht werden kann.

Wagner, um dessen Gedankengang wieder aufzunehmen, bezweifelt, daß der Gottesgedanke allein die theoretisch geforderte vollständige „Selbstdarstellung und Selbstdurchleuchtung" des Selbstbewußtseins zu leisten imstande ist. Dazu bedürfe es einer vollständig begriffenen und also aufgehobenen Beziehung von allgemeinem und singulärem Selbstbewußtsein. Die Christologie wird von Wagner nun insofern als eine Metatheorie des Selbstbewußtseins beansprucht, als sie die geforderte Selbstdarstellung des Selbstbewußtseins zum Thema macht.[25] Denn in der Person Jesus Christus habe sich das Selbstbewußtsein in seiner Einheit von Besonderheit und Allgemeinheit vollständig realisiert. Sie, die Person Jesu, repräsentiere somit eine „Selbstproduktion" von Selbstbewußtsein, die das Problem seiner Selbstkonstitution wie die Aufhellung seines präreflexiven Mit-sich-vertraut-Seins vollständig erhelle.

---

[24] Zum folgenden vgl. v.a. F. WAGNER, Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989; darüber hinaus DERS., Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971.

[25] Vgl. F. WAGNER, Theologie, S. 287–369.

Die Frage ist allerdings, ob Wagner mit seiner selbstbewußtseinstheoretischen Fassung der Christologie nicht die, abgekürzt gesprochen, nachidealistische Öffnung seiner Denkform auf Offenbarung und Geschichte wieder schließt. Denn er bezieht sich in seiner Selbstbewußtseinstheorie in der Weise auf Hegels Metaphysik des Absoluten, daß die Christologie lediglich als eine verschlüsselte, vorstellungsmäßige Lösung der allgemeinanthropologischen Selbstbewußtseinstheorie erscheint, die erst in ihrer begrifflich-spekulativen Aufhebung zur Adäquanz gebracht wird. Damit aber stellt sich in der Tat die Frage, ob dadurch nicht der Gedanke der Gratuität der Offenbarung und ebenso das Verständnis des Menschen als auf Geschichte verwiesenes Wesen preisgegeben wird.

Angesichts dieser Problematisierung scheint es mir bedenkenswert, ob der als philosophischer Bestimmungsgrund christlicher Gottesrede herangezogene Begriff des Absoluten (im Hegelschen Sinne) als eine der Grundwahrheit christlichen Glaubens nicht entsprechende Denkform zurückzuweisen ist. Und wäre nicht der Option für das neuzeitliche Freiheitsdenken in der Tradition von Kant und, entschiedener noch, Fichte deshalb der Vorzug zu geben,[26] weil es der Eigenart des theologischen Wahrheitsbegriffs gerade darin entspricht, daß es den Sinn für die Unableitbarkeit der Freiheit Gottes in seiner Selbstoffenbarung und jeden Freiheitsgeschehens, aber auch der kontingenten Wirklichkeit bewahrt? Wenn der grundlose Grund von Selbstbewußtsein in Freiheitskategorien gefaßt wird, dann wäre positiv einsehbar, daß dessen schlechthinnige Entzogenheit für uns ihren Grund hat in der nicht nur formalen, sondern realen Unbedingtheit vollkommener Freiheit. Einsehbar wäre überdies, daß die freie Vernunft auf das, worauf sie als Vermögen des Unbedingten wesentlich hingeordnet ist, im Denken dennoch nicht verfügen kann. Und schließlich müßte, wenn denn die Auskunft einer dialektisch-notwendigen Selbstvermittlung des Absoluten aus theologischen wie philosophischen Gründen vermieden werden soll, nicht nur positionell gesetzt werden, daß und warum das Absolute im Endlichen sich bekundet. Vielmehr vermag eine freiheitstheoretische Fassung des Gottesgedankens „Offenbarung und freie Mitteilung als primäre Prädikate für den Gottesbegriff“[27] zu denken. Schließlich wird zu bedenken sein, daß das absolut Sinnerfüllende menschlicher Freiheit doch wohl selbst nur (aller Wirklichkeit mächtige und zur Liebe entschlossene) Freiheit sein kann.

---

[26] Zur näheren Entfaltung dieser These vgl. V. F., Die philosophische Gottesfrage als Aufgabe der Theologie. Konturen eines philosophisch-theologischen Programms, in: Dogma, a.a.O., S. 27–36; TH. PRÖPPER, Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben, in: DERS., Evangelium, S. 72–92.

[27] TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ^{3}1991, S. 191.

Vor dem Hintergrund dieser, für weitere Differenzierungen gewiß offenen Skizze abschließend einige Überlegungen zu einer christologischen Denkform, die sich für ein zusammenhängendes Verstehen der christlichen Glaubenswahrheit als geeignet erweisen muß. Es dürfte jedenfalls unbestritten sein, daß sich für diese Aufgabe nur eine Denkform eignen wird, die über die Kontingenz der Wirklichkeit nicht im spekulativen Begriff verfügt: Geschichtlich ergangene Offenbarung ist das unverfügbar Gegebene, das sich der unerschöpflichen Innovationsmacht eines zur Offenbarung freien Gottes verdankt. Wie aber kann das in allen Glaubensaussagen behauptete Dasein eines freien Gottes als das absolut Sinnerfüllende menschlicher Freiheit als möglich vertreten werden?

Die Frage ist, ob nicht die eingangs erwähnte dritte Position, die es in der religionsphilosophischen Sattelzeit zu markieren gilt, vom späten Schelling besetzt werden sollte statt von Hegel.[28] Denn gegen den Versuch Hegels, den Prozeß von Welt und Geschichte als die notwendige Selbstvermittlung Gottes zu verstehen und diese selbst als ursprüngliches Eigentum der alles vermittelnden Vernunft zu vindizieren, sucht Schelling mit seiner Spätphilosophie im Ausgang von der Kontingenz der Vernunft das notwendig Seiende als Gott, das heißt als freien Grund des Faktischen und „Herrn des Seins“ zu begreifen.[29] Indem, so der Grundgedanke, die Vernunft auf die Faktizität alles Seienden und des endlichen Geistes selbst reflektiert, setzt sie sich, abgekürzt gesprochen, einen unvordenklichen Gott als freien Ursprung voraus. Aber was motiviert ein solches Denken am haltlosen Abgrund der Vernunft? „Gerade er, der Mensch“, heißt es bei Schelling, „treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“[30]

Mit dieser Fassung des Kontingenzgedankens legt Schelling ineins die Ambivalenz frei, auf die die freie Vernunft aufgrund ihrer Einsicht in die eigene abgründige Faktizität stößt als Frage nach absoluter Begründung. Es ist, so seine These, in philosophischer Instanz gerade nicht zu entscheiden, ob der Mensch, ins Dasein geworfen, das Schicksal absurder Existenz zu vollziehen hat, oder ob er sich als Geschöpf verdankt wissen darf, weil er als freier Partner der Liebe Gottes sich unbedingt als er selbst anerkannt und bejaht erfährt. Vielmehr kann die Antwort auf die Kontingenzfrage

[28] Zum nachstehenden Verständnis der Spätphilosophie Schellings vgl. insbesondere F. MEIER, Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie, ratio fidei 21, Regensburg 2004.

[29] Vgl. F.W.J. SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, Darmstadt 1990 (1. unveränd. reprograf. Nachdr. d. aus d. handschriftl. Nachlaß hg. Ausg. v. 1858), S. 93: „Ich will das, was über dem Seyn ist, was nicht das bloße Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seyns.“

[30] A.a.O., S. 7.

allein eine *offenbarungstheologische* sein und zwar im Verweis auf Gott als vollkommene Freiheit, präziser: im Verweis auf seine Selbstoffenbarung als alles bestimmende und begründende Wirklichkeit. Eben als Offenbarungsgeschehen, das, wie ausdrücklich hinzugefügt werden muß, für den Glaubensvollzug christlicher Praxis unaufhebbar gebunden bleibt an die Form einmal ergangener geschichtlicher Singularität. Daß Sinngrund und Sinnerfüllung menschlicher Existenz Realität für uns Menschen nur werden kann im unableitbar freien Offenbarungsgeschehen, markiert einerseits trennscharf die Differenz zwischen philosophischem Denken und theologischem Erkennen. Philosophieintern wiederum wird hier die Grenze markiert zwischen schlechter Metaphysik und einem transzendentalen Denken, das darum weiß, daß die Sinnprämissen, die in der Reflexion des Kontingenzbewußteins im Spiel sind, von ihm selbst als Reflexion nicht garantiert werden können.

III. Christologie als Freiheitsreflexion

Michael Murrmann-Kahl

Christologische Komplexität – Überlegungen im Anschluß an Falk Wagners Konzeptionen

Die evolutionäre Wahrscheinlichkeit oder besser: Unwahrscheinlichkeit, daß christologische Theorien überhaupt ausgebildet werden, gleicht in der Natur etwa den fliegenden Fischen, die rätselhafterweise existieren, wenn auch niemand so recht weiß, wozu. Genau diese Umstellung von der Sachebene auf die Frage ‚Wozu?' bezeichnet die typisch neuzeitliche Herangehensweise an Theoriebildungen[1] und versteckt sich bei Falk Wagner in der Suche nach dem sogenannten ‚Thema' der Christologie. Mit dem ‚Thema' wird artikuliert, was die Theologie überhaupt tut (und vor allem: wie sie es tut), wenn sie Christologisches traktiert. Wagner hat darauf die originelle Antwort gegeben: In der Christologie verorte die Theologie das Wissen um ihren Inhalt, nämlich die Freiheit, ‚als Wissen von sich selbst'. Das bedeutet, daß die allgemeine Funktion der Christologie in der Einheitsstiftung besteht: „Nur aufgrund dieser Einheitsstiftung kommt den theologischen Gehalten Relevanz zu, die als ihre Übereinstimmung mit dem christologischen Subjekt expliziert wird." Die Christologie repräsentiere sonach das objektive „Bewußtsein der Einheit".[2]

Näherhin verbergen sich in dieser Thematik allerdings mehrere Argumentationsstränge, die nicht leicht zu entwirren sind: Erstens, wie angedeutet, wird als das grundlegende Thema die Einheitsproblematik bestimmt. (1. I) Zweitens besteht die materiale Funktion der Christologie

[1] Es ist natürlich die berühmte ‚Beobachtung zweiter Ordnung' gemeint: vgl. N. LUHMANN, Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, besonders S. 149ff.; DERS., Die Paradoxie der Form, in: Kalkül der Form, hg. v. D. BAECKER, Frankfurt a. M. 1993, S. 197–212; DERS., „Was ist der Fall?" und „Was steckt dahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: ZfS 22 (1993), S. 245–260. Dazu: D. BAECKER, Wenn etwas der Fall ist, steckt auch etwas dahinter, in: Niklas Luhmann. Wirkungen eines Theoretikers, hg. v. R. STICHWEG, Bielefeld 1999, S. 35–48; v. VF., Subjekt(ivität) und/oder System? Systemtheoretische Perspektiven auf ein ‚alteuropäisches' Thema, in: Subjektivität im Kontext, hg. v. D. KORSCH/J. DIERKEN, Religion in Philosophy and Theology 8, Tübingen 2004, S. 143–158, hier S. 152ff.

[2] F. WAGNER, Christologievorlesung 1989, unveröff. Typoskript, 1. Kapitel, S. 1 und 2; s.u. S. 309ff., hier S. 315. Im folgenden wird bei der Zitation von Wagners Christologievorlesung von 1989 zunächst die Seitenzahl des unveröffentlichten Typoskripts angeführt, danach die der Edition in diesem Band.

darin, am Ort des Gott gegenüber Anderen die Gleichnisfähigkeit für Gott aufzubauen, der ‚Münchener' Wagner hätte gesagt: die Subjektivitätsstruktur. (1. II) Drittens wird das Ganze in Verbindung gebracht mit der leitenden Freiheitsproblematik, wie aus der unmittelbaren Selbstbehauptung und Selbstbestimmung zur vermittelten Freiheit gelangt werden könnte. (1. III) Viertens ist natürlich all das, was Wagner unter ‚Christologie' verhandelt und das ersichtlich davon abweicht, was man üblicherweise darunter versteht, ins Verhältnis zum dogmatischen Traditionsbestand zu setzen. (1. IV) Insofern sind offenbar verschiedene Schichtungen innerhalb der Christologie(n) Wagners zu unterscheiden (1. V) und im folgenden (unter Abschnitt 1.) ausführlicher zu betrachten.

Dabei stellt einen die Quellenlage vor ein grundsätzliches Problem. Die Publikationen Wagners zur Christologie geben nicht entfernt ein zutreffendes Bild von der Art und Weise, wie Wagner selbst mit christologischen Konzeptionen experimentiert hat. Der diesbezügliche Teil im Aufsatzband *Was ist Theologie?*[3] von 1989 enthält nur Beispiele aus den siebziger Jahren, die nicht einmal der Münchener Zeit insgesamt (1972–1988) gerecht werden. Aus diesem Grund ist auch auf die von Falk Wagner gehaltenen Vorlesungen zurückzugreifen. Außer dem Gesamtsystem in den Vorlesungen vom Wintersemester 1981, Sommersemester 1982, Wintersemester 1982/83 (hier interessiert die Vorlesung vom Sommersemester 1982) liegen mir Aufzeichnungen von drei separat gehaltenen Christologievorlesungen vor: Sommersemester 1986 (München), Wintersemester 1989/90 und Sommersemester 1993 (beide Wien). Dabei kann man bei der Vorlesung von 1989, die den Übergang von München nach Wien markiert, auf das von Wagner selbst verfaßte und in der Vorlesung verteilte Typoskript zurückgreifen, das insofern authentisch, wenn auch nicht zur Publikationsreife gelangt ist.[4] Dieses Typoskript spiegelt sehr gut den Stand am Ende der Münchener Zeit wider, demgegenüber die Christologievorlesung vom Sommersemester 1993 in Wien schon terminologisch (und auch inhaltlich) den Übergang von der Globalformel der ‚Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins' zur ‚Kopräsenz von Selbst- und Anderssein', soweit mir bekannt, erstmals greifbar macht.[5]

Im folgenden soll zunächst den Argumentationssträngen und damit zugleich den Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Falk Wagners christo-

---

[3] Vgl. F. WAGNER, Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit (=Theologie), Gütersloh 1989, S. 289ff.

[4] Siehe jetzt die Edition in diesem Band, S. 309ff.!

[5] Vgl. dazu und als Überblick v. VF., Philosophische Theologie im Horizont der radikal-genetischen Religionskritik. Zum Grundthema der Theologie Falk Wagners, in: Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik. Perspektiven philosophischer Theologie, hg. v. DEMS./CH. DANZ/J. DIERKEN, Beiträge zur rationalen Theologie 15, Frankfurt a. M. 2005, S. 55–80, hier S. 57–70.

logischen Entwürfen nachgegangen werden. (1.) Meine Vermutung ist, daß dabei zugleich exemplarisch Modelle des Christologietreibens unter neuzeitlichen Bedingungen überhaupt sichtbar werden. Im kürzeren zweiten Abschnitt werde ich versuchen, wenigstens thetisch meine Sicht der Christologie auf der Basis der mit Falk Wagner geführten Auseinandersetzung darzulegen. (2.)

1. Es ist „ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten" (David F. Strauß)

I. Falk Wagners „ursprüngliche Einsicht" (Dieter Henrich)

Im Jahr 1975 erschienen die aus einem Münchener Oberseminar hervorgegangenen, ausdrücklich sich der Kritik der Theologie Karl Barths widmenden Beiträge im von Trutz Rendtorff herausgegebenen Band *Die Realisierung der Freiheit*.[6] Falk Wagner hat dafür zwei Aufsätze verfaßt, die sich wie die beiden Seiten einer Medaille zueinander verhalten. An Barths *Kirchlicher Dogmatik* versucht Wagner als Negativfolie für die eigenen Bemühungen zu zeigen, daß und wie die Christologie als getreue Kopie der Gotteslehre im Sinne der alleinigen Souveränität Gottes in der Prädestinations- und Versöhnungslehre durchgeführt wird.[7] Dadurch werde ihr Sinn verfehlt, weil von dem Gott gegenüber starken Anderssein nur abstrahiert ist, so daß die „Selbstbestimmung Gottes unter Ausschaltung des ihr Widerständigen konstruiert" sei.[8] Demgegenüber vertritt Wagner im Kontext der philosophischen Theoriedebatten in der Mitte der siebziger Jahre um Dieter Henrich und seine Schüler wie U. Pothast und E. Tugendhat positiv die provozierende These, „daß die Christologie zu einer Argumentationsfigur aufgebaut werden kann, mittels deren die Aporie der Selbstbegründung von Selbstbewußtsein nicht nur aufgeklärt, sondern auch einer bestimmten Lösung zugeführt werden kann".[9] Sie formuliert den gelungenen Fall von

---

[6] Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, hg. v. T. RENDTORFF, Gütersloh 1975.

[7] F. WAGNER, Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth, in: Die Realisierung der Freiheit, (Anm. 6), S. 10–43, hier S. 17ff. (wiederabgedruckt in DERS., Theologie, S. 93–125). – „Wobei ich mir zugleich erlaube, die These von den faschistischen Strukturen des Barthschen Denkens für eine Sünde wider den guten Geschmack zu halten (…)." In *diesem* Punkt ist E. Jüngel uneingeschränkt zuzustimmen: E. JÜNGEL, Barth-Studien. Vorwort, Zürich/Köln 1982, S. 9–14, hier S. 13.

[8] F. WAGNER, Theologische Gleichschaltung, S. 38, vgl. auch S. 138.

[9] F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, in: Die Realisierung der Freiheit, (Anm. 6), S. 135–167, hier S. 135 (wiederabgedruckt in DERS., Theologie, S. 309–342). Dieselbe These verfocht damals noch Friedrich Wilhelm Graf

Selbstbewußtsein und ist, so der programmatisch zu verstehende Titel des zweiten Aufsatzes, die „exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins".

Mit diesem theologischen Überbietungsanspruch wird die Christologie auf ursprüngliche Einheit in einem systematischen und starken Sinne festgelegt (‚Bewußtsein des Bewußtseins'), da das christologisch reformulierte Selbstbewußtsein die seit Kant und dem deutschen Idealismus zugeschriebene Funktion erfüllen muß, die ‚allgemeine Mediationsfähigkeit des Wissen-Könnens' überhaupt zu garantieren. In der Christologie geht es sonach nicht nur um einen durchgängigen Bezug auf die Gestalt Jesu, sondern um „das theologische Selbstbewußtsein, das alle christologischen Vorstellungen muß begleiten können".[10] Die theologische Erkenntnisaktivität nimmt Bezug auf diejenige Instanz, die alle theologischen Einzelgehalte begleitet: „Denn die mit dem Namen Jesus Christus benannte Person ist das Selbstbewußtsein, das an sich selbst die Einheit von besonderem und allgemeinem Selbstbewußtsein repräsentiert."[11] Diese These ist als starke systematische Einheitsthese[12] zu bezeichnen und anzumerken, daß Wagner dieser seiner ursprünglichen Intuition bei allen Veränderungen im Detail treu geblieben ist. Im übrigen ist dieses christologische Selbstbewußtsein als starkes Einheitsbewußtsein gerade nicht als individuelles Bewußtsein konzipiert, vielmehr als die Bedingung der Möglichkeit für jedes individuelle Bewußtsein überhaupt gemeint.[13]

Wie schon in seiner Probevorlesung vom Februar 1972 interpretiert Wagner die Rückfrage nach dem ‚historischen Jesus' in der Bultmannschule und bei G. Ebeling als Frage nach der Selbstproduktion des christologischen Selbstbewußtseins.[14] Die Christuskerygmata der Gemeinden (aus dem Verkündiger des Evangeliums wird der Verkündigte) und die Intention, diese in Jesus selbst zu begründen, laufen auf eine historisch nicht greifbare Selbstbegründung und -produktion hinaus. Die Gemeindeproduktionen müssen daher in den sich wissenden Vollzug der Selbstproduktion des Selbstbewußtseins überführt werden.[15] Diese nun rein begrifflich zu

---

ganz im Sinne Wagners vgl. F.W. GRAF, Die Freiheit der Entsprechung zu Gott, in: Die Realisierung der Freiheit, (Anm. 6), S. 76–118, hier S. 89ff. Anm. 16; S. 98–104.

[10] Zitat aus meiner Mitschrift der Christologievorlesung von 1986, Gliederung.

[11] F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie, S. 139.

[12] Vgl. a.a.O., S. 141 und ff.

[13] A.a.O., S. 167; mithin die „Metatheorie zu allen christologischen Entwürfen" (140)!

[14] Vgl. F. WAGNER, Systematisch-theologische Erwägungen zur neuen Frage nach dem historischen Jesus (1973), in: DERS., Theologie, S. 289–308, hier S. 290–302; DERS., Christologie als exemplarische Theorie, S. 145ff.; DERS., Der zweideutige Tod Jesu als Ausdruck der Antinomie des Gottesgedankens, in: Post-Theism. Reframing The Judeo-Christian Tradition, hg. v. H.A. KROP/A.L. MOLENDIJK/H. DE VRIES, Leuven 2000, S. 331–340, hier S. 331 und ff.

[15] F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie, S. 149. 152.

konstruierende Selbstproduktion ist als die wechselseitige Explikation von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein, von Gott und Mensch, zu entfalten.[16] Der Traditionsbestand wird als ‚System der Christologie' so rekonstruiert, daß die dogmatische Personbildungs-, Stände- und Ämterlehre im Sinne der von Hegel inspirierten Entwicklung von logischer Allgemeinheit (Negation der Negation bzw. Negativität) zur Besonderheit (Selbstnegation der Negativität) – ‚Stand der Erniedrigung' – über die Besonderheit (Anerkennung der Besonderheit) – ‚Stand der Erhöhung' – schließlich zur Einzelheit als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit: E(AB) – ‚Selbstdarstellung' (Selbstprophetie) – durchgeführt wird.[17] „Im Vollzug seiner Selbstunterscheidung als Entwicklung vollzieht das Selbstbewußtsein seine Selbstvergegenständlichung, die darin besteht, daß sich das Selbstbewußtsein in seinen Unterschieden sich selbst Gegenstand ist."[18] Auf diesem Wege verhilft die Christologie „dem Selbstbewußtsein dazu, sein Interesse an sich selbst so als das Interesse an seinem Grund zu artikulieren, daß es, indem es seiner Selbstdurchleuchtung innewird, nicht an seiner Selbsterklärung verzweifeln muß".[19] Die christologisch rekonstruierte Selbstbewußtseinstheorie löst mit anderen Worten das klassische, vom frühen Fichte 1794 formulierte und von Dieter Henrich[20] wieder ins Bewußtsein gerückte Problem der Zirkularität des sich selbst setzenden und voraussetzenden Ichs.

Als Zwischenüberlegung sei bereits an dieser Stelle der Hinweis eingeschoben, daß beides – die starke Einheitsthese und die materiale Funktion der Christologie (siehe unten II.!) – mit dem Anspruch zusammenhängt, eine Theorie des Absoluten als Selbstauslegung des Absoluten denken zu können. Das Denken des Absoluten ist insoweit selbst ‚absolutes' Denken, als im Denkvollzug Bestimmen und Bestimmtheit zusammenfallen, jedenfalls wenn es um die absolute Freiheit, das Selbstbestimmen überhaupt, zu tun ist. „Die Einheit von Denkvollzug und -bestimmung, von Denken und Gedanke macht die Unendlichkeitsdimension des Denkens aus."[21] In diesem Sinne finden sich beide notwendigen absolutheitstheoretischen Elemente vor, Einheit (der kategoriale Inbegriff aller Wirklichkeit, ehemals die ‚omnitudo realitatis') und Differenz (Anderssein), da die Selbstauslegung des Absoluten, die Durchführung der einen Bestimmung, Selbstbe-

[16] A.a.O., S. 155–159.
[17] A.a.O., S. 160ff.
[18] A.a.O., S. 161.
[19] A.a.O., S. 167.
[20] D. HENRICH, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt a. M. 1967. Vgl. auch U. POTHAST, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt a. M. 1971; E. TUGENDHAT, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt a. M. 1979.
[21] J. DIERKEN, Philosophische Theologie als Metaphysik der Endlichkeit, in: Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, S. 81–103, hier S. 89.

stimmung zu sein, einen Ort (voraus-)setzt, an dem sich diese absolute Selbstbestimmung selbst manifestiert. „Der frühe Wagner hat dies als eine dem Selbstvollzug des Absoluten entsprechende Fremdauslegung gedacht, die jedoch nur dem Selbstvollzug des Absoluten an der Stelle des Andersseins (…) entspricht."[22] Der trinitarisch-christologische Begründungszusammenhang der Münchener Zeit versucht, mit Mitteln der Trinitätslehre und Christologie genau diesen Sachverhalt argumentativ zu entwickeln.

Solche Annahmen sind freilich wissenschaftstheoretisch höchst voraussetzungsvoll und müßten in einen Bezug zu gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Annahmen gesetzt werden. Die anregende, auf einem ähnlich steilen Hegelschen Hintergrund verfaßte Heidelberger Dissertation von Christoph Glimpel zu W. Pannenberg benennt immerhin das Problem anläßlich der Diskussion des (positivistischen) Hypothesenbegriffs, daß ein solcher idealistischer denkerischer Zuschnitt Voraussetzungen macht, die „von der modernen empirisch-wissenschaftlichen Rationalität nicht geteilt" werden, „interpretiert diese doch die Formen des Denkens als sinntheoretisch neutrale Ordnungsformen bzw. Verfahrensregeln".[23] Auch wenn man von der fraglosen Überlegenheit des idealistischen Wissenschaftsverständnisses ausgehen mag, möchte man doch gerne wissen, wie dieses mit der modernen Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems in Natur- und Geisteswissenschaften zusammenhängt.

In den separat gehaltenen Vorlesungen zur Christologie fehlt die oben genannte metatheoretische Grundlegung jedenfalls nirgends (1989 und 1993 im 1. Kapitel mit unterschiedlicher Paragraphenanzahl). Im dritten Paragraphen der Vorlesung von 1989 wird die Aporie der Selbstbewußtseinstheorien an den Stationen Kant, Fichte und Hegel kurz dargetan und abschließend im Hegelschen Duktus zusammengefaßt: „Damit entspricht die Struktur des sich wissenden Selbstbewußtseins der Subjektivität: Das Selbstbewußtsein ist *existierende* Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins."[24] Aus dieser Formulierung erhellt der argumentative Fortschritt, der im Laufe der Münchener Zeit erreicht wurde: Aufgrund der intensiven Befassung mit der Philosophie (Logik und Enzyklopädie) Hegels setzt Wagner Selbstbewußtseinstheorie und Subjektivitätsstruktur in einen ganz bestimmten Zusammenhang, der in dieser Deutlichkeit im frühen Aufsatz noch nicht vorhanden ist. Die Genese dieses subjektivitätstheoretisch gedeuteten Selbstbewußtseins wird jetzt aus dem Übergang vom Ende der Wesenslogik zur Begriffslogik bis hin zur logischen Einzelheit

[22] Ebd.

[23] CH. GLIMPEL, Gottesgedanke und autonome Vernunft, Göttingen 2007, S. 17; vgl. S. 25. 47ff.

[24] F. WAGNER, Christologievorlesung 1989, 1. Kapitel § 3, S. 2; s.u. S. 319; Hervorh. v. Vf.

als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit aufgezeigt. Das entspricht in der Tat dem Resultat der Münchener Zeit unter der Globalformel ‚Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins' und liegt mithin noch vor der Wende zu einer anderen Strukturformel.

Die christologischen Vorstellungen sind demzufolge so zu denken, „daß sie entsprechend der Struktur von Selbstbewußtsein und damit dem Thema der Christologie entsprechend entfaltet werden können", wobei hier „Selbstbewußtsein" (Wissen-Können überhaupt) auf der Folie der Subjektivitätsstruktur gedeutet ist.[25] Dieser Umgang mit Christologie befähigt zur Ablösbarkeit von historischen Identifikationen und zur ‚Entpositivierung', mithin ganz klassisch zur Emanzipation von der Tradition: „Damit wird durch die Christologie eine exemplarische Vermittlung von historischer Forschung und systematischer Reflexion begründet. Historische Rekonstruktionen christologischer Vorstellungen dienen aufgrund ihrer Ablösbarkeit von vergangenen Identifikationen der Befreiung zum gegenwärtigen Vollzug systematischer Urteilsbildung."[26] Folglich entspricht die faktische Durchführung der Christologie ihrem (theologischen) Inhalt: der Freiheit (siehe unten III.!).

II. Das ‚Andere an ihm selbst'

Wie schon einleitend angedeutet, griffe es zu kurz, Wagners Christologie nur auf diese starke Einheitsfunktion festzulegen. In der materialen Durchführung wird nämlich in hohem Maße eine Binnenkomplexität aufgebaut, die auf der weiteren Funktionszuschreibung beruht, die der Christologie zugewiesen ist. Will man nämlich nicht dem Fehler Karl Barths aufsitzen, das Gott gegenüber Andere auf die bloße Wiederholung der immanenttrinitarischen Beziehungen von Vater und Sohn, auf Befehl und Gehorsam, festzulegen, muß von der Selbständigkeit des Andersseins ausgegangen und an diesem Ort selbst aufgezeigt werden, wie es selbst überhaupt zur Subjektivitätsstruktur gelangen kann. Mit anderen Worten: Das Andere an ihm selbst muß sich erst als subjektivitätsfähig erweisen, bevor es mit der Forderung konfrontiert werden kann, es möge Gott „entsprechen".[27]

---

[25] A.a.O., 1. Kapitel § 4, S. 4; s.u. S. 321ff.

[26] A.a.O., Kapitel § 4, S. 6; s.u. S. 323.

[27] Diese These findet sich auch publiziert (ohne detaillierte Ausführung): vgl. F. WAGNER, Systematisch-theologische und sozialethische Erwägungen zu Frieden und Gewalt (1981), in: DERS., Theologie, S. 394–454, hier S. 444ff., bes. S. 448 Anm. 131; DERS., Religionssoziologisch-theologische Rahmenbedingungen und theologisch-sozialethische Prinzipien und Kriterien für die Konstitution und Beurteilung sozialer, insbesondere sozioökonomischer Verhältnisse (1988), in: DERS., Theologie, S. 455–498, hier S. 472ff.

In der Vorlesung von 1989 (so schon 1986) wird näherhin in vier Schritten die christologische Argumentation aufgebaut. Falk Wagner spricht von vier Stufen des systematischen Durchgangs, wobei die erste und zweite im engeren Sinne als historisch-rekonstruktiv zu bezeichnen sind. Zunächst werden wie bekannt die urchristlichen Kerygmata auf die Selbstproduktion des ‚historischen Jesus' zurückgeführt (1. Stufe), um anschließend die jeweilige Bedeutung von Lehre, Tod und Auferstehung Jesu darzustellen (2. Stufe). Die dritte und vierte Stufe umfassen die im eigentlichen Sinne begründende Genese des christologischen Selbstbewußtseins in zwei Schritten, wobei die Selbstoffenbarung Gottes als Trinität (Struktur der Subjektivität) den zu explizierenden Grund der Christologie darstellt (3. Stufe) und schließlich die Selbständigkeit des ‚Anderen an ihm selbst' zur ‚konkreten Subjektivität' entwickelt wird (4. Stufe). Damit ist die Argumentation abgeschlossen, so daß das Subsystem der Christologie auf dieser Basis reformuliert werden kann, wie es schon im frühen Aufsatz von 1975 angedeutet ist. (Siehe das Schema auf den Seiten 186 und 187, in dem die Abweichungen – besonders im 4. und 5. Kapitel – von mir kursiv gesetzt worden sind!)

In der Vorlesung seines Gesamtsystems konnte Wagner dagegen im Sommersemester 1982 den trinitarisch-christologischen Begründungszusammenhang nacheinander entwickeln, so daß der Kernbestand des dortigen dritten Kapitels ‚Die Selbständigkeit des Anderen an ihm selbst als Bedingung der Möglichkeit für die Christologie' in den jetzigen vierten systematischen Schritt der Christologievorlesungen von 1986 und 1989 eingegangen ist. Die Pointe besteht dabei darin, daß von dem „außerhalb der trinitarischen Subjektivität Gottes in Selbständigkeit sich entwickelnden Anderssein" darzutun ist, „ob und inwieweit es fähig sei, an seiner eigenen Stelle des Andersseins die Subjektivitätsstruktur als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins aufzubauen".[28] Für die Durchführung bedient sich Wagner vor allem der Zweck-Mittel-Relation, also aus Hegels spekulativer Logik des zweiten Teils der Begriffslogik, der Objektivität. Dem entspricht in der dogmatischen Tradition der Übergang von der immanenten zur heilsökonomischen Trinität.

Ohne an dieser Stelle auf die Einzelheiten eingehen zu können, generiert Wagner negationstheoretisch das unbestimmte Anderssein als solches oder das Negative an ihm selbst aus der einen Differenz, die zwischen der immanenttrinitarischen Einheit *von* Vater, Sohn, Geist (Einheit der drei Momente = Einheit der Einheit) und zugleich *als* Vater, Sohn, Geist (als drei Totalitäten manifestiert = Einheit der Einheiten) besteht.[29] „Von die-

[28] F. WAGNER, Christologievorlesung 1989, 5. Kapitel, S. 1, vgl. S. 3; s.u. S. 360.

[29] Die Trinitätslehre führt die immanente Trinität für die Momente Vater, Sohn, Geist mit den Mitteln der Logik der Hegelschen ‚Subjektivität' als Allgemeinheit, Besonder-

sem Anderssein kann zunächst nur gesagt werden, daß es das unbestimmte Anderssein ist.“[30] Die immanenttrinitarische Subjektivität Gottes hebt sich selbst in dieses zunächst unbestimmte Anderssein auf, das Anderssein ist aus der Subjektivität Gottes in freier Weise entlassen („starkes Anderssein“). Auf diesem Wege kommt Wagner dem selbstgestellten Anspruch nach, alles aus Gott, aber das aus Gott Erklärte zugleich als selbständig gegenüber Gott zu denken.

Schon die historische Rekonstruktion des Weges Jesu war davon ausgegangen, daß Jesus das Evangelium (die Gottesherrschaft) verkündigt. Diese Mitteilung (des Evangeliums durch Jesus) unterliegt mithin der Zweck-Mittel-Relation: „Die Verkündigung ist Mittel zur Realisierung des subjektiven Zwecks, des Evangeliums.“[31] Subjektive oder endliche Zweck-Mittel-Relationen bleiben allerdings nur negativ (als ‚progressus ad infinitum‘) gegeneinander bestimmt: Der Zweck ist die Negation des Mittels, das Mittel das Negative des Zwecks. Entscheidend für den Fortgang der Argumentation ist die Tatsache, daß Jesus getötet wird. Die logische Bedeutung des gewaltsamen Todes Jesu liegt nun darin, daß der Verkündiger (Jesus) als Mittel des Evangeliums sich selbst an den zunächst nur subjektiven Zweck der Verkündigung, an das Evangelium, hingibt (und sich selbst opfert). Jesus wird um des Evangeliums willen getötet. Sonach kommt es zum Tausch von Zweck und Mittel im Sinne einer gegenläufigen Negation: Das Mittel (Jesus als Verkündiger) wird negiert, und zwar um der Verkündigung (des Zwecks) willen. Mit seinem Tod wird der subjektive Zweck Jesu, das Evangelium, negiert. „Also wird in Negation des Mittels (Verkündigers) das Mittel als realisierter Zweck verwirklicht: Jesus der Christus, (scil. so) wie der subjektive Zweck (das von Jesus verkündigte Evangelium) in Negation seiner nicht als Mittel des subjektiven Zwecks (…), sondern als Mittel des realisierten Zwecks verwirklicht wird.“[32]

Auf dieser Basis der gegenläufigen Negation und des Tausches von Zweck und Mittel wird Jesus Christus als der realisierte Zweck ins neue Mittel, nämlich ins Evangelium von Jesus dem Christus Gottes, aufgenommen. Kraft des realisierten Zwecks ist der Übergang vom Verkündiger zum Verkündigten hergeleitet und hinsichtlich der Logik die Selbstzwecklichkeit des Zwecks bzw. die Vollgestalt der Hegelschen Kategorie

---

heit, Einzelheit, Urteilslehre und System der Schlüsse insgesamt durch (anders als Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen verfahren war): dazu F. WAGNER, Religiöser Inhalt und logische Form (1982), in: DERS., Theologie, S. 256–285, hier S. 277ff. Zur hier genannten Differenz von Hegel und Wagner verweise ich auf meinen Artikel: VF., Art. Trinität II., in: HWPh 10 (1999), Sp. 1504–1516, hier Sp. 1510ff.

[30] F. WAGNER, Christologievorlesung 1989, 5. Kapitel § 13, S. 3; s.u. S. 362.

[31] A.a.O., 5. Kapitel § 14, S. 3; s.u. S. 363.

[32] A.a.O., S. 4; s.u. S. 364.

der Teleologie erreicht,[33] mithin die Gestalt der Subjektivitätslogik unter der Ägide des Andersseins.[34] Deshalb ist dieser Tod Jesu „als Tausch von Mittel und Zweck (…) die an der Stelle des Andersseins realisierte Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins"![35] „Der als Tausch von Mittel und Zweck interpretierte Tod Jesu macht deutlich, daß dieser Tod für die Christologie grundlegend ist. (…) Das Heil liegt einzig und allein in dem als neuem Evangelium verkündigten Jesus als Christus der an der Stelle des Andersseins realisierten Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins."[36]

Dieses allgemeine Wissen muß allerdings menschlicherseits in einem weiteren Schritt noch angeeignet werden, nur so ist „Christus als Gemeinde existierend".[37] Der trinitarisch-christologische Begründungszusammenhang ist sonach in den „Geist des Christentums" aufzuheben. Zunächst bleibt die Realisierung der Subjektivität am Ort des Andersseins also noch partikular, insofern sie an die besondere Person Jesu und deren Geschick geknüpft ist. „Folglich steht das besondere (partikulare) Anderssein Jesu dem allgemeinen Anderssein (der Menschen) gegenüber."[38] Dieses negative Verhältnis von besonderem und allgemeinem Anderssein kann ersichtlich nur so aufgehoben werden, daß sich das allgemeine menschliche Anderssein „an Jesus den Christus entäußert und so sein Negieren negiert".[39] Das allgemeine menschliche Anderssein entäußert sich nicht an die unmittelbare (historisch rekonstruierbare) Besonderheit Jesu, an die historisch vergangene Person, sondern an Jesus als den Christus (also an den realisierten Zweck!). Diese Entäußerung und Anerkennung stellt die „Realisierung der Subjektivitätsstruktur an der Stelle des allgemeinen menschlichen Andersseins und somit im Medium des individuellen und soziokulturellen Weltumgangs des Menschen dar". Diese Struktur des Geistes ist nichts anderes als „Jesus der Christus als individueller und soziokultureller Weltumgang existierend und sich gestaltend": „Jesus der Christus existiert dadurch als Geist, daß an der Stelle des menschlichen Weltumgangs dieser entsprechend der christologischen Struktur, der an der

---

[33] G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, Bd. II, hg. v. G. LASSON, PhB 57, Hamburg 1975, S. 383–406.

[34] Zu diesem kategorialen Sachverhalt der Teleologie verweise ich auf meinen Beitrag: VF., ‚Schlachtbank' der Völker? G.W.F. Hegels Beitrag zum modernen Geschichtsverständnis, in: Wiener Jb Ph XXVIII (1996), S. 113–134, hier S. 126ff.

[35] F. WAGNER, Christologievorlesung 1989, 5. Kapitel § 14, S. 4; s.u. S. 365.

[36] Ebd.

[37] Frei nach Hegels Formulierung ‚Gott als Gemeinde existierend', vgl. dazu G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion, hg. v. W. JAESCHKE, PhB 461, Hamburg 1995, S. 254.

[38] F. WAGNER, Christologievorlesung 1989, S. 5; s.u. S. 366.

[39] Ebd.

Stelle des Andersseins explizierten Subjektivität – als vermittelte Selbstbestimmung – verwirklicht wird."[40]

Das im engeren Sinne systematische Begründungsverfahren (die dritte und vierte Stufe) hat also das im ‚historischen Jesus' implizite neue Gottesverständnis zunächst als trinitarische Subjektivität Gottes ausgeführt (3. Stufe), um anschließend im Ausgang von der immanenten Trinität das Anderssein als solches zu generieren (4. Stufe): „Das Anderssein ist als das besondere Anderssein Jesu so entfaltet worden, daß dieses Anderssein an seiner Stelle der Selbstexplikation an der Stelle des Anderssein entspricht." Hierfür wurde die Kategorie der Teleologie aus der Hegelschen Begriffslogik/Objektivität herangezogen. Insofern bleibt die Mittlerrolle Jesu, das besondere Geschick Jesu Christi, in dieser spekulativen Konstruktion einerseits durchaus gewahrt. Schließlich wird „mit der Auferstehung von Jesus dem Christus als Geist (…) das Wissen der als Jesus dem Christus explizierten Subjektivitätsstruktur an der Stelle des menschlichen Weltumgangs auf gegenständliche (…) Weise (scil. eigentätig!) realisiert".[41] Diese Christologie ist daher andererseits zugleich auf ihre eigene Entgrenzung und Selbstüberschreitung in den pneumatologischen Realisierungszusammenhang (der Freiheit) angelegt.

III. Vermittelte Freiheit

Die von Wagner trinitätstheologisch und christologisch konstruierte Struktur des Geistes dient, wie der Titel des frühen Bandes von 1975 sehr schön formuliert, der *Realisierung der Freiheit* in der Moderne. Und zwar einer sehr bestimmt gedachten Freiheit als vermittelter Selbstbestimmung, die die unmittelbare Selbstbestimmung und Selbstdurchsetzung auf Kosten anderer aufhebt. Der trinitarisch-christologische Begründungszusammenhang und seine Präsenz als Geist im individuellen und sozialen Weltumgang garantiert, daß es diese Möglichkeit zur vermittelten Freiheit gibt, andernfalls Freiheit als unmittelbare Willkür und Selbstbehauptung von Individuen und Institutionen alternativlos wäre. Die Struktur der Subjektivität kann im menschlichen Weltumgang prinzipiell realisiert werden, auch wenn das empirisch eher selten der Fall sein mag.

Daraus resultiert die Kritik des neuzeitlichen Modernisierungsprozesses als „halbierter Moderne", in der meist eine nur rein instrumentelle Vernunft triumphiert, deren „abstraktes Identitätsprinzip einzig und allein den Mechanismen einer quantitativen Rechenhaftigkeit und Verwertbarkeit

[40] A.a.O., S. 6; s.u. S. 366f.
[41] A.a.O., s.u. S. 367.

verpflichtet“ ist.[42] Das omnipräsente Tauschprinzip in allen kulturellen Bereichen hatte Wagner schon im Bändchen *Geld oder Gott?* kritisiert,[43] das dem Duktus der Frankfurter Kritischen Theorie und einem seiner prominenten philosophischen Lehrer, Theodor W. Adorno, verpflichtet ist, ebenso der kritischen Sprachphilosophie Bruno Liebrucks’. Auch hier finden sich Kontinuitäten von den Anfängen bis zu den letzten Artikeln, in denen Wagner die „diabolischen Folgen des modernen Geld-Pantheismus“ anprangert.[44] In sozialethischer Hinsicht durchaus einen Sinnes mit dem breiten Strom des neuprotestantischen Antikapitalismus wird das omnipräsente Tauschprinzip als „geldgeprägter Pantheismus“ angeklagt: „Das Geld ist als das Absolute präsent, durch das alles, was um des Geldes willen kommuniziert wird, gleichgültig verwertet wird. (…) Der irdische als pantheistischer Geld-Gott orientiert sich an der allgemeinen Tausch- und Zahlungsfähigkeit. (…) Wer nicht tausch- und zahlungsfähig ist, wird von der Kommunikation des Geldes ausgeschlossen. Dieser Ausschluß (…) stellt dann sozusagen den diabolisch-teuflischen Charakter des Geldpantheismus dar.“[45] Demgegenüber verkörpere der christlich-trinitarische Gott den „Inbegriff gelungener Kommunikation, der symmetrisch-gleichwertigen Anerkennung des Selbst- und Andersseins“, was kritisch gegen die Verfaßtheit des Weltlaufs eingewendet wird.[46] Man darf in dieser Intention der durchgängigen Kritik des dominanten Wirtschaftssystems in allen personalen und sozialen Sachverhalten im Dienste vermittelter Freiheit den sozialethischen Motor der ganzen Freiheitsdiskussion Wagners erblicken, die auch noch die entlegensten christologischen Argumente mitbestimmt. Dieser ganze Diskurs ist selbst hochmoralisch konnotiert, denn die konstruierte vermittelte Freiheit, symmetrische Anerkennung, wird als ‚gut‘ im absoluten moralische Sinne besetzt und die unmittelbare Selbstbestimmung logischerweise als ‚böse‘.[47]

---

[42] F. WAGNER, Christentum und Moderne (1990), in: DERS., Religion und Gottesgedanke, Frankfurt a. M. 1996, Beiträge zur rationalen Theologie 7, S. 247–268, hier S. 261.

[43] F. WAGNER, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985.

[44] F. WAGNER, In den Klauen des Mammon. Die diabolischen Folgen des modernen Geld-Pantheismus, in: EK 31 (1998), S. 192–195.

[45] A.a.O., S. 194 und f.

[46] A.a.O., S. 195. Vgl. dazu die Darstellung in der Zürcher Dissertation (2002) von CH.A. WEBER-BERG, Die Kulturbedeutung des Geldes als theologische Herausforderung, Zürich 2002, S. 143–176 (lesenswert, auch wenn man Weber-Bergs Kritik an Wagner im Stil von I.U. Dalferth nicht teilen mag).

[47] Allerdings fragt man sich, wie man elementare Asymmetrien des Wirtschaftssystems (Zahlen/Nichtzahlen) überhaupt noch positiv würdigen kann, wenn alles normativ auf symmetrische Anerkennungsverhältnisse abgestellt wird!

Wagner ist dabei so konsequent, daß er das Freiheitskonzept unmittelbarer Selbstbestimmung oder titanischer Freiheit nicht nur hinsichtlich des Menschen und seines Weltumgangs, sondern ausdrücklich auch hinsichtlich Gottes kritisiert. Ihm zufolge geht es nicht an, daß die in den christologischen Vorstellungen wie Inkarnation, Tod und Auferstehung Jesu enthaltene Freiheitslogik dadurch konterkariert wird, daß das Gottesbild der Allmacht, Suisuffizienz und ‚causa sui' Gottes – Gott als der ‚alles bestimmenden Wirklichkeit' – unbeschadet durchgehalten wird. Wenn mit der Logik der vermittelten Freiheit ein anderes Freiheitsverständnis aufgebaut worden ist, dann muß es für Gott und Mensch gleichermaßen gelten. Diese Überwindung der unmittelbaren Selbstbestimmung und Selbstbehauptung hat Wagner unterm Titel der ‚Revolutionierung des Gottesgedankens' gefaßt.[48] Insgesamt ist er selbst dabei den Weg gegangen von der Kritik des traditionellen Substanzgottes über die (Selbst-)Kritik der göttlichen Subjektivität bis hin zu einem prädikativen Gebrauch des Göttlichen.

In seiner Wiener Antrittsvorlesung *Christentum und Moderne* von 1989 führt Wagner noch ganz im Rahmen der Subjektivitätstheorie zur Metapher vom ‚Tode Gottes' aus, daß mit ihr die aporetische Traditionsbestimmung Gottes als allmächtigen Wesens getroffen wird.[49] Der Gottesgedanke „der unmittelbar selbstbestimmenden Selbst- und Allmacht mündet (…) in eine Erschleichung des zu begründenden Prinzips. Die selbstbestimmende Selbstmacht muß nämlich, um diese Selbstmacht zu sein, sich selbst voraussetzen. Die Selbstmacht ist folglich ihrer selbst nicht mächtig, weil sie die beanspruchte Differenz zwischen sich und ihrer Voraussetzung nicht beherrscht."[50] Dagegen zielen Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes im Anfang des Christentums gerade auf diesen Tod des unmittelbar freien, willkürhaften Gottes. Die Neukonstitution Gottes als Geist nennt Wagner ausdrücklich den „Geist der Freiheit": „Denn aus der anerkannten und realisierten Negation der unmittelbaren Selbstbestimmung und Selbstbehauptung resultiert die neue Form der vermittelten Selbstbestimmung (…)." Diese sucht „nach Mitteln und Wegen, wie die individuelle mit der allgemeinen Freiheit so übereinstimmen kann, daß sich zugleich die allgemeine Freiheit für die Realisierung der individuellen Freiheit öffnet".[51]

---

[48] Als pars pro toto gelte hier das dritte Kapitel aus F. WAGNER, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999, S. 120–166.

[49] Hier zitiert nach F. WAGNER, Religion und Gottesgedanke, 1996, S. 247–268.

[50] A.a.O., S. 266.

[51] A.a.O., S. 267. Auf die logisch noch einmal anders gelagerte Argumentation in dem Spätwerk *Metamorphosen*, die vor allem vom absoluten Substantialitätsverhältnis aus Hegels Wesenslogik Gebrauch macht, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden: vgl. F. WAGNER, Metamorphosen, S. 149ff.; siehe dazu v. VF., Philosophische Theologie im Horizont der radikal-genetischen Religionskritik, S. 66ff.

Für unseren Zusammenhang sind die Verschiebungen von Interesse, die sich spätestens in der Wiener Vorlesung von 1993 abzeichnen, in der der subjektivitätstheoretische Rahmen verlassen und durch die Globalformel von der ‚Kopräsenz von Selbst- und Anderssein' ersetzt wird. An dem posthum (2000) publizierten Aufsatz *Der zweideutige Tod Jesu als Ausdruck der Antinomie des Gottesgedankens* (sic!) läßt sich die Konsequenz für die Christologie beobachten.[52] Wie bekannt setzt Wagner bei der Verhältnisbestimmung von Gemeindekerygmata und historischem Jesus an, um den Weg Jesu (Verkündigung und Tod) zu rekonstruieren. Nachdem schon die Botschaft Jesu ganz auf Liebe Gottes und vermittelte Freiheit konzentriert wird, spitzt Wagner den Tod Jesu zu der einen Antinomie zu, deren These lautet: „Im Tod Jesu erscheint faktisch der göttliche Charakter seiner Anerkennungsbotschaft, da sie als Einheit von Begriff und Realität vollzogen wird." Dabei wird der Tod Jesu als Einheit von Reden und Tun, als faktische Übereinstimmung von Begriff und Realität der Anerkennungsbotschaft interpretiert. Diese Übereinstimmung von Begriff und Realität ist aber selbst schon ein göttliches Prädikat. Denn durch seinen Tod „vollzieht Jesus faktisch die Einheit von Begriff und Realität der Anerkennung, die wir als göttlich qualifizieren können". Dieses Göttliche ist auch „nicht an die traditionelle Vorstellung der selbständigen Herrschaftsmacht Gottes gebunden, sondern es erscheint vielmehr in der Gestalt freier Anerkennungsverhältnisse, die der Korrespondenz von selbständigem Selbstsein und ebenso selbständigem Anderssein Ausdruck verleihen. (…) Das Göttliche erscheint (…) in der Gestalt symmetrischer Anerkennungsverhältnisse, die auf der Gleichgewichtigkeit von Selbständigen beruhen."

Dagegen steht aber die Antithese: „Die Darstellung des göttlichen Charakters der Anerkennung erfolgt in Negation des Botschafters der Anerkennung." Damit wird deutlich, daß „die Auslegung des Göttlichen an der Stelle des welthaft-menschlichen Andersseins scheitert", da der Träger der Botschaft getötet wird.[53] Was nun? Den Ausweg, auf den Auferstehungsglauben zu rekurrieren, kann man deshalb nicht beschreiten, weil man damit einfach nur auf einen „deus ex machina" (einen Machterweis Gottes) setzen müßte, was die alte Logizität der Allmacht nur perpetuierte. So könnte dem Einwand einer rein projektiven Produktion seitens des Glaubens nicht entgangen werden.

Wie der genannte Titel des Aufsatzes schon verrät, kann eine Lösung auf der Ebene der Christologie gar nicht gefunden werden! Die christologische Antinomie wird vielmehr in das antinomische Gottesverständnis überführt: entweder supranaturalistisch gedachter Allmachtsgott (Antithese) oder entsubstantialisiertes Göttliches (These)! Sonach gilt: „Der antinomi-

[52] F. WAGNER, Der zweideutige Tod Jesu, S. 337 und f.
[53] A.a.O., S. 337.

schen Deutung des rekonstruierten Todes Jesu liegt also die Antinomie des Gottesverständnisses zugrunde. Diese Antinomie wird sich nur (!) durch die Revolutionierung des Gottesgedankens aufheben lassen."[54] Folglich steht die christliche Theologie mit dieser Antinomie selbst am „Scheidewege": Hält sie am Allmachtsgott fest, kann man nur das Scheitern von Jesu Anerkennungsbotschaft konstatieren. Erkennt sie aber selbst die Anerkennungsbotschaft Jesu an, muß sie die theo-logische Konsequenz der Verabschiedung der Herrschaftsmacht Gottes ziehen. In letzterem Fall der Anerkennung der Anerkennungsbotschaft ist der Geist des Christentums präsent, aufgrund dessen „der menschliche Selbst- und Weltumgang entsprechend der Logik freier Anerkennungsverhältnisse gestaltet wird".[55]

Dem entspricht es, daß schon in der Christologievorlesung von 1993 eine Kritik an der Mittlerchristologie überhaupt vorgetragen wird: auch hier ist der ‚Tod Gottes' auf das Scheitern eines unmittelbar sich selbst bestimmenden Absoluten bezogen.[56] Die Struktur des Geistes gilt als die Korrespondenz von Gott und Mensch (‚Kopräsenz von Selbst- und Anderssein') dort, wo der ‚Tod Gottes' als Anerkennung menschlicher Freiheit selber anerkannt wird. Diese Vermittelbarkeit von Gott und Mensch müsse allerdings aus dem Gottesgedanken selber gezeigt werden und dürfe nicht als ein Drittes Gott und Mensch gegenüber dazutreten. Damit nimmt Wagner die Kritik der Aporie des ‚tritos anthropos' ausdrücklich auf, derzufolge die traditionelle Mittlerchristologie mit dem Gottmenschen ein vermittelndes Drittes zwischen Gott und Mensch geschoben habe. Nur, wie ist dieses Dritte an sich selbst verfaßt, wenn es weder Gott noch Mensch ist, sondern sowohl Gott als auch dem Menschen gegenüber jeweils etwas Anderes (Negatives) darstellt? Wie ist es selbst mit Gott und Mensch vermittelt? Dies führt nur zur weiteren Iteration des Problems. Die Christologie dient folglich (nur noch!) zur Überwindung des Scheiterns des Gedankens der göttlichen Selbstmacht, sie zeigt nicht nur die bestimmte Negation dieser Selbstmacht, sondern in einem auch das göttliche Wesen als vermittelte Freiheit. Dabei hat Wagner zu diesem Zeitpunkt bereits die denkerischen Selbstauslegung des Absoluten fallengelassen, jetzt ist diese nur noch in dem (dem Absoluten selbst gegenüber) externen (menschlichen) Gedanken der absoluten Selbstauslegung zugänglich, der gerade der eigenen Selbstauslegung Gottes nicht entsprechen kann (Anschluß an die Religionsphilosophie des späten Fichte).[57] Zu diesem Gedankengang paßt schließlich, daß im § 12 als ‚Thema' der Christologie ganz neu die Selbst-

[54] A.a.O., S. 338.

[55] A.a.O., S. 340.

[56] Ich zitiere aus meiner Mitschrift der Christologievorlesung vom Sommersemester 1993, hier 4. Kapitel, § 11.

[57] Vgl. auch F. WAGNER, Metamorphosen, S. 149ff.

unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen angegeben wird und zwar jenseits einer sekundären (dritten) Gott-Mensch-Einheit, als die der traditionelle ‚Deushomo' erscheinen muß.

Es ist evident, welche Kontinuitätslinien vom frühen zum späten Wagner gezogen werden können: die Deutung der historischen Jesusfrage, die Rekonstruktion von Lehre und besonders Tod Jesu, der neue, ‚revolutionierte' Gottesgedanke und schließlich das Interesse an einer vermittelten Freiheit, die unmittelbare Selbstbehauptung und Willkür überwindet. Dennoch ist zugleich auch nicht zu übersehen, wie weit sich der späte Wagner von der christologischen Konzeption der Münchener Zeit entfernt hat. Interpretiert er jetzt doch selber die Christologie, zugespitzt in der einen Antinomie des Todes Jesu, explizit als Ausdruck des an sich selbst antinomisch verfaßten Gottesgedankens. Indem er an die eine ‚Ein-sicht' in diese Alternative, an selbständig denkende endliche Subjekte appelliert, wird zugleich das Scheitern einer rein absolutheitstheoretisch gedachten Christologie eingeholt: Es bedarf offenbar endlicher und verständiger Subjekte, die Antinomie aufzulösen und in ein entsprechendes personales und soziales Verhalten umzusetzen. Diese Logik der Anerkennung impliziert offenbar eine Theorie der Intersubjektivität.

Man wird dabei allerdings nicht umhin können, sich doch ein wenig zu verwundern: Nach einem Vierteljahrhundert Theologietreibens und Kritik an Karl Barth macht Wagner die Christologie am Ende selbst zu dem, was er jenem vehement vorgeworfen hat: zur Kopie der Theo-Logie.[58] An dieser theologiegeschichtlich höchst ironischen Pointe ändert die Tatsache nichts, daß Wagners Gedanke des prädikativ Göttlichen denkbar weit von dem Barthschen der absoluten Souveränität Gottes entfernt ist.

IV. Zur Reformulierung des ‚Subsystems' der Christologie

Die Reformulierung des christologischen Lehrbestands auf Basis der bisherigen Argumentation ist schnell erzählt, zumal sie weitgehend konstant geblieben ist.[59] Das ‚Subsystem' (heißt: ‚Strukturzusammenhang von Elementen') wird als System der christologischen Selbstunterscheidung entfaltet, die Personeinheit Jesu Christi kann nicht vorausgesetzt werden, sondern das ‚christologische Selbstbewußtsein' wird allererst im Vollzug aufgebaut.

---

[58] Daher kann Wagner denselben Sachverhalt der ‚Revolutionierung des Gottesgedankens' auch ohne jeglichen Rekurs auf Jesus dartun: vgl. DERS., Metamorphosen, S. 152–166!

[59] Dazu F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie, S. 159ff.; DERS., Christologievorlesung, 6. Kapitel. Im frühen Aufsatz folgt Wagner zweifellos dem bei Karl Barth vorliegenden Aufriß der Versöhnungslehre: vgl. E. JÜNGEL, Barth-Studien, S. 22–60, hier S. 54ff.

Der Darstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins bzw. der Entwicklung der trinitarischen Subjektivität zum Anderssein werden die Inkarnation (allgemeines Selbstbewußtsein als solches expliziert sich als besonderes), der ‚status exinanitionis' (Selbstentäußerung des göttlichen bzw. allgemeinen Selbstbewußtseins = ‚Erniedrigung') und das ‚munus sacerdotale' (Selbstopfer des Allgemeinen) zugeordnet. In der Christologievorlesung von 1989 wird an dieser Stelle abweichend von der Aufsatzfassung das prophetische Amt erörtert, so daß der Aspekt der Lehre Jesu bzw. der Verkündigung des Evangeliums betont ist.[60] Umgekehrt der Darstellung des besonderen als konkret allgemeinen Selbstbewußtseins bzw. der realisierten Subjektivität sind der Tod Jesu (Tausch von Zweck und Mittel), der ‚status exaltationis' und das königliche Amt (Herrschaft des freien Selbstbewußtseins) zugewiesen. Anders steht in der Vorlesung von 1989 an dieser Stelle das priesterliche Amt, so daß ganz traditionell die soteriologische Tätigkeit Jesu Christi unterstrichen wird.[61]

Als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit schließlich fungiert die Geistpräsenz Jesu Christi (logische Einzelheit als Vollzugsgestalt der ‚unio personalis'), womit es um die Selbstdarstellung des Erhöhten zu tun ist. Die alte Lehre von der ‚communicatio idiomatum' wird als Selbstmitteilung des christologischen Selbstbewußtseins interpretiert (dazu das ‚munus propheticum': „Jesus Christus überall existierend" qua Selbstmitteilung!). Die Vorlesung von 1989 nennt hier stattdessen das ‚munus regale' in seinen drei Aspekten als ‚regnum gratiae, potentiae et gloriae'. Damit wird auf die noch unabgeschlossene Realisierung der christologischen Struktur abgehoben, „die freiheitsbegründend ist": „Anerkennung aufgrund von Freiheit hat deshalb die Aufhebung der Differenz von Herrschen und Beherrschtwerden (Aktivität und Passivität) zur Folge."[62] An diesen Umstellungen im Detail sieht man, wie sehr auch das reformulierte christologische Subsystem im Fluß geblieben ist.

Diese Christologie zielt insgesamt auf die Mitteilbarkeit und Realisierung, auf den Geist des Christentums und ist sonach nicht zu fixieren oder in einer bestimmten Gestalt stillzustellen (vgl. Paul Tillichs ‚Selbsttranszendieren'). Die unabschließbare Bewegung hinein in den menschlichen Weltumgang folgt der christologischen Selbstmitteilung. Der Begriff des zu realisierenden Geistes Jesu Christi kann als Leitformel vorstellig gemacht werden. Das Subsystem der Christologie wird sonach im pneumatologischen Realisierungszusammenhang aufgehoben. Christologie kann dann in freier Weise appliziert werden, denn Freiheit wird eben nur durch

---

[60] F. WAGNER, Christologievorlesung 1989, 6. Kapitel § 16, S. 6f.; s.u. S. 371ff., hier S. 376.

[61] A.a.O., 6. Kapitel § 17, S. 9f., s.u. S. 377ff., hier S. 380.

[62] A.a.O., 6. Kapitel § 18, S. 13; s.u. S. 384.

freie Akte wirklich (siehe oben III.!). Allerdings in dem Maße, als eine eigenständige (Mittler-)Christologie fallen gelassen wird, schwindet auch das Interesse an dem reformulierten Lehrsystem. Wohin dann also mit der ungeliebten Tradition? – Genau: in der Vorlesung von 1993 wandert das rekonstruierte Subsystem der Christologie in den Anhang!

V. Drei christologische Modelle?

Die hier gemachten Ausführungen dienen nicht einer selbstgenügsamen Falk-Wagner-Philologie. Wenn man von den Verschränkungen und Verflechtungen der Argumentation zurücktritt, lassen sich vielmehr drei grundsätzliche Modelle oder Logiken wahrnehmen, mit denen man an die traditionell traktierten christologischen Probleme in der Neuzeit herangehen kann. Allerdings steht zu vermuten, daß diese Modelle auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln sind, so daß die Frage nach ihrem Zusammenhang gesondert zu betrachten ist.

Zweifellos bleibt Wagner seiner Intention treu, den christologischen Traditionsbestand mit den neuzeitlichen philosophischen Mitteln aufzuschließen. Die ursprüngliche Intuition dürfte darin bestanden haben, moderne Selbstbewußtseinstheorie seit Kant und Christologie so in Kontakt zu bringen, daß sich die beiden Theoriebestände füreinander aufschließen und wechselseitig konstruktiv nutzen lassen. Diese wechselseitige Aufschließbarkeit füreinander ist schon vorausgesetzt, wenn man die Christologie als exemplarische Selbstbewußtseinstheorie interpretieren will. Daß dabei diese jene mehr dominiert als umgekehrt ist kaum zu übersehen.

Allerdings ist das Modell ‚Selbstbewußtsein' für sich genommen keineswegs eindeutig. Wenn man den umfangreichen Band von Manfred Frank vor Augen hat, *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*,[63] wird einem schnell klar, daß zwischen Kants ‚Ich denke' und Dieter Henrichs ‚unmittelbarer Vertrautheit mit sich' ein weites Spektrum an möglichen Selbstbewußtseinstheorien liegt. Es existiert gar nicht die eine Selbstbewußtseinstheorie des Wissen-Könnens überhaupt, deren man sich als Leitfaden einfach bedienen könnte. Rolf-Peter Horstmann hat in seinem eleganten Aufsatz *Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins?*[64] (1987) aufgewiesen, daß ein solches systematisches Problem tatsächlich in einer bestimmten philosophiegeschichtlichen Periode von Kant bis Hegel erörtert wurde, eine Aktualität für die Gegenwart aber letztlich verneint. Vielleicht hängt es auch damit zusammen, daß auf Wagners provozierenden Überbietungsanspruch seitens der Philosophie niemand re-

[63] M. FRANK, Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a. M. ²1993.

[64] R.-P. HORSTMANN, Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins?, in: Theorie der Subjektivität (FS D. Henrich), hg. v. DEMS./K. CRAMER/H.F. FULDA/U. POTHAST, Frankfurt a. M. 1990, S. 220–248.

agiert hat und diese Theoriedebatte in den siebziger Jahren zunächst einmal versandet ist.[65] Wenn also Christologie mit selbstbewußtseinstheoretischen Mitteln, dann ist vorab erklärungsbedürftig, mit welcher Selbstbewußtseinstheorie[66] überhaupt operiert werden kann.

Demgegenüber liegt das zweite verwendete Modell ‚Subjektivität' auch logisch auf einer ganz anderen Ebene. Zwar verwendet Wagner gleichsam als Metatheorie zu jeder Christologie das systematische Selbstbewußtsein im Stil des deutschen Idealismus von Fichte bis Hegel (Einheitsbewußtsein). Die materialen Ausführungen seines trinitarisch-christologischen Begründungszusammenhangs verdanken sich aber einer umfang- und kenntnisreichen Rezeption von Hegels *Wissenschaft der Logik*. Aus der Beschäftigung mit Hegel ist ihm klar geworden, daß die eigentliche ‚Meta'- oder ‚Superstruktur' der Hegelschen Philosophie Subjektivität und eben nicht das Selbstbewußtsein ist. Dies schlägt sich darin nieder, daß Wagner am Ende der Münchener Zeit vom Selbstbewußtsein als der ‚existierenden Subjektivität' spricht und sie mit begriffslogischen Mitteln als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit deutet. Nur über diese sehr spezifische Deutung von ‚Selbstbewußtsein' wird nicht sofort evident, daß es sich in Wirklichkeit um verschiedene Modelle und Logiken handelt, die auf unterschiedlichen Ebenen zu verorten sind.

Mit der späten, anerkennungslogischen Deutung der Christologie und insbesondere des Todes Jesu tritt ein dritter Typus auf, der voraussetzt, daß bestimmte, schon vorhandene (konstituierte) ‚Subjekte' sich wechselseitig anerkennen können. Das ist mithin ein Modell von Intersubjektivität, allerdings so, daß die Genese der daran beteiligten ‚Subjekte' in einem mit dem Anerkennungsvollzug geleistet werden soll.[67] Die Gleichnisfähigkeit zu-

---

[65] Zum in den letzten Jahren überraschend wiedergekehrten Interesse an dieser Thematik vgl. D. HENRICH, Inflation in Subjektivität?, in: DERS., Die Philosophie im Prozeß der Kultur, Frankfurt a. M. 2006, S. 211–227.

[66] Überaus einleuchtend hatte Hegel im berühmten Paragraphen 424 seiner *Enzyklopädie* das Selbstbewußtsein über das Objektbewußtsein generiert: aus der Tatsache, daß im Gegenstandsbewußtsein das Objekt als vom Bewußtsein selbst unterschieden gewußt wird, ergibt sich der *reflexive* Rückbezug über die *Differenz* Bewußtsein – Gegenstand: „ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir." Das Bewußtsein weiß das Objekt als sein eigenes *und* zugleich different vom Bewußtsein; sofern es in diesem Zusammenhang auf sich selbst achtet, wird sich das Selbstbewußtsein im Vollzug des Gegenstandsbewußtseins inne. Dann allerdings stellt sich die Frage, ob sich Selbstbewußtsein überhaupt von den Vollzügen des Gegenstandsbewußtseins so einfach zum „Wissen-Können überhaupt" ablösen läßt, denn wie Hegel selbst notiert: die rein abstrakte Identität des Selbstbewußtseins ist „ohne Realität"! Vgl. G.W.F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), 3. Teil § 424, Theorie-Werkausgabe 10, Frankfurt a. M. 1970, S. 213.

[67] In seiner Selbstdarstellung spricht Wagner von einer „Patt-Situation" im Verhältnis von Gott und Mensch: aus diesem Patt gebe es einen doppelten Ausgang, „entweder

nächst Jesu für Gott und die darin implizierte Neukonstitution des Menschseins durch die Anerkennung durch Gott bedürfen solcher Subjekte, die diese Anerkennung ihrerseits anerkennen: Das Wissen „um das eigene Anerkanntsein wird aber nur dort realisiert, wo es selber in Prozesse der Anerkennung übersetzt wird. Die Anerkennung des Menschen durch Gott wird nur dadurch anerkannt, daß der Mensch andere und anderes anerkennt. Das schließt die Selbständerung des Menschen auf konstitutive Weise ein. Der Gottesliebe (…) korrespondiert damit die Nächstenliebe.“[68] Man kann sich diesen Sachverhalt an Paul Tillichs schöner Formel ‚Annahme des Unannehmbaren‘ fürs Rechtfertigungsgeschehen verdeutlichen. Ist aus der Perspektive Gottes Rechtfertigung die christologisch vermittelte Annahme des eigentlich unannehmbaren Menschen (Sünders), bleibt diese Rechtfertigung ein toter Besitz so lange, wie diese Annahme (durch Gott) nicht ihrerseits vom Menschen angenommen wird. Der Annahme des Unannehmbaren muß also die Annahme dieses Angenommenseins entsprechen.[69] Auch mit diesem anerkennungslogischen Modell kann man an den christologischen Traditionsbestand herantreten und zusehen, wie weit man damit kommt. Dieses Modell hat zweifellos den Vorteil, mit den historisch rekonstruierten und rekonstruierbaren Sachverhalten der Person Jesu am ehesten vermittelt werden zu können.

Diese drei möglichen Modelle werfen allerdings die schwierige Frage nach ihrem Zusammenhang auf. Wenn man davon ausgeht, daß praktisch alle hier verwendete Theoriemodelle ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Subjektivität‘ und ‚Intersubjektivität‘ (Anerkennung) eigentlich nur im Plural vorhanden sind, wird zumindest der Legitimationsdruck erheblich sein, wenn man ein sehr spezifisches Modell in Anwendung bringen will. In jedem Fall ist das Ineinanderschieben von unterschiedlichen Modellen und Bestandsstücken aus der spekulativen Logik Hegels überaus schwierig. Die Art und Weise, wie Falk Wagner zwischen der logischen Ebene des absoluten Substantiali-

---

durch Lösung über Gewalt. Dann bleibt aber eine Seite als Besiegter und die andere Seite als Sieger auf der Strecke. Oder über die Verständigung durch Einsicht: Man zieht aus dieser Patt-Situation die Konsequenz, sich reziprok wechselseitig anzuerkennen. Das bedeutet, daß jedes Selbstsein personaler oder sozialer Art das jeweilige personale oder soziale Anderssein akzeptiert.“ Vgl. F. WAGNER, in: Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. CH. HENNING/K. LEHMKÜHLER, Tübingen 1998, S. 276–299, hier S. 295.

[68] F. WAGNER, Der zweideutige Tod Jesu, S. 335.

[69] Vgl. P. TILLICH, Systematische Theologie, Bd. II (dt.), Stuttgart ^{5}1977, S. 190ff., bes. S. 192: Der Mensch „muß bejahen, daß er von Gott bejaht ist; er muß die Bejahung bejahen“. Daß diese anerkennungslogische Deutung bis auf Albrecht Ritschl zurückgeführt werden kann, hat U. BARTH in seinem Aufsatz ‚Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls‘ dargetan, in: Transformationsprozesse des Protestantismus, hg. v. M. BERGER/VF., Gütersloh 1999, S. 80–99, hier S. 87.

tätsverhältnisses am Ende der Hegelschen Wesenslogik und der dem subjektiven und objektiven Geist vorbehaltenen Anerkennung (W. Jaeschke) hin- und herspringt, wirft viele Fragen auf. Hinter dem auf den ersten Blick so monolithisch wirkenden Begründungszusammenhang verbergen sich jedenfalls bezüglich des christologischen Teils viele spannende und vor allem auch in sich spannungsreiche Experimente. Damit mag es zusammenhängen, daß anders als die Trinitätslehre[70] die Christologie Wagners keine (in sachlicher Hinsicht) abschließende Gestalt gewonnen hat.

2. Was kann eine denkbare Christologie leisten?

Aufgrund der mit Falk Wagners Christologie(n) geführten Auseinandersetzung lassen sich zumindest die folgenden Überlegungen anstellen, die in drei Thesen zusammengefaßt werden können. Die erste These formuliert dabei für den Zusammenhang von historischer und systematischer Ebene: „Christologie (im engeren Sinne) hebt mit historischen Erfahrungen an, entspringt aber nicht aus ihnen."

Die exegetischen Versuche der historischen Rekonstruktion des ‚vorösterlichen Jesus', der Gemeindekerygmata und der Verbindung zwischen beiden sind prinzipiell unabschließbar (siehe die drei ‚Quests' nach dem ‚historischen Jesus'). Die Grundzüge des Lebens, der Lehre und des Sterbens Jesu, die seiner Rezeption durch die Anhänger werden historisch aufweisbar sein und doch in vielen Einzelheiten strittig bleiben. Die systematisch-theologische Rekonstruktion kann einerseits nicht davon absehen, daß diese historische Forschung offen bleibt und im besten Fall zu plausiblen Wahrscheinlichkeitsurteilen gelangt. Sie kann nicht als Gewißheit behaupten, was empirisch notwendig ungewiß bleiben wird. Sie muß dem offenen Forschungsstand Rechnung tragen und darf ihn nicht einfach vergleichgültigen.

Die systematische Rekonstruktion muß aber andererseits deutlich machen, daß die letzte Legitimation für die Pluralität der Christusbekenntnisse nicht in der Geschichte selbst gefunden werden kann (nur ihre Faktizität kann festgestellt werden). Es trifft zu, daß die Zurückführung der Gemeindekerygmata auf den ‚historischen' Jesus die Selbstproduktion Jesu als des

[70] Zur Trinitätslehre vgl. den in Anm. 29 genannten Aufsatz Wagners! Auch in der Selbstdarstellung bleibt die Christologie gegenüber der Trinitätslehre seltsam unbetont. Mit Hegelschen Mitteln wurde in der Münchener Zeit „vor allem" eine spekulativ reformulierte Trinitätslehre konzipiert: „Im Ausgang von einer solchen ‚trinitarisch' begründeten Theorie des Absoluten war zugleich der Gedanke des Andersseins des Absoluten, des Andersseins der Welt und des Menschen mit zu thematisieren." Die Christologie erhält auch hier eher den Status des Beiläufigen. F. WAGNER, in: Systematische Theologie der Gegenwart, S. 289.

Christus Gottes voraussetzt und sonach auf etwas führt, was auf der historischen Ebene prinzipiell nicht aufgefunden werden kann. Die Historie führt in diesem Sinne selbst auf etwas Ahistorisches, auf etwas im historischen Sinne Abwesendes, so wie die historische Person Jesu für uns vergangen ist: Selbstproduktion (Aseität) kann kein Gegenstand historischer Forschung sein. So sind schon die seitens der traditionellen christlichen Dogmatik ausgebildeten Beschreibungsformen Jesu Christi (‚vere Deus, vere homo', Chalcedonense) nicht als historische Sachverhalte erfaßbar. Tatsächlich stellt sich die Frage nach der Vermittlung der systematisch-theologischen Behauptungen mit der historischen Ebene. Schon die Christologie der Alten Kirche stand hier vor der Schwierigkeit, ihr Christusdogma mit der synoptischen Jesusüberlieferung irgend noch zusammenzubringen und bildete deshalb die ‚Zwei-Stände-Lehre' aus.

Christologie als der gedankliche Aufbau der Jesus-Christus-Einheit im systematischen Sinne läßt sich historisch nicht zeigen, muß aber die Anschlußstellen an die historische Ebene markieren. Insofern kann die Ausbildung der Christologie zwar vielfältig, aber nicht beliebig ausfallen, da das ‚Vetorecht der Quellen' (R. Koselleck) zum Zuge zu bringen ist. Damit wird zugleich festgehalten, daß das Bekenntnis ‚Jesus (und kein anderer!) der Christus' zu entfalten ist. Es geht um eine historisch in Grundzügen zu beschreibende Person und ihre Geschichte, deren universale Bedeutung für Gott und Mensch gleichermaßen behauptet wird. Insofern kann die Geschichte Jesu nicht einfach als überflüssiger historischer Ballast abgestreift werden.[71] Die reine Emanzipationsthese evoziert den Verdacht, daß mit der Geschichte eben doch nur rein negativ verfahren wird, indem man sich von den lästigen Fesseln der Tradition befreit. Demgegenüber wäre der selbst längst historisch gewordene aufklärerische Emanzipationsfuror vielleicht doch im Luhmannschen Sinne ‚abzuklären', zumal die Prämisse der Vernunftaufklärung, die „gleiche Beteiligung aller Menschen an einer gemeinsamen Vernunft", als metaphysisches Konstrukt durchschaut ist.[72] Die uferlosen Debatten um ‚Historismus' lassen sich zumindest dahingehend zusammenfassen, daß historisches Bewußtsein selbst ein unverzichtbares Signum von Modernität darstellt.[73] Sonach ist allen anti-

[71] So Wagner mit dem frühen Hegel: DERS., Metamorphosen, S. 138.

[72] Vgl. zum Kontext N. LUHMANN, Soziologische Aufklärung (1967), in: DERS., Soziologische Aufklärung Band 1, Opladen ⁴1974, S. 66–91, hier S. 66f. 72f. 82ff., bes. S. 83: „Um die Geschichte abstoßen zu können, mußte die Aufklärung eine intersubjektiv gültige Vernunftmetaphysik postulieren und das Problem der Komplexität dorthin verlagern."

[73] Vgl. als Überblick vom VF., „(…) wir sind der Herr Überall und Nirgends" (F.Th. Vischer). Historismusdebatten im letzten Jahrzehnt, in: ThLZ 126 (2001), Sp. 233–256. Programmatisch: DERS., Theologische Konstruktivität und historische Rekonstruktion. Konkurrenz oder Partnerschaft?, in: Erfahrung. Geschichte. Identität (FS

historistischen Überbietungsprogrammen eine Absage zu erteilen, die aus der Geschichte einfach aussteigen wollen. Insofern kann mit ihr nicht nur im Modus der Verabschiedung umgegangen werden. Darum bleibt der ‚historische Jesus' der Ausgangs-, Bezugs- und vielleicht auch dauerhafte Irritationspunkt des ‚christologischen Selbstbewußtseins', ohne daß umgekehrt dieses in jenem einfach aufginge.

Der Terminus ‚christologisches Selbstbewußtsein' oder ‚Jesus-Christus-Einheit' soll dabei ausdrücken, daß es hier um eine gedankliche Entfaltung geht, um den von Falk Wagner zu Recht erhobenen Vorwurf zu berücksichtigen, daß unter der Bezeichnung ‚Jesus Christus' so Unterschiedliches verhandelt werden kann, daß oft völlig unklar bleibt, von wem oder was die Rede ist: „Die dogmatische (Re-)Konstruktion der Christologie (…) bezieht sich auf ein nichtsinnlich-gedankliches Konstrukt, das nach dem Vorbild einer raumzeitlich präsenten und daher in der Regel supranatural vorgestellten Person aufgefaßt wird."[74] Diesen supranaturalen Schein gilt es abzustreifen. Denn sonst bleibt das Subjekt der Christologie der fundamentalen Zweideutigkeit ausgesetzt, „sowohl auf das geschichtliche Individuum Jesus als auch auf das gedanklich-dogmatische Konstrukt eines menschlich-göttlichen Personseins bezogen zu sein".[75] Deswegen ist es in der Tat entscheidend, „das Problem des Übergangs vom geschichtlichen Jesus zum dogmatischen Jesus-Christus-Konstrukt" zu bearbeiten.[76] Der gesuchte ‚Anhalt' am geschichtlichen und historisch vergangenen Individuum Jesus darf nicht verdecken, daß die systematische Konstruktion einen gedanklichen Inhalt entfaltet, der so auf keiner historischen Ebene zu finden ist: das christologische Subjekt kann „allein aufgrund des definitiven und gewaltsamen Verschwundenseins des raumzeitlichen Auftretens Jesu konstituiert werden".[77] Die universale Bedeutung dieses Menschen Jesus für Gott und Mensch muß in der Tat zur ‚Revolutionierung' des Gottesgedankens und zugleich zur Neukonstitution menschlicher Freiheit führen, will man nicht alles beim Alten lassen und aller emphatisch beschworenen Kreuzestheologie zum Trotz das Spiel der absoluten Absolutheit ungebrochen weiterspielen.[78]

R. Schaeffler), hg. v. M. LAARMANN/T. TRAPPE, Freiburg i. B. 1997, S. 165–183, hier S. 171ff.

[74] F. WAGNER, Metamorphosen, S. 135.

[75] A.a.O., S. 137.

[76] Ebd.

[77] F. WAGNER, Auch der Teufel zitiert die Bibel, in: Die Zukunft des Schriftprinzips, hg. v. R. ZIEGERT, Die Bibel im Gespräch 2, Stuttgart 1994, S. 236–258, hier S. 249.

[78] Aus diesem Grund hatte ich einen irreduziblen systematisch und historisch „argumentativen Doppelschritt" vorgeschlagen: vgl. VF., „Mysterium trinitatis"? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, TBT 79, Berlin/New York 1997, S. 232 und ff.

Das damit gemeinte Denkprojekt läßt sich in die weitere These fassen: „Die Aufgabe der Christologie besteht in der gedanklichen Selbstvermittlung des Absoluten und Nicht-Absoluten (Mittlerchristologie)." Wenn es zutreffend ist, was von der Rezipientenseite behauptet wird, daß in Jesus Gott präsent war und ist, daß Jesus in einer einzigartigen Weise für die Gegenwart Gottes transparent war, daß er sich mithin ganz an sein Christussein (seine Verkündigung, das Evangelium) hingegeben hat, dann vermittelt Jesus in der Tat die Menschheit mit der Gegenwart Gottes: „(…) niemand kommt zum Vater, denn durch mich." (Joh 14, 6b) Die johanneischen ‚Ich bin'-Worte zum Beispiel ziehen auf diese Weise die Konsequenz aus dieser einzigartigen Bedeutung Jesu für Gott und Welt.

Der darin implizierte Sachverhalt ist so zu entfalten, daß ‚Jesus Christus' als der universale, der Mittler schlechthin gedacht wird, der Gott und Mensch vermittelt. Wenn Jesus Christus in diesem Sinne als der Mittler behauptet und kultisch verehrt wird, dann muß der Einsicht Wagners zufolge das ‚christologische Selbstbewußtsein' als gedankliche Selbstvermittlung von Gott und Mensch, Absolutem und Nichtabsolutem, Unendlichem und Endlichem, Allgemeinheit und Besonderheit, entfaltet werden.[79] Die Einheit ‚Jesus Christus' ist in diesem Sinne nicht als supranaturale Person, sondern als der gedankliche Vollzug von Selbstvermittlung zu denken. Dieser Gedanke braucht nicht zu einem ‚tritos anthropos' stilisiert und hypostasiert werden. Insofern entfällt der Einwand, als würde der Gedanke der christologischen Selbstvermittlung quasi ein schimärenhaftes Drittes zu Gott und Mensch extern hinzufügen. Damit wird ausdrücklich an der faktischen Durchführungsgestalt der Wagnerschen Christologien angeknüpft: ist ‚Jesus Christus' der universale Mittler, ist er an sich selbst als Selbstvermittlung verfaßt. Vorschläge dafür, wie eine solche sukzessive Selbstvermittlung von Gottheit und Menschheit aussehen kann, hatte Wagner in seinem ‚Subsystem der Christologie' im Anschluß an Hegels Begriffslogik gemacht. In diesem Gedankenkonstrukt ‚Jesus Christus' ist die gottmenschliche Selbstvermittlung präsent. Hier gilt allerdings das von Wagner mündlich oft angeführte Motto wirklich: Das christologische Selbstbewußtsein ist nur, sofern es gedacht wird.

Diese gedachte Selbstvermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit ermöglicht es, das Anderssein des Anderen (starkes Anderssein) anzuerkennen. Darin bestand das zweite wesentliche Motiv in den Christologien Wagners (siehe oben 1. II). Wenn man in diesem Sinne tatsächlich auf die

[79] Es war die Auffassung des frühen Schleiermacher der Religionsreden (5. Rede), daß das Thema aller Religionen – „irgendeine Anschauung des Unendlichen im Endlichen" (157) – im Christentum mit dem Mittler Jesus Christus ausdrücklich wird. Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, Über die Religion (1799), PhB 255, Hamburg 1958 (Nachdruck 1970), S. 131–173, hier S. 157f. 163f. 168.

gottmenschliche ‚Konsubjektivität von Selbst- und Anderssein' (Wagner) setzt, ist damit die Bedingung der Möglichkeit solcher religiöser Vollzüge formuliert, die das Andere des Anderen in praktischen Handlungskontexten wie Bildung oder Seelsorge gelten lassen können, ohne der Versuchung zur abstrakten dogmatischen Normierung zu erliegen. Das Andere wird frei in seine Selbständigkeit entlassen und an seinem Ort vom jeweiligen Selbst in seiner Besonderheit anerkannt. Dieser formale Vollzug entspricht exakt dem tatsächlichen Umgang mit selbständigen Personen in (Selbst-)Bildungs- oder spirituellen Prozessen.

Dieser Sachverhalt läßt sich in der letzten These noch einen Schritt weiterführen: „Die gedachte Selbstvermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit führt zum Aufbau von Komplexität und Pluralität, begründet mithin gerade nicht die Einheit der Theologie, sondern die Vielfalt der Christusbilder." Wagner hatte mit Recht darauf verwiesen, daß die Stärke und Besonderheit seiner gedanklichen Entwicklung darin liegt, den wechselseitigen Umweg zu beschreiten, den Gott und Mensch jeweils von ihrer Seite aus zueinander gehen müssen. Das schließt das Scheitern unmittelbarer Selbstbehauptung und Selbstbestimmung, titanischer Freiheit, auf beiden Seiten ein. Diese Stärke des Wagnerschen Denkens gilt es zu beerben. Gerade die Durchführung dieses Umwegcharakters, der gedankliche Aufbau und Vollzug der gottmenschlichen Selbstvermittlung im ‚Subsystem der Christologie', stellt aber die starke systematische Einheitsthese, die Wagner verfochten hat, infrage. So ist es offensichtlich, daß er die Einheit des Selbstbewußtseins zunehmend im Sinne der ‚existierenden Subjektivität' Hegels bestimmt hat, letztlich als logische Einzelheit. Nur so lassen sich systematische Einheitsthese (‚Selbstbewußtsein') und die Durchführungskomplexität (‚Subjektivität') gleichzeitig aufrecht erhalten.

Deshalb ist dafür zu plädieren, die wissenschaftstheoretische Einheitsthematik (‚Wissen-Können' überhaupt) und die ‚Umweg-Christologie' der Selbstvermittlung voneinander abzukoppeln. Einleuchtend scheint mir die Behauptung, daß die Christologie die Funktion wahrnimmt, grundsätzlich die historische Identität christlicher Theologie zu verbürgen. Natürlich bezieht sich alle christliche Theologie irgendwie auf Jesus den Christus. ‚Einheit' stellt die Christologie allenfalls als historischen Referenzrahmen her.[80] Empirisch wird man sonst hinsichtlich der systematischen Ebene vielmehr sagen müssen: Die Christologie begründet gerade nicht die Ein-

[80] Klassisch in der Bestimmung des berühmten Paragraphen 11 von Schleiermachers Glaubenslehre: „Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung." F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube (²1830/31), hg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, S. 74.

heit der Theologie, sondern die Vielfalt der Christologien und Anschauungen. So ist es nicht überraschend, daß es ‚die' Christologie nur im Plural gilt, und das zeigen schon die christologischen ‚Hoheitstitel' im Neuen Testament. An dieser Vielfalt der Christusbilder hat sich bis heute nichts geändert.

Die systematische Theologie könnte dann einerseits zeigen, daß den unterschiedlichen und vielfältigen Christusbildern das Thema der gottmenschlichen Selbstvermittlung zugrunde liegt. Damit geht es nicht darum, jene auf diese einfach zu reduzieren, sondern den inneren Sinn solcher Bilder aufzuweisen.[81] Bei der starken Einheitskonstruktion können sie dagegen nur negativ gewürdigt werden, weil sie als ‚Vorstellungen' im defizienten Modus des Begriffs stecken bleiben.

Die Theologie könnte darüber hinaus andererseits zugleich deutlich machen, daß und wie es diesen vielfältigen Bildern gelungen ist und gelingt, sich in die differenten Kulturen und Kontexte zu vermitteln. Ist nämlich die Selbstvermittlung der gedankliche Gehalt, dann ist die Vielfalt von kulturell unterschiedlichen Realisierungsgestalten die empirische Folge. Die Vermittlungsstruktur entläßt aus sich plurale Vorstellungen. Die eine christologische Selbstmitteilung übersetzt sich selbst in viele Mitteilungen. Sonach begründet die universale Struktur der Selbstvermittlung die Fähigkeit und Kraft des Christentums zur Inkulturation, zum Eingehen in die vielfältigen historischen und sozialen Besonderheiten ohne Angst vor Identitätsverlust. Diese Fähigkeit besteht im Reichtum der jeweiligen Art und Weise, wie die universale Bedeutung Jesu kontextabhängig dargestellt wird. Mit anderen Worten: die Bedeutung Jesu läßt sich nicht abgesehen von denjenigen ausdrücken, für die er von Bedeutung ist. Deshalb gibt es nur eine Pluralität von Kerygmata, die sozusagen um ein inneres, geheimes Kraftzentrum kreisen. Wenn man es mit einem Bild will: das eine strahlende Licht – Christus, das Licht der Welt – wird durchs Prisma (der Rezipientenkreise) in viele Farben gebrochen. Daran ist nichts auszusetzen.

Damit sind die in der Überschrift meines Beitrages implizit enthaltenen Provokationen abgearbeitet. In einem ersten Schritt ist gezeigt worden, daß und wie Falk Wagner selbst schon mit unterschiedlichen christologischen Modellen experimentiert: Selbstbewußtsein, Subjektivität und Anerkennungslogik (Intersubjektivität). Aller behaupteten starken Einheitsthese zum Trotz tauchen selbst bei ihm unter der Hand drei logisch sehr unterschiedlich gelagerte Argumentationsmuster oder christologische Konzeptionen auf. Dem entsprach in der Gotteslehre Wagners Weg von der Sub-

[81] Diese Überlegungen zur Rehabilitierung von Bild und Metapher in der Christologie berühren sich mit analogen Bemühungen: vgl. die Beiträge von M. Buntfuß und U. Barth in diesem Band.

stanz über die Subjektivität zum Prädikat.[82] Die Theo-Logie des prädikativ Göttlichen scheint allerdings der Christologie am Ende den Status der Selbständigkeit wieder zu rauben, den Wagner besonders gegenüber Karl Barth verfochten hatte. Im Anschluß daran war dafür plädiert worden, daß das ‚Thema' der Christologie nicht als Einheit, sondern als Aufbau gedanklicher Komplexität zu bestimmen ist. Dies ausdrücklich darum, weil die gottmenschliche Vermittlungsstruktur gerade nicht in einem Schritt und unmittelbar, sondern eben nur im Umweg von Gott und Mensch zueinander mit allen darin implizierten Konsequenzen gewonnen werden kann.[83] ‚Einheit' ist dann nicht als Prämisse, sondern allenfalls als Resultat des gedanklichen Vollzugs zu haben. Blickt man stattdessen auf Komplexität und die Differenz von Gott und Mensch, mit der alles beginnt, dann spricht viel dafür, daß aus der gottmenschlichen Selbstvermittlung die Pluralität der Christologien folgt, die sich nach dem soziokulturellen Kontext richten. Darum hat es empirisch gesehen immer schon Christologie nur im Plural gegeben. Die Ausfahrt auf dieses weite Meer der Christologien wird indes nur der wagen, der auch die möglicherweise auftretenden historischen und spekulativen Stürme nicht fürchtet.

[82] Vgl. dazu außer den *Metamorphosen* auch den späten Aufsatz: F. WAGNER, Gott – Ein Wort unserer Sprache?, in: Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, hg. v. TH. FAULHABER/B. STILLFRIED, Freiburg u.a. 1998, S. 222–240, hier S. 235ff.

[83] Ohne diesen spekulativen Zuschnitt steht zu erwarten, daß die Theologie der stets drohenden Gefahr philosophischer Bewußtlosigkeit erliegt.

Zu Falk Wagners Christologie (Vergleich)

Christologievorlesung WS 1989/90	*Christologievorlesung SS 1993*
1. Kapitel: Das Thema der Christologie §1 Der Aufbau der theologischen Erkenntnisaktivität §2 Christologie als Verschlüsselung von Selbstbewußtsein §3 Zum Begriff des Selbstbewußtseins §4 Die Rekonstruktion der christologischen Vorstellungen als ihre Entwicklung aus der Struktur des Selbstbewußtseins	1. Kapitel: Das Thema der Christologie §1 Der Aufbau der theologischen Erkenntnisaktivität §2 Die christologische Selbstthematisierung der Theologie als verschlüsselte Selbstbewußtseinstheorie §3 Die Rekonstruktion der christologischen Vorstellungen am Leitfaden der Selbstbewußtseinsstruktur
2. Kapitel: Die Frage nach dem historischen Jesus als Frage nach der dem Kerygma vorausgesetzten Selbstproduktion des christologischen Selbstbewußtseins (1. Stufe des systematischen Durchgangs) §5 Die Rückführung des Kerygma auf den historischen Jesus §6 Die Selbstproduktion des historischen Jesus als vorausgesetzte Faktizität	2. Kapitel: Die Frage nach dem historischen Jesus zwischen kerygmatischer Gemeindeproduktion und Selbstproduktion des christologischen Subjekts (1. Stufe des systematischen Durchgangs) §4 Die Rückführung der frühchristlichen Kerygmata auf den historischen Jesus §5 Die den Kerygmata vorausgesetzte Faktizität von Jesu christologischer Selbstproduktion
3. Kapitel: Die Konstruktion der Jesus-Christus-*Einheit* durch Rekonstruktion des dem Kerygma vorausgesetzten Weges Jesu (2. Stufe des systematischen Durchgangs) §7 Die Bedeutung der Lehre Jesu §8 Die Bedeutung des Todes Jesu §9 Die Bedeutung der Auferstehung Jesu als Christus	3. Kapitel: Die Konstitution der Jesus-Christus-*Korrespondenz* durch die Rekonstruktion des den Kerygmata vorausgesetzten Weges Jesu (2. Stufe des systematischen Durchgangs) §6 Die Bedeutung der Verkündigung Jesu §7 Die Bedeutung des Todes Jesu §8 Die Bedeutung der Auferstehung von Jesus als dem Christus
4. Kapitel: Das Sich-Sich-Offenbarsein Gottes als Grund der Christologie. *Christologie und Trinitätslehre* (3. Stufe des systematischen Durchgangs, 1. Schritt der begründenden Genese)	4. Kapitel: Die Selbstoffenbarung Gottes als theo-logische Bedingung der Möglichkeit der Christologie. *Trinitarische und christologisch Korrespondenz von Selbstsein und Anderssein* (3. Stufe des systematischen Durchgangs, 1. Schritt der begründenden Genese)

Christologievorlesung WS 1989/90	*Christologievorlesung SS 1993*
§10 Vorstellungsweisen der Gegenwart Gottes in Jesus Christus §11 Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes §12 Die trinitarische *Struktur der Subjektivität* Gottes als Grund der Christologie	§9 Dogmatische Vorstellungsweisen der Gegenwart Gottes in Jesus Christus §10 Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes §11 Die theologisch-trinitarische *Struktur der Korrespondenz von Selbstsein und Anderssein* als Bedingung der Möglichkeit der Christologie
5. Kapitel: Die *Selbständigkeit des Anderen an ihm selbst* und seine Entwicklung zur *konkreten Subjektivität* (4. Stufe des systematischen Durchgangs, 2. Schritt der begründenden Genese) §13 *Das Andere an ihm selbst* §14 Jesus als Christus oder die *Entwicklung des Verkündigers als Mittel zum Evangelium als realisiertem Zweck*	5. Kapitel: *Die Christologie als heterologische Korrespondenz von Selbstsein und Anderssein* (4. Stufe des systematischen Durchgangs, 2. Schritt der begründenden Genese) §12 *Christologie als Heterologie* §13 *Die christologische Inklusion der Freiheit als Geist-Prinzip des menschlichen Selbst- und Weltumgangs*
6. Kapitel: Das System der Christologie als Entwicklung der christologischen Vorstellungen *aus der Selbstunterscheidung* des christologischen Selbstbewußtseins §15 Die Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre §16 Die Entwicklung der trinitarischen Subjektivität zum Anderssein oder die Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins §17 Die Selbstdarstellung des Andersseins als realisierte Subjektivität oder die Selbstdarstellung des besonderen als konkret allgemeinen Selbstbewußtseins §18 Die Selbstentsprechung der realisierten Subjektivität an der Stelle des Andersseins oder die Selbstdarstellung des christologischen Selbstbewußtseins als Selbstthematisierung	6. Kapitel: *Anhang*. Das System der Christologie als *Selbstdifferenzierung der christologisch-heterologischen Korrespondenz von Selbstsein und Anderssein* §14 Bedeutung und Kritik der Zwei-Naturen-Lehre §15 Das theologisch-trinitarische (allgemeine) Selbstsein als christologisch-besonderes Anderssein §16 Das christologische Anderssein als Korrespondenz von Allgemeinheit und Besonderheit §17 Die Selbstthematisierung der christologisch-differenten Korrespondenz von Selbstsein und Anderssein
7. Kapitel: Pneumatologie als Realisierungszusammenhang §19 Die Struktur des Geistes §20 Das Thema der Pneumatologie	entfällt, s.o. §13!

Jörg Dierken

Christologie und Pneumatologie

1. Jesus als Christus im Glauben der Gemeinde: Zur Dialektik von ‚Unten' und ‚Oben', ‚Alt' und ‚Neu'

Die Vielfalt des Christlichen hat ein Gemeinsames in der *als Erlöser* verstandenen Gestalt Jesus von Nazareth.[1] So unterschiedlich die Innigkeit christlicher Bezüge auf Jesus und so breit das Spektrum von Erlösungshoffnungen auch ausfallen mögen: stets wird dem kontingenten Individuum Jesus eine universale Bedeutung zugeschrieben. Deren Urbild ist die Christusprädikation. Ihr historischer Ort ist die durch den Tod Jesu eröffnete Wirkungsgeschichte im Glauben der Gemeinde. Allerdings ist in der Sicht dieses Glaubens die Eigenschaft Jesu als Erlöser immer schon vorausgesetzt. Dies wird als Abkunft oder Auszeichnung von Gott thematisch. Offensichtlich korrespondiert die soteriologische Dynamik der Übergänge von Alt zu Neu, von Unheil zu Heil oder auch von Sünde zu Gnade im Glauben der Gemeinde mit Verschiebungen des Lebens Jesu in die Sphäre des Divinen, trotz oder gar angesichts seines Todes. Dabei setzt die Erinnerung an die gebrochene Kontinuität von Leben, Lehre und Tod Jesu im Bewußtsein der Gemeinde eine transformative Dynamik frei, die die Subjekte des Gemeindeglaubens *performativ* einbezieht. Deren Inbegriff ist die Pneumatologie. Sie bildet das Integral der christologischen Verschränkung von Jesus und Christus mit der Einheit von Gott und Mensch und ihrer soteriologischen Wechseldialektik von ‚Unten' und ‚Oben', ‚Alt' und ‚Neu'.

Allerdings entzieht sich die pneumatologische Dynamik direkter Beobachtung, da mögliche Beobachtungsperspektiven selbst der Transformation unterliegen. Darum wird auch die Pneumatologie in indirekter Perspektive thematisch, nämlich über die Christologie. Der klassische Beleg ist die Bildung des altkirchlichen Dogmas. Das zentrale Motiv hinter der Entwicklung des komplexen Lehrbegriffs von der göttlichen Identität des

[1] Klassisch ist diese These ausgeführt in Schleiermachers Bestimmung des Wesens des Christentums. Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830), hg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, § 11.

Mensch gewordenen Logos Gottes war die Fundierung seiner soteriologischen Funktion, Teilhabe an Gott und seiner weltüberlegenen Unsterblichkeit zu vermitteln.[2] Dieses Motiv hat nicht nur die Platzierung Christi als einzig gezeugter Sohn des Vaters innerhalb der Trinität evoziert, sondern auch zur Ausbildung des christologischen Dogmas über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi geführt. Die Trinität wurde zum Ort einer innergöttlichen Vorgeschichte der Menschwerdung durch Inkarnation, die in Verlängerung der metaphysisch-kosmologischen Konzeption einer Schöpfungsmittlerschaft des Christus-Logos auch die Vermittlung des in Gott beschlossenen Heils an die Menschenwelt eröffnet. Die Vollendung des Heils im Triumph über die Sünde der Welt, Quelle von Unheil als Schuld und Strafübel, ist die komplementäre Nachgeschichte des soteriologischen Verständnisses Jesu Christi. Wenngleich der komplexe Prozeß der altkirchlichen Lehrbildung von Trinität und Christologie zunächst der Klärung der Voraussetzungen der Heilsvermittlung gegolten hatte, konnte sie sich schnell verselbständigen und zum metaphysischen Panorama einer überzeitlichen Heilsgeschichte mutieren. Die Gestalt Jesu verblaßte hinter einem machtvollen Pantokrator, und die Erlösung des Menschen wurde zum Nebenprodukt einer Einlösung göttlicher Macht- und Ehransprüche gegenüber den Gegenmächten von Teufel und Sünde.

Gegenüber dieser Christologie ‚von oben' hat die Theologiegeschichte der Neuzeit scharfe Gegenbewegungen vollzogen. Dahinter standen nicht nur die reformatorische Fokussierung der Heilsfragen des Menschen, die mit der Konzentration auf die Niedrigkeitsmerkmale der vor Gott abgründig-demütigen Christusgestalt und deren Internalisierung in Herz und Gewissen einher ging, sondern auch die Annäherung der eigenen Lebensführung an das Ideal einer religiösen und moralischen Selbstlosigkeit Jesu. Wenn sodann im Zeitalter der Aufklärung die geschichtliche Betrachtung des Lebens Jesu zum zentralen Medium der Christologie wurde, erlaubte dies die Entsorgung von Gehalten, die moralisch ungerechtfertigt schienen, als vornehmlich ‚dogmatisch'. Albert Schweitzer sah hinter der Suche nach dem Jesus der Geschichte das Interesse an einem „Helfer im Befreiungskampf vom Dogma".[3] Dabei wurden das alte soteriologische Unsterblichkeitsparadigma, aber auch die Soteriologie der Befreiung von den durch Teufel und Sünde evozierten ewigen Strafen, in Motive der Perfektionierung und Erfüllung des menschlichen Lebens in idealer Sittlichkeit umgeschmolzen. Für solch sittliche Lebensideale sollte der geschichtliche

[2] Vgl. A.V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, Tübingen [5]1931, S. 44ff.

[3] A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ([2]1913), Nachdr. Tübingen [9]1984, S. 47.

Jesus das Urbild oder wenigstens Introduktionsvehikel abgeben. Allerdings haben sie sich, wie der Einspruch der Quellen in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung gezeigt hat, nicht auf den historischen Jesus gründen lassen. Dabei korrespondiert das *methodische* Problem, daß die Überlieferung der Gestalt Jesu in der Perspektive des Gemeindeglaubens erfolgte, mit dem *sachlichen* Dilemma, daß die eschatologisch-apokalyptische Frömmigkeit der synoptischen Jesus-Überlieferung nicht mit einer neuzeitlichen Moralreligion auf dem Boden von praktischer Vernunft und humaner Freiheit kongruiert. Dieser Sachverhalt konnte einerseits Rückkehrbewegungen zur Logik des christologischen Dogmas legitimieren, klassisch bei Martin Kähler in der Formel vom biblisch-geschichtlichen Christus gemäß der Überlieferung des Glaubens.[4] Andererseits konnte er einen programmatischen Antihistorismus befeuern, so in Rudolf Bultmanns Konzentration der christologischen Bedeutung der Historie Jesu im reinen ‚Daß' des Gekommenseins Jesu Christi. Das ‚Kerygma' wird dabei über die apodiktische Leere des ‚Daß' zur radikalen ‚Anfrage' an das Selbstverständnis des gegenwärtigen Hörers, damit dieser sich aus der auf existenziale Umkehr zielenden ‚Anrede' durch das Wort Gottes in Christus neu gewinne.[5] Allerdings stammen alle entscheidenden Gehalte aus der existenzialen Antinomik des verfehlten Selbstverständnisses des um sich besorgten Menschen.[6] Damit rücken innere Probleme der Selbstthematisierung von menschlicher Subjektivität ins Zentrum der Christologie,[7] die ihrerseits programmatisch ihren Fokus im Glauben der Hörergemeinde findet.

---

[4] Vgl. M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), neu hg. v. E. WOLF, München [4]1969.

[5] Vgl. etwa R. BULTMANN, Glauben und Verstehen, Bd. I, Tübingen [6]1966, S. 85ff.; 245ff.; DERS., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdr. der 1941 erschienenen Ausgabe, hg. v. E. JÜNGEL, München 1985. Zur Logik des Bultmannschen Denkens vgl. v. VF., Glauben und Lehre im modernen Protestantismus, Studien zum Verhältnis von theologischer Bestimmtheit und religiösem Vollzug bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996, S. 113–202, bes. S. 149ff.

[6] Hinter dieser Antinomik, die Bultmann nicht ohne Verschiebungen in M. Heideggers Existentialanalytik expliziert sieht, steht ebenso sehr eine lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium in existenzieller Zuspitzung (vgl. a.a.O., S. 166ff.). Neue Gehalte sind aus der kerygmatischen Anrede, in die die Christologie umgeschmolzen wird, denn auch nicht zu gewinnen.

[7] Daß der Vorgang der Selbstthematisierung von menschlicher Subjektivität zugleich auch den Gottesgedanken und damit eine Voraussetzung der Christologie betrifft, zeigt der klassische Aufsatz von R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. I, S. 26ff.

Vor diesem Hintergrund hat Falk Wagner als Thema der Christologie die *Konstitution menschlicher Subjektivität* identifiziert.[8] Dabei wurde das in der philosophischen Diskussion der Moderne exponierte Problem der Zirkelhaftigkeit der Konstitution von Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt für die Interpretation christologisch-soteriologischer Grundfragen an der Folie von Problemen des Verständnisses von Subjektivität. In diesem Stichwort bündeln sich Bedingungen menschlicher Lebenspraxis in den Formen von Selbstbestimmung und Sittlichkeit. Die Zirkelhaftigkeit von Selbstbewußtsein, aber auch die Abkünftigkeit des in Selbstbestimmung immer schon beanspruchten Selbst verweisen auf *Endlichkeitsmomente* des in seinem Wissen und Tun selbstbezüglichen Bewußtseins. Damit rückt der gleichsam *schöpfungstheologische* Sachverhalt der Konstitution menschlicher Subjektivität, die in ihrer *unbedingten Selbsttätigkeit* zugleich *endlich* ist, ins Zentrum der Christologie. Subkutan gibt es auch Bezüge zu dem in der Leben-Jesu-Forschung mitverhandelten Problem der *moralischen Person* und ihrer religiös konstituierten *Selbsttätigkeit*. Sie werden von Wagner ob ihrer inneren Un-Bedingtheit allerdings nicht am Orte des historischen Jesus verhandelt, sondern in den Bereich des Gottesgedankens und seines vornehmsten Prädikats, der aseitarischen Freiheit, verschoben. Sub specie Dei vermittelt die Christologie die *Unbedingtheit ab-soluter, darum göttlicher Spontaneität* mit den *Bedingungen menschlicher Endlichkeit*. Darin zeigt sie ein inneres Gefälle zu sittlichen Sozialverhältnissen. Sie werden zum Ort des Unendlichen im Endlichen. Die unabschließbare Wechselseitigkeit von intersubjektiv vermittelter Selbstbestimmung als Anerkennung ist, so der frühe Wagner, das Ziel der Selbstoffenbarung Gottes in seiner Menschwerdung durch die Produktion der Jesus-Christus-Einheit der Gemeinde.[9] Gottes Menschwerdung vollendet sich über die Pneumatologie in *selbstbestimmter Sittlichkeit*, und diese steht gleichsam für eine *soteriologische Teilhabe am Absoluten*. Die christliche Gemeinde ist in solche Sittlichkeit performativ einbezogen. Sie ist keineswegs auf die Gemeinde in engerem Sinne beschränkt, sondern wird durch diese der weiteren geschichtlichen Welt übermittelt. Christologie wird so zur Theorie des geschichtlichen Christentums. Damit tritt an die Stelle der historischen Problemdimension der Christologie in der Person Jesu eine geschichtsphilosophische Sozialtheorie. Ihre eigentliche Pointe findet sie in praktischer Diagnostik der Gegenwart. An historischen Fragen zur Gestalt Jesu und an religionsgeschichtlichen Debatten um die Anfänge des Christentums hat Wagner letztlich kein Interesse gehabt. Der Anfang des Christentums wur-

[8] Vgl. F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins (= Christologie), in: DERS., Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989, S. 309–342.

[9] Vgl. exemplarisch F. WAGNER, Christologie.

de für ihn, insbesondere in seiner Spätphase, vielmehr als grundsätzliche ‚Revolutionierung' des Gottesgedankens bedeutsam – unter Betonung der Kritik und Negation des überkommenen Gottesverständnisses.[10] Der Tod Jesu am Kreuz wird dazu in lutherisch-hegelscher Perspektive konsequent als Tod Gottes interpretiert, in dem der gleichsam falsche Gott weltüberhobener Allmacht stirbt, um als Geist in das Leben der Christen und ihres Weltumgangs einzugehen und dessen innere Sollensdimension darzustellen. Damit wird das *Sündenthema* in die *Theo-Logie* überwiesen, und die *Soteriologie* konzentriert sich im *Tod Gottes*. Die Christologie umfaßt mithin den Widerstreit eines Macht-Gottes, der gleichsam als größter Sünder am Kreuz des Menschgewordenen stirbt, mit einem im Paradigma intersubjektiver Sittlichkeit gedachten Gott, der prädikativ die ‚Absolutheit' des Geistes von wechselseitigen Anerkennungsprozessen des christlichen Lebens darstellt. Deren innere Unendlichkeit wird gleichsam zum Ort des Heils, das der Tod des falschen Gottes vermittelt hat. Darum ist die Christologie in den Spuren Wagners immer sogleich als Pneumatologie zu lesen.

Diese weiträumigen Umbesetzungen seien nunmehr genauer betrachtet, bevor schließlich die Wagnersche Konzeption im Lichte einiger religionsgeschichtlicher Fragen zu taxieren ist.

2. Christologie zwischen Subjektivität und Sittlichkeit: Zum Konzept Falk Wagners

Wagners weitreichender Umbau tradierter christologischer Lehrbegriffe vollzog sich in Distanz zu solch liberalen Modernisierungsbemühungen, die das Ideal christlich-moralischer Personalität mit Bildern des in Geschichtskategorien verstandenen Jesus von Nazareth zu beschreiben suchten. Trotz aller Sympathie mit der in der Aufklärung anhebenden ‚Umformung' des Christentums[11] erblickte Wagner hierin nur die Suche nach einem „Mittel zur (…) Selbstbestätigung" des Gegenwartsbewußtseins in

[10] Vgl. exemplarisch F. WAGNER, Metamorphosen des modernen Protestantismus (= Metamorphosen), Tübingen 1999, S. 149ff.

[11] Vgl. nur F. WAGNER, Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen Protestantismus weiter?, in: ZNThG 2 (1995), S. 225–254; DERS., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, S. 47ff. 68ff.; DERS., Umformungskrise des Protestantismus in der modernen Gesellschaft, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 1 (1996), S. 157–182.

seinem Weltverhältnis.[12] Auf dessen Partikularität sollte das Thema des Christentums nicht festgelegt werden. Daher konnte die antihistorische Wendung in der Theologie, insbesondere in Bultmannscher Fassung, als Wiedergewinn der allgemeinen Frage nach der Konstitution der ‚Alles bestimmenden Wirklichkeit' verstanden werden. Der Pannenberg-Schüler Wagner griff die Bultmannsche Formel für den Gottesgedanken in subjektivitätsmetaphysischen Wendungen auf – um sie seinerseits unter Negation einer unmittelbaren Selbstmächtigkeit mit dem neuzeitlichen Paradigma der *Freiheit als Selbstbestimmung* zu verbinden.[13] Dabei standen die Denkmittel der deutschen philosophischen Klassik, v.a. der Philosophie Hegels, Modell. Das Ende der historischen Bemühungen um die Person Jesus dürfte Wagner vermutlich auch als Bestätigung der bereits von Hegel formulierten Einsicht gelesen haben, daß eine Verbindung von Jesus und Kantischer Moralität prekär ausfällt, da sowohl deren Fundament in der Autonomie wie auch Jesu religiöse Eigenarten beschnitten werden. Diese Einsicht von Hegel implizierte auch eine grundlegende Kritik an seinen eigenen früheren Bemühungen um ein rationalistisches Leben Jesu.[14]

Wagner rückt die Subjektivitätsproblematik ins Zentrum der Christologie. In ihr verschränken sich das eher erkenntnistheoretische, auf das Wissen-Können bezogene Problem des Selbstbewußtseins sowie die mit der praktischen Dimension des Lebens verbundene Thematik der Selbstbestimmung von Subjektivität mit einer Konzeption von sittlicher Intersubjektivität. Die christologischen Vorstellungen seien indirekte Darstellungen dieses Problemzusammenhangs. Im Fokus steht dabei zunächst das Dilemma der Selbstvoraussetzung von Selbstbewußtsein. Es besteht in aller Kürze darin, daß das ‚Selbst' dieses Bewußtseins in allen theoretischen Gehalten und praktischen Vollzügen immer schon beansprucht ist – sollen es doch eben *seine* sein –, obwohl es als eigene Reflexivität immer nur in seinen *Akten* besteht. Es kann *für es selber* niemals zur gegenständlichen *Gegebenheit* werden, da es anderenfalls *als Selbst* seinem Fürsich-

[12] F. WAGNER, Systematisch-theologische Erwägungen zur neuen Frage nach dem historischen Jesus (= Historischer Jesus), in: DERS., Was ist Theologie, S. 289–308, hier S. 291.

[13] Vgl. F. WAGNER, Historischer Jesus, S. 293; DERS., Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik-Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in: NZSTh 27 (1985), S. 25–41, bes. S. 34f. – Vgl. R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?, S. 26–37 u.ö.; W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1977, bes. S. 304ff.; DERS., Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, S. 175 u.ö.

[14] Vgl. G.W.F. HEGEL, Das Leben Jesu (1795), in: DERS., Gesammelte Werke Bd. 1: Frühe Schriften, hg. v. F. NICOLIN/G. SCHÜLER, Hamburg 1989, S. 205–278; DERS., Die Positivität der christlichen Religion, in: Theorie-Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1969–71, S. 104–190.

sein zuvorkommen müßte – womit das Fürsichsein ein *anderes* als das Selbst wäre. Das Selbst des Bewußtseins muß *sich* in seiner Tätigkeit mithin immer schon *voraussetzen* – oder in seiner Aktivität paradoxerweise als passiv gegeben hinnehmen. Mit Selbstbewußtsein und dem Selbst von bestimmter Subjektivität ist daher ein Moment von *opaker Fremdheit* verbunden. Dieses Selbstvoraussetzungsdilemma repräsentiert das *Problem der Endlichkeit* in der subjektivitätstheoretischen Terminologie der klassischen Moderne. Hieran bricht sich nicht nur alles theoretische Wissen, sondern auch alles praktische Tun des Menschen. Daher sind nicht nur die Bedingungen des Wissen-Könnens des Bewußtseins, sondern auch die des Handelns aus dem Selbst problematisch. Neben den kognitiven Gehalten des Bewußtseins in der Entzweiung von Wahrheit und Gewißheit betreffen die inneren Zwiespälte des Selbstbewußtseins die Selbstbestimmung des Menschen als Grundmodus moralischer Praxis – jedenfalls auf dem für die Moderne maßgeblichen Boden der Autonomie. Hier machen sich die Zwiespälte darin geltend, daß Selbstbestimmung in unmittelbare Selbstbehauptung und mithin Herrschaft und Gewalt abgleiten kann, insofern das in seiner Selbstvoraussetzung verfangene Bewußtsein sich dadurch bestimmt, daß es das, was es nicht ist, negiert. Dann scheint die Negation seines Anderen die Unfaßbarkeit des eigenen Selbst zu kompensieren. In solchen Figuren der ‚unmittelbaren Selbstbestimmung' holt Wagner das Sündenthema auf subjektivitätstheoretischem Boden ein. Freiheit als Vermögen spontaner Selbsttätigkeit verkehrt sich in Akte simpler Selbstdurchsetzung – mit entsprechendem Widerstand und Kampf als Komplement. Demgegenüber beschreibt Wagner als erfüllte Struktur der Freiheit eine vermittels des Anderen vollzogene Selbstbestimmung. Hierin wird das Moment opaker und fremder Andersheit im Selbstverhältnis von Subjektivität nicht über Negationen des anderen Anderen zur Wahrung des Scheins von *Selbst*bestimmung stillgestellt, sondern über die Anerkennung des Andersseins des Anderen, demgegenüber das Selbst in seiner Andersheit *als* dieses – und nicht auch jenes – Selbst gefaßt wird, in intersubjektive Sozialverhältnisse aufgehoben und integriert. Natürlich verlangt dieses über die Differenz des Andersseins und seine Anerkennung aufgebaute Sozialverhältnis von Subjektivität symmetrische Wechselseitigkeit. Für diese komplexe prozeßlogische Struktur steht bei Wagner formelhaft wechselseitige ‚Selbstexplikation im Anderen'.[15]

Das Selbstvoraussetzungsdilemma von je besonderer Subjektivität wird also in allgemeine oder intersubjektive Sozialität überführt, welche ihrerseits über das Besondere und Einzelne vermittelt und in deren Wechselvollzügen präsent ist. Die Andersheit des dem Selbst eigenen inneren

[15] Diese Formel durchzieht wie die der ‚vermittelten Selbstbestimmung' das gesamte Oeuvre Wagners.

Fremden und Anderen wird über die sprachlich-kommunikative Anerkennung des äußeren Anderen bearbeitet. Damit ist der Gedanke verbunden, daß die *Wirklichkeit insgesamt subjektförmig* verfaßt ist.[16] Das gilt zumindest für die Sozialwelt und die in ihrer Perspektive bearbeitete Gegenstandswelt.[17] Als Grund einer solchen Subjektförmigkeit der Wirklichkeit fungiert der *Gottesgedanke*, sofern Gott *aus sich* heraus angesichts des auch in Gott anzutreffenden Konstitutionsproblems von Subjektivität ein *Anderes* als er selbst gründet, das er allerdings zugleich in dessen *Alterität anerkennt*. Ebendies beinhalte die Christologie. Hierin werde die Struktur des Selbstbewußtseins auf ‚exemplarische' – man könnte auch assoziieren: urbildliche – Weise vermittelt, insofern sich sowohl die Tätigkeit des Selbst als auch deren differente Bezugsgröße im Verhältnis von Gott und Christus im Geist der Gemeinde darstellen. Ist „die in ihrem Tun freie Subjektivität (…) Grund und Quelle aller Weltwirklichkeit", so gilt es diese „freie Subjektivität so an sich selbst zu erfassen, daß sie als manifeste Einheit von Tun und Tat, von Allgemeinheit und Besonderheit (…) in der Struktur des Geistes, der Pneumatologie, entfaltet wird."[18]

Dabei spielt der historische Jesus nur eine marginale Rolle. Wagner bezog sich zwar mehrfach auf die Debatten um den historischen Jesus, die in der Bultmann-Schule unter dem Titel der ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus' geführt wurden. Darin sei es um die Korrektur einer möglichen Mißinterpretation der Christologie in den Relationen von Kerygma und Glaube gegangen. Denn wenn Jesus und seine Verkündigung nur in der Form des nachösterlich Verkündigten thematisch werden und dieser Christus des Kerygmas nur die ‚Entscheidung' für sein neues, glaubendes Selbstverständnisses evoziert, dann könnte nach Wagner in religionskritischer Umkehrung geschlossen werden, daß der kerygmatische Christus faktisch ein Produkt des Glaubens ist. Demgegenüber habe der Versuch, mittels des Kriteriums der doppelten Differenz von Jesu Verkündigung und Lebensgeschick zum zeitgenössischen Judentum und zur christlichen Urgemeinde einen Kernbestand seiner Verkündigung zu identifizieren,[19] darauf abgezielt, die Genese des Kerygmas in der Verkündigung Jesu statt im Gemeindeglauben zu verankern. Mit dieser ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus' sollte daher nach Wagner gezeigt werden, „daß Jesus sich

[16] Dies gilt gerade auch dann, wenn eine systemtheoretische Perspektive von einzelmenschlicher Subjektivität abstrahiert. Vgl. F. WAGNER, Systemtheorie und Subjektivität. Ein Beitrag zur interdisziplinären theologischen Forschung, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie Bd. X (1976), S. 151–179.

[17] Vgl. F. WAGNER, Sozialethik als Theorie des Geistes, in: Was ist Theologie?, S. 373–393, hier S. 383f.

[18] F. WAGNER, Historischer Jesus, S. 307.

[19] Vgl. E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ^{6}1970, S. 187–214, hier S. 205.

selbst als Christus des Glaubens erzeugt und produziert" habe.[20] Dieser Absicht stimmt Wagner ganz zu. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als hätte Jesus direkt durch seine Botschaft oder sein Leben den Christus des Glaubens hervorgebracht. Dem steht schon sein Tod als Ende seines Wirkens im Wege – so sehr das Kreuz in der Konsequenz seines Weges liegt. Zudem hat er sich, soweit erkennbar, selbst nicht als Christus verstanden – so sehr Wagner in ihm die „Nähe Gottes" in besonderer Weise verkündigt sieht.[21] Wenn nun Jesus *sich selbst* als Christus ‚erzeugt' haben soll, läßt sich dies nur unter Einschluß der *Tätigkeit der Gemeinde* denken. Der Tod Jesu ist dabei das vermittelnde Glied. Denn mit dem Ende Jesu geht der Verkündiger in seine Verkündigung so ein und ‚entäußert' sich ganz an diese, daß er in der von der Gemeinde erinnerten Verkündigung präsent werden kann – gerade trotz des menschlichen Scheiterns des Verkündigers. Offen lassend, nach welcher *historisch* rekonstruierbaren Logik eine solche Erinnerung wahrscheinlich erscheint, impliziert für Wagner der Tod Jesu den Übergang zur „Produktion" der Gemeinde, für die „die „Entäußerung Jesu an das von ihm Verkündigte (…) so gesetzt [wird], daß Jesus als Christus der Verkündigte ist".[22] Genau dies besage die *Auferstehungsvorstellung* der Gemeinde, wenn auch im falschen, daher negationspflichtigen Medium des Sinnlichen. Diese Negation werde mit dem Übergang zur Gemeinde gesetzt – und mit einem überraschenden Medienwechsel verbunden. Mit der Auferstehungsvorstellung, die kategorial den „Übergang Jesu zur Jesus-Christus-Einheit der Christologie" vermittelt, gehe der „Übergang von der Historie zur Vernunft" einher.[23]

In der Tat geraten die Historie und ihre mögliche Logik aus Wagners Blick. Die Vernunft hingegen kommt ins Spiel, insofern der durch den Tod Jesu vermittelte Übergang zur Gemeinde deren Allgemeinheit mit der Besonderheit Jesu zusammenschließt. Dieser Vorgang wird von Wagner zugleich als exemplarischer Fall einer Strukturlogik gedeutet, nach der Besonderheit und Allgemeinheit einander an der Stelle des anderen explizieren. Der Übergang von Christologie zu Pneumatologie wird zum Sprungbrett in die Gedankenwelt von Hegels Begriffslogik. Sie steht denn auch hinter Wagners Formeln wie „Selbstexplikation an der Stelle des anderen" oder „Entwicklungsfähigkeit" als „Selbstdarstellung im Nicht-Identischen und Fremden".[24] Allerdings beansprucht der Hegel-Exeget Wagner, daß die christologisch skizzierte „Produktion der Gemeinde", mit der die „Selbstproduktion von Jesus als Christus" zusammengeschlossen ist, kein

[20] F. WAGNER, Christologie, S. 321.
[21] A.a.O., S. 323.
[22] Ebd.
[23] Ebd.
[24] A.a.O., S. 317.

arbiträres Thema bearbeitet.[25] Die „Selbstproduktion von Selbstbewußtsein“ steht denn auch im Fokus einer an Hegel und Wolfgang Cramer angelehnten spekulativen Theorie des Absoluten, in der Wagner die subjektivitätslogische Konstitution von sozialer Wirklichkeit deutet.[26] Die in Pneumatologie überführte Christologie wird mithin im Horizont der Gottesthematik interpretiert, und diese steht als gleichsam ‚Alles bestimmende Wirklichkeit‘ für deren subjektlogische Verfassung.

Der Gottesgedanke wird in Wagners Christologie über den Tod Jesu und den über die Vorstellung der Auferstehung vermittelten Übergang in die Gemeinde eingeführt. Ebenso wichtig ist die mit dem Ende des Lebens Jesu korrespondierende Grenzbestimmung seiner Herkunft. Parallel zur entmythologisierten Auferstehungsvorstellung als sinnlich dargestellte Negation des Sinnlichen greift Wagner auf das Dogma der *Menschwerdung Gottes* zurück. Es beinhalte, daß sich die absolute Subjektivität Gottes, die für unableitbare Spontaneität als „Freiheit (…) aus Freiheit“ steht,[27] *von sich aus* auch am Orte des *Anderen ihrer selbst* darstellt. Die damit anerkannte Differenz eines Gott gegenüber Anderen *aus* Gott selbst, mit dem zugleich Gott *als* Gott gefaßt werden kann, unterscheide die wahre göttliche Subjektivität von gleichsam ‚sündhafter‘ Selbstdurchsetzung. Dies eröffne den Vollzug von Subjektivität im Wechselverhältnis von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein, deren innere, *performative Unendlichkeit* an die Stelle des alten soteriologischen Motivs der Teilhabe an Gott in Unsterblichkeit tritt. Wenngleich dieser Gedankenkomplex die Logik des kirchlichen Dogmas sprengt, kann der frühe Wagner auf den

[25] A.a.O., S. 326.

[26] Wagner hat dies in detaillierten Studien zu Hegels Logik ausgeführt, die er, insbesondere in seiner frühen Phase, im Gefälle der denkontologisch interpretierten Konzeption seines Lehrers Wolfgang Cramer gelesen hat. Vgl. nur F. WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, bes. S. 570ff.; DERS., Religionsphilosophie und Theorie des Absoluten, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion, Frankfurt a. M. 1996, S. 35–55; DERS., Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S. 57–88; DERS., Kritik und Neukonstitution des kosmologischen und ontologischen Gottesbeweises in der Philosophie Hegels, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S. 89–125; DERS., Absolute Notwendigkeit. Ein Beitrag zur Art der Aufhebung der kritizistischen Bestreitung des kosmo-ontotheologischen Arguments, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S.127–155; DERS., Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke, in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S. 181–218; vgl. zu Wagners Interpretation v. VF., Philosophische Theologie als Metaphysik der Endlichkeit. Variationen einiger Grundmotive Falk Wagners, in: Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik. Perspektiven philosophischer Theologie, hg. v. CH. DANZ/J. DIERKEN/M. MURRMANN-KAHL, Beiträge zur rationalen Theologie 15, Frankfurt a. M. 2004, S. 81–103, bes. S. 88ff.

[27] F. WAGNER, Theologie, S. 312.

Trinitätsgedanken zurückgreifen, um das Aufgeschlossensein Gottes für das Andere bereits dessen Immanenz zu vindizieren.[28] Hierin sei das Verhältnis von Selbst- und Anderssein am Orte Gottes generiert; Schöpfungstheologie und Anthropologie realisierten dann diese Strukturlogik von Selbst- und Anderssein am Orte des Gott gegenüber Anderen, und zwar auf eigentätig-selbständige Weise. Wie im Blick auf das kirchliche Dogma kann diese Gedankenfigur die Rückfrage veranlassen, ob hiermit nicht lediglich die Probleme von Selbstvoraussetzung und Anderssein verdoppelt und verschoben werden, freilich unter spiegelbildlicher Umkehrung der Positionen. Auch darum hat der späte Wagner von der trinitarisch-christologischen Konstitution der Logik der ‚Selbstexplikation im Anderssein' abgelassen, um stattdessen den *Tod Gottes* als Konstitutionsort eines ‚*revolutionierten*' *Gottesverständnisses* zu interpretieren. Es wird in der der Strukturformel einer ‚vermittelten Selbstbestimmung' konzentriert, deren Gehalt freilich an den der alten Formeln anschließt.[29]

Wenn Wagners frühe Christologie über den Umweg der ‚Neuen Frage nach dem historischen Jesus' auf Gehalte des christologischen und trinitarischen Dogmas ausgegriffen hat, ging es im Medium verschlüsselter Darstellungen von Selbstbewußtsein und Subjektivität um Ähnliches, wenn auch mit steilerem Anspruch. Die Endlichkeit von Selbstbewußtsein soll angesichts seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit, kraft deren es als subjektförmige Bestimmtheit der Wirklichkeit zum Schlüssel allen Weltzugangs wird, dadurch in die Unendlichkeit aufgehoben werden, daß diese sich durch Selbstunterscheidung an endlicher Stelle setzt und somit im Anderen entspricht. In diese Gedankenreihe konnte Wagner sogar die altprotestantische christologische Lehrbildung einstellen. Die Zwei-Naturen-Lehre wird als göttliches und menschliches, als allgemeines und besonderes Selbstbewußtseins durch die Lehrstücke von den beiden Ständen und den drei Ämtern hindurch konjugiert; das Ziel ist dabei die in der Idiomenkommunikation verschlüsselte Selbstmitteilung des sich im Anderen durchsichtigen Selbstbewußtseins. Insofern die „Aporie des endlichen Selbstbewußtseins" selbst sub specie Dei als Moment in der Christologie auftritt, aber in der als Urbild von kommunikativer „Intersubjektivität" gelesenen Figur der *communicatio idiomatum* eingeholt und in ein Wechselverhältnis der Anerkennung eingestellt wird,[30] resultiert das ‚System der Christologie' in einem komplexen, in sich vermittelten Strukturbegriff von Subjektivität. Als gleichsam soteriologische Pointe erlaubt es, die aktuel-

[28] Vgl. F. WAGNER, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und ‚Wissenschaft der Logik' am Beispiel der Trinitätslehre, in: Was ist Theologie?, S. 256–285.

[29] Vgl. F. WAGNER, Metamorphosen, S. 159ff.

[30] F. WAGNER, Christologie, S. 340.

len Lebensvollzüge endlicher Subjektivität auf eine absolute, sich in sich in das Wechselverhältnis mit dem Endlichen hinein differenzierende Subjektivität hin transparent zu machen. Man könnte versucht sein, dies als eine gleichsam intellektuelle Einsicht in die Wechselteilhabe des Göttlichen und Menschlichen zu beschreiben, deren Praxis in kommunikativen Prozessen intersubjektiver Anerkennung besteht.[31] Die christologische Fassung des Gottesgedankens repräsentiert einen idealen *Normbegriff*, der auf Realisierung als Geist intersubjektiver Anerkennung drängt.

Sosehr der christologische Strukturbegriff von Subjektivität gerade auf ihren Vollzug abstellt, so sehr ist auch dieser zunächst nur ein *Begriff* des Vollzugs. Dieses Problem hat den späten Wagner dazu veranlaßt, die Gehalte von Theologie und Christologie ganz in sittlichen Anerkennungs*vollzügen* aufzusuchen. Dabei komme es zu einer „definitiven Enttheologisierung" – die allerdings in der Sache an Grundlinien anschließt, die der frühe Wagner „die Wirklichkeit Gottes als Geist" nennen konnte.[32] Dabei wird der nur im spekulativen Begriff faßbare trinitätstheologische Möglichkeitsgrund der Christologie zurückgestellt. Sein vormals nur im reinen Denkvollzug ‚realer' Gehalt, der Aufschluß von Selbstbestimmung für Anderssein oder auch Subjektivität als korrelative Einheit von Spontaneität und Differenz, wird in die christologische Realisierung Gottes überführt. Sie erfolgt über die *Negation von Gott* als bloßem – und damit *falschem – Gott im Kreuz*. In diesem Motiv verbindet sich Hegels Wort vom ‚spekulativen Karfreitag' als Formel für die intellektuelle und kulturelle Erfahrung der Moderne mit der von Hegel in der Wirkungsgeschichte lutherischer Theologie verorteten Denkfigur, daß im Kreuz das abstrakte, von der Subjektivität des ‚Für mich' getrennte göttliche Wesen stirbt und damit die Aneignung durch die je einzelne und ebenso allgemeine Subjektivität eröffnet. Durch diese ihn selbst treffende Negation verschwindet Gott als Gott und geht ganz in sittliche Lebensvollzüge ein. Der mit Menschwerdung und Tod Gottes verbundene logische Anfang der christlichen Religion besteht für Wagner daher in einer „Revolutionierung des Gottesgedankens".[33] Sie überführe die göttliche Transzendenz gänzlich in „Vollzüge

[31] Deren christologische Entfaltung steht für ein implizites Sollensmoment der Subjektivitäts- und Anerkennungsstruktur gegenüber einer nur defizitären empirischen Realität; es entfaltet eine Dimension von Normativität über deren Kritik und Korrektur.

[32] F. WAGNER, Metamorphosen, S. 165; DERS., Wirklichkeit Gottes als Geist, S. 343.

[33] F. WAGNER, Metamorphosen, S. 149; vgl. auch DERS., Wirklichkeit Gottes als Geist, S. 347f.; DERS., Christentum und Moderne, in: Religion und Gottesgedanke, S. 247–268; hier S. 264ff.; DERS., Religion der Moderne. Moderne der Religion, in: Religion als Thema der Theologie, hg. v. W. GRÄB, Gütersloh 1999, S. 12–44, hier S. 32ff.; DERS., Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer, in: Zur Theorie des Opfers, hg. v. R. SCHENK, Stuttgart 1995, S. 251–278; DERS., Gott. Der Schöpfer der Welt? Eine philosophisch-theologische Grund-

weltimmanenten Transzendierens"; sie werden konsequent auf „Verhältnisweisen der Freiheit" hin interpretiert. Hierfür steht formelhaft eine reflexive Anerkennung, deren Kriterium „kopräsente Korrespondenz von selbständigem Selbstsein und selbständigem Anderssein" ist.[34] Mit solch *symmetrischer Kopräsenz* wird der Vollzugszusammenhang von Subjektivität als Wirklichkeit – gemäß der geltungsgleichen[35] inneren Differenz des Andersseins – als Intersubjektivität in *mehrere selbständige Aktzentren* aufgespalten. Von hier aus gewinnt Wagner Zugänge zur *Pluralität von Individuen im sozialen Leben*, die zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und insbesondere mit religionssoziologischen Kategorien expliziert wird.[36] Theologie wird damit zur Beschreibung von der Religiosität der Individuen in ihrer Vieldeutigkeit.

Den Leitfaden zur Wahrnehmung der Verschiedenheit von Aktzentren bildet die Einsicht in die *Differenz* des *Begriffs* des Vollzugs des Absoluten und dessen Selbst*vollzug*. Danach kommt das Absolute nur in äußerer Fremdbeschreibung in Betracht. Sie tritt beim späten Wagner gegenüber der trinitarisch-internen Selbstdifferenzierung des Absoluten in den Vordergrund. Die äußere Reflexion von Selbst- und Fremdauslegung wird sodann von Wagner im Lichte des theologischen „Uraxiom[s]" interpretiert, nach dem das Grundverhältnis von Gott und Mensch in *asymmetrischen Relationen* von göttlicher Macht und menschlicher Abhängigkeit bestehe.[37] Eine solche Logik asymmetrischer Verhältnisse ist das Thema von Hegels Wesenslogik. Sie zeigt, daß auch asymmetrische Relationen eine innere Tendenz zur Umkehr und zum Ausgleich implizieren, insofern die einseitige Macht einer von ihr unterschiedenen Instanz bedarf, an der sie durch ihre Negation ihre Macht manifestieren kann. Damit gerät freilich die ein-

besinnung, in: DERS., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, S. 89–113; hier S. 106ff.

[34] F. WAGNER, Metamorphosen, S. 164–166.

[35] Mit diesem Ausdruck sei die Wagnersche Formel von ‚gleich-gültig Selbständigen' umschrieben. Dem intendierten Gehalt nach könnte auch von einer Gleichursprünglichkeit von Selbstvollzug und Anderssein gesprochen werden. Wagner hat gegen diese Formel allerdings stets eingewandt, daß die Ordnung der gleich Ursprünglichen ursprünglicher sei als diese in ihrer gleichen Ursprünglichkeit.

[36] Freilich ist diese v.a. an der Religionssoziologie von N. Luhmann gewonnene Kategorialität kaum empirischer Art – so sehr Wagner dies in der zur Selbstbeschreibung seines Denkweges geprägten Formel von der ‚historisch-empirischen Wende' auch suggerieren mag.

[37] F. WAGNER, Metamorphosen, S. 153. Dies wird auch als eine „Selbstbestimmung Gottes" beschrieben, „die höher ist als alle Moral" – weshalb dieser „Gott selber zum Prototyp des Bösen und der Sünde" wird. F. WAGNER, Verantwortung des Bösen. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Subjekt des Bösen, in: Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, hg. v. A. SCHULLER/W.V. RAHDEN, Berlin 1993, S. 134–148; hier S. 138f.

seitige Macht ihrerseits in den Strudel der Negation. In dieser Logik liest Wagner die alttestamentliche Religionsgeschichte gleichsam als Belegmaterial. Danach braucht die göttliche Macht die Nichtigkeit menschlicher Abhängigkeit als deren Manifestationsinstanz. Damit erweist sich die Ohnmacht des Menschen subkutan als Gegen-Macht gegen Gottes Macht. Dies ist der Anfang einer Entwicklung zum beiderseitigen Patt-Verhältnis. Es stehe hinter der christologischen Symbolik von der Menschwerdung Gottes und dem Tod Jesu, der zugleich der Tod Gottes ist. Gleichsam in Umkehrung der Logik vom gottmenschlichen Opfer zur Satisfaktion Gottes für die Sünde des Menschen wird das Kreuz Christi von Wagner als Tod der einseitigen Macht Gottes interpretiert, mit dem zugleich die Kampflogik von Macht und Gegenmacht ihre Negation findet. Die *theologia crucis* buchstabiert den Tod des – unwahren, gleichsam das Urbild der Sünde darstellenden – Macht-Gottes; systematisch impliziert sie zudem den Tod der gottähnlichen – ebenso unwahren – Gegenmacht des Menschen. Beider Negation im Tod des Mensch gewordenen Gottes überführt die gleichsam falsche Ordnung der Sünde von Macht- und Gegenmachtverstrickungen in die gleichsam wahrhaft göttliche *Ordnung symmetrischer Anerkennung*. Ihr tatsächlicher Boden ist nicht die innere Welt der Vorstellungen, sondern die soziale und kulturelle Welt.

Der Gedanke der Negation menschlicher Gegenmachtverstrickung wird von Wagner allerdings abgeblendet. Zwar fuße die neue Ordnung auf der Einsicht des Scheiterns des Gottes der alten. Doch Wagner kann den mit dem Tod Gottes verbundenen „Macht- und Subjektwechsel“ so beschreiben, daß die einzig verbleibende „Eigenmacht“ des Menschen die Macht Gottes „ersetzt“.[38] Wenn dies keine bloße Fortschreibung der Logik von Macht und Gegenmacht auf anderer, nämlich welthafter Bühne sein, sondern in die sittliche Anerkennungs-Logik der Kopräsenz selbständigen Selbst- und Andersseins einmünden soll, dann müßte der christologisch gedachte Tod Gottes ebenso die Negation der falschen Struktur des menschlichen Gegenspielers symbolisch umfassen. Wagners späte Christologie erscheint gleichsam als Ort des Kampfes von Gott und Gegengott, von Macht und Gegenmacht. Ihre soteriologische Pointe müßte daher als Konstitution der wahren *Ordnung* wechselseitiger Anerkennung beschrieben werden. Um ihrer willen muß der Tod des Einseitigen symbolisch auf beiden Seiten verortet werden. Anderenfalls bleibt die Umkehrung des Machtbewußtseins des Menschen zugunsten des anerkannten Anerkennungsverhältnisses bloßer Appell. Hegel hat dieses zur *theologia crucis* komplementäre Motiv übrigens angedeutet: nämlich als Internalisierung des Todes Jesu durch den Glauben der Gemeinde, der seine Subjekte auf „das innere Selbstbewußtsein“ zurückdrängt und für sie den „Tod alles

[38] F. WAGNER, Metamorphosen, S. 163.

Weltlichen, Unmittelbaren“ ist – einschließlich unmittelbarer Selbstmächtigkeit.[39] Ohne das – cum grano salis: paulinische – Motiv eines inneren Mitsterbens des gleichsam in die Sünde der Macht verstrickten Menschen ist der Übergang in die Verhältnisweise der Freiheit als Erfüllung des Selbstseins in der Pluralität intersubjektiver Freiheit und Anerkennung kaum denkbar. Eben hierin vollendet sich die Logik des christologischen Todes Gottes auf dem Boden der Pneumatologie.

Dieses Motiv hat der späte Wagner in seinen religionssoziologisch gefärbten Überlegungen zur Religion der Moderne nur noch andeuten können.[40] In ihr gehe es um die Reflexion innerer Transzendenzen der Individuen. Allerdings rückt Wagner nicht deren symbolische Logik in den Mittelpunkt, sondern beschreibt wiederholt die logische Struktur von Freiheit gemäß dem an Hegels Begriffslogik gewonnenen Modell der wechselseitigen Anerkennung. Es steht hinter vielfach variierten Formeln wie ‚vermittelte Selbstbestimmung‘ oder ‚symmetrische Kopräsenz von Selbst- und Anderssein‘. Sie stellen das kategoriale Gerüst für ein prädikativ verstandenes Absolutes dar, das als Geist die unhintergehbare *Performanz* sozialer wie individueller Freiheitsverhältnisse beinhaltet. Für die pneumatologisch verstandene Religion ist dabei die Perspektive der stets fragilen Individualität maßgeblich. Darin sieht Wagner ihre Besonderheit gegenüber anderen sozialen Systemen moderner Gesellschaften. Während Recht und Politik im Gefälle der Logik von Freiheit interpretiert und geradezu als Realisationsgestalten christlicher Gehalte verstanden werden, gilt die Ökonomie als machtvolles Reich unmittelbarer Selbstbestimmung.[41] In Aufnahme von Grundmotiven von Th.W. Adorno und anderen Vertretern der ‚Kritischen Theorie‘ gilt die kapitalistische Ökonomie gleichsam als Ort des Teufels in der aufgeklärten Moderne.[42] Wagner sah hierin nur einen ‚Pantheismus‘ des nur auf quantitative Vermehrung abstellenden Geldes, obwohl das Geld über den Mechanismus des Marktes für die Tauschbarkeit von allem mit allem steht und damit tendenziell einseitig-asymmetrische Absolutismen ebenso relativieren helfen kann. Um dies zu beschreiben, müßte freilich der Blick auf strukturelle Symmetrien um ein Sensorium für deren Vorkommen in Gestalt von Asymmetrien erweitert werden. Sosehr in die subkutane Strukturlogik des individuellen und sozialen Lebens ein Gefälle hin zu Symmetrien eingeschrieben ist, so sehr gibt es diese unter den Bedingungen des endlichen, in eine Pluralität von Subjekten aufgespaltenen

[39] G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die Vollendete Religion, hg. v. W. JAESCHKE, Hamburg 1984, S. 73.

[40] Vgl. F. WAGNER, Metamorphosen, S. 167ff., bes. S. 178. 184. 224 u.ö.

[41] In dieser Entgegensetzung wird das christologische Thema in die gedanklichen Paradigmen der Frankfurter Schultradition übersetzt.

[42] Vgl. F. WAGNER, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984.

Lebens mit je eigener Perspektivität nur unter der Form momentaner Asymmetrien, die wiederum von anderen Asymmetrien korrigiert werden.

Wagner hat die Themen von Christologie und Theologie konsequent in die Pneumatologie überführt und damit für die Beschreibung, Analyse und normative Justierung praktischer Lebensvollzüge fruchtbar gemacht. Unbeschadet der kategorialen Differenzen zwischen dem frühen und späten Wagner dominiert die Perspektive der aktuellen *Rezeption* bei der Rekonstruktion christologischer Vorstellungen. Sie stellt den Ort der empirischen Anbindung der dogmatischen Gehalte dar. Gerade vor diesem Hintergrund – und mehr noch der vom späten Wagner betonten ‚empirischen Wende' – evozieren Wagners Darlegungen jedoch auch Rückfragen. Daß eine auf Individualität abstellende Theorie kaum Interesse an der historischen Einzelheit des Jesus von Nazareth und der religionsgeschichtlichen Logik des Übergangs zum Christus der Gemeinde zeigt, erstaunt. Gleiches gilt für die Askese, die Wagner gegenüber den christologischen Potentialen zum Geltungserweis von Individualität im Gottesgedanken bzw. Gottesverhältnis an den Tag legte. Schließlich stimmt nachdenklich, daß eine Theorie, die auf die Negation in – und zunehmend auch von – Gott abstellt, wenig Sensibilität für die alttestamentlich-jüdischen Figuren zur Thematisierung von Negativität im Gottesverhältnis zeigt. – Dieser Problemkreis sei noch knapp skizziert.

3. Vom Kultus des Ethos: Eine pneumatologische Relecture der Christologie

Ernst Troeltsch hat zur Zeit der historistischen Kritik des Jesus-Bildes eindringlich geworben für ein „Bild einer (…) erhebenden und stärkenden Persönlichkeit, deren innerste Lebensrichtung es in sich aufzunehmen" und im Umgang mit der „religiös-sittlichen Aufgabe" in voller Freiheit auszugestalten gilt.[43] An der Kraft dieses Bildes, zum Mittelpunkt von Kult und Lehre zu werden, hänge die religionskulturelle Wirkungsfähigkeit des christlichen Prinzips. Denn: „Religionsphilosophische Lehrvorträge werden eine wirkliche Religion niemals bilden [oder (…)] ersetzen."[44] Der große Diagnostiker der kulturellen Konsequenzen historistischer Geltungsdestruktion greift auf ein allgemeines religionssoziologisches und kulturgeschichtliches „Gesetz" zurück, um die praktische Gültigkeit des Christentums in der „religiösen Größe und Kraft" der „wirklichen Persönlichkeit" Jesu zu betonen und die „Anbetung Gottes in Christo" angesichts

[43] E. TROELTSCH, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, S. 61–92, hier S. 87.

[44] A.a.O., S. 79.

seiner „kultischen Zentralstellung" zu legitimieren.[45] Die ‚Persönlichkeit' Jesu und deren dogmatische Auszeichnung als ‚Christus' werden also über ein religionssoziologisch beschreibbares *Kultbedürfnis* zugänglich. Dessen religionsdogmatische Parallele liegt in dem pneumatologischen Gedanken, daß ‚Christus' wie ‚Jesus' immer schon auf dem Boden des je gegenwärtigen Bewußtseins von Glauben und Gemeinde thematisch werden – in deren Horizont natürlich auch die skeptischen und kritischen Gegenbewegungen gehören. Dieses methodisch-hermeneutische Prinzip hat der frühe Wagner mit *erkenntnistheoretischen* Argumenten expliziert, während später *religionssoziologische* Argumente überwogen.[46] Allerdings zeigen die Konturen von Wagners subjektlogisch-ethischem Konzept von ‚Jesus' und ‚Christus' gegenüber Troeltschs Kultbild, daß auch beim religionssoziologisch argumentierenden Wagner die Sogwirkungen der früheren Figuren geblieben sind. Will man hingegen den Versuch machen, vom pneumatologischen Zugang aus die *religiösen* Implikationen der sittlichen Anerkennungsvollzüge zu thematisieren, so empfiehlt sich eine gegenwartsbewußte Relecture der christologischen Themen im Rahmen eines christentumssoziologischen Konzepts von Kult und religionskultureller Kommunikation.[47] Als Themen für differenzhermeneutische Zugänge zur urbildlichen Gestalt Jesu als Christus bieten sich innere Transzendenzen und Risiken von Individualität angesichts der aktuellen ‚Wiederkehr der Götter' und ihrer Kämpfe an.[48] Freilich muß im Zeitalter des historischen Bewußtseins auch eine aus der Erinnerung des kollektiven Rezipientengedächtnisses erfolgende Relecture historisch glaubwürdig sein. Dazu noch drei exemplarische Hinweise.

Zuerst verweist die Erinnerung an das Leben Jesu, in der zugleich der Übergang zu ‚Christus' geschieht, auf die *historische Kontingenz* als Be-

---

[45] A.a.O., S. 86. 79.

[46] Vgl. zur systematischen Rekonstruktion der Motive der Veränderungen von Wagners früher zu seiner späten Konzeption U. BARTH, Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. Beobachtungen zur Christentumstheorie Falk Wagners, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 167–199.

[47] Dieser Zugang ist nahe an Hegels religionsphilosophischem Konzept der Explikation religiöser Bestände mit einem Gefälle zu ‚Gemeinde, Kultus' (1821) bzw. zum ‚dritten Element' (1824/27). Wenn Hegel die kultischen Dimensionen der christlichen Religion auf ihre sittlichen Gehalte hin interpretiert, drängt sich im Kontext einer Analyse des Bewußtseins und seiner symbolischen Artikulation eine Umkehrung der Lesart förmlich auf. Wenngleich Wagner hiergegen Reserven im Interesse eines rationalisierenden Aufklärungswillens an den Tag gelegt hat, kann eine solche Umkehr ohne restaurative Rückfälle erfolgen, wenn sie sich als Bestandteil einer ‚reflexiven Modernisierung' versteht.

[48] Diese Formeln gehen auf Max Weber zurück, vgl. DERS., Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ^{7}1988, S. 582–613, hier S. 605; zur aktuellen Debatte um Götterkämpfe in der Gegenwartskultur vgl. F.W. GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

dingung von aller *Individualität*. Sie liegt quer zu simplen Kontinuitäten, seien es direkte Traditionslinien, seien es bruchlose kontextuelle Anschlüsse. Der historistische ‚Einspruch der Quellen' gegenüber Projektionen, die als Erinnerung firmieren, korrespondiert mit einer historischen *Diskontinuität* des erinnerten Individuellen in seiner Kontingenz. In diesem Sinne läßt sich das historistische, cum grano salis: antitheologische Interesse der ‚*Third Quest*' als Platzhalter für das bleibende Thema des Geschichtlichen in der christlichen Religion festhalten.[49] Auch für die theologische Pointe der Christologie erweist sich die Erinnerung an die Kontingenz der individuellen Gestalt Jesu als hilfreich – wenn sie mit der *Kontinuität* Jesu zur Religion seines Kontextes auch sein *Abweichen* markiert.[50] Wenn Jesus nur dessen simples Produkt wäre, bliebe schon *historisch* zuhöchst unplausibel, daß sich eine *Erinnerung* an Leben und Botschaft Jesu bilden konnte. Immerhin hat diese Erinnerung das empirische Scheitern des Propheten und Lehrers Jesus in seinem Tod als höchste Versiegelung der mit dem eigenen Leben geschriebenen Botschaft *um*gedeutet – mit weiter gehender Geltungsbegründung durch Einschreibung in ein singuläres und zugleich universales Gottesverhältnis. Allerdings darf das Abweichen Jesu nicht zum Abbruch der Kontinuität mit seinem jüdisch-alttestamentlichen Kontext führen. Ein *abstrakt* angewandtes *doppeltes Differenzkriterium* – gegenüber Judentum und Urgemeinde – sitzt der unhistorischen und theologisch supranaturalen *Fiktion* einer Präsenz des Göttlichen im Jenseits möglicher irdischer Kontexte auf. Demgegenüber stellt die im Zeichen der Differenz des Religiös-Individuellen im Kontext des Judentums verstandene Gestalt Jesu den Rahmen bereit, in dem die deutende Erinnerung an seinen Gottesglauben und seine Reich-Gottes-Botschaft *religiöse* Bedeutung gewinnen kann – allerdings nicht ohne das Moment der Negation. Gerade durch das *Kreuz* findet die Umdeutung des geschichtlichen Jesus zum

[49] In seinem vornehmlich historisch ausgerichteten Frageinteresse unterscheidet sich die Nachfrage nach dem historischen Jesus der ‚Third Quest' von den theologischen Erinnerungs- und Legitimierungsprogrammen der beiden vorauf gegangenen Phasen des Fragens nach dem sog. historischen Jesus. Vgl. 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.

[50] Zum Stand der historischen Forschung zu Jesus und zur diesbezüglichen theologischen Debatte vgl. J. SCHRÖTER, Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. DEMS., Berlin 2002, S. 163–212; J. FREY, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: Der historische Jesus, a.a.O., S. 243–272; G. THEISSEN, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, in: EvTh 68 (2008), S. 285–304. Eine knappe Jesus-Darstellung bietet J. SCHRÖTER, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006.

Christus des Glaubens und der Gemeinde statt, gerade durch Diskontinuität und Subjektwechsel wird das Individuelle zum Allgemeinen.

Die Relecture der christologischen Themen zeigt sodann, daß die Umdeutung des geschichtlichen Jesus mit den Denkmitteln des von ihm verkörperten Gottesverständnisses auf die Interpretation dieses Gottesverständnisses selbst zurückwirkt. Im Zentrum stehen die Entpositivierung und -politisierung der messianischen Eschatologie, die bis zum Einzelnen reichende Motivik von Buße und Umkehr und die mit ethischer Praxis verbundene Reich-Gottes-Verheißung, deren Wirklichkeit die Performanz einer gleichsam weisheitlich über ihre Imperfektibilität getrösteten ethischen Lebenswirklichkeit ist. Wenn nun Jesus zum Christus, also zur unüberholbaren Wirklichkeit des uminterpretierten Messianischen wird, dann geht dies mit Veränderungen im *Gottesverständnis* einher. In es wird der Respekt vor dem Einzelnen, die *Geltung des Individuellen* gegenüber geschichtlichen Indienstnahmen eingezeichnet – eines Individuellen freilich, das über die Negation ebenso ein Allgemeines ist und von daher zur Grenzbestimmung für Individualität im Sinne von Abweichen wird. Man mag diese Veränderung im Gottesgedanken mit Harnack als Innigkeit von Gott und Seele beschreiben oder mit Hegel die Pointe des Christentums darin sehen, daß nunmehr Individualität als positiv im göttlichen Wesen gesetzt ist.[51] Dieser Gedanke läßt sich ausziehen zum Motiv einer *in* Gott verorteten *Differenz von Gott als Allgemeinem und Einzelnem*, für deren prozessuale Entfaltung die Symbolik der Menschwerdung steht. Ihre Pointe muß im Zeitalter des historischen Bewußtseins ein Wissen um die opake Kontingenz des *begrifflich uneinholbaren Einzelnen* einschließen. Es läßt sich zugleich als Bedingung der *Hervorbringung von Neuem* in subjektiver Freiheit beschreiben. In dieser Dialektik mit dem Freiheitsthema ist deren Kontingenz eine ständige Grenze des Verstehens – und zugleich Aufforderung zu neuem Verstehen.

Schließlich, wenn die individuelle Einzelheit Jesu und das Göttlich-Allgemeine sich im Geist verschränken, muß sich der Übergang zum Glauben der Gemeinde gerade über die Veränderung des Gottesgedankens im seinem Tod nachvollziehen lassen. Wagners Motiv der ‚Revolutionierung' des Gottesgedankens ist dazu *religionsgeschichtlich* zu kontextualisieren. Denn die Verbindung von Gott und Negativität als Zentrum der *theologia crucis* kommt unter Rückgriff auf *alttestamentlich-jüdische Kategorien* zur Entfaltung. Sie transzendiert schließlich den jüdischen Kontext und bereitet einer neuen Religion den Boden, die eine *Wirklichkeit der Erlösung* akzentuiert, die in der *Ordnung des Immanenten* präsent wird. Daß der zur

[51] Vgl. A.V. HARNACK, Das Wesen des Christentums (1900), hg. v. T. RENDTORFF, Gütersloh 1999; G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Theorie-Werkausgabe 12, Frankfurt a. M. 1969–71, S. 393ff.

Überschreitung anstehende jüdische Gottesgedanke selbst schon im Zeichen von Negativität gedacht ist, wird bei Wagner jedoch zugunsten einer göttlichen Macht-Omnipotenz abgeblendet.[52] Es ist erstaunlich, daß Hegels religionsgeschichtliche Beschreibung der alttestamentlich-jüdischen Tradition kaum Resonanz bei seinem Ausleger gefunden hat. Die spannungsreiche Verbindung von Erhabenheit und Sensibilisierung für die Negativität von Schmerz und Leiden, die Hegel im jüdischen Denken beschreibt,[53] wird auf ein Zerrbild asymmetrischer Omnipotenz reduziert. Es findet sich eher in der orthodoxen christlichen Theologiegeschichte, und es wird von Wagner zu Recht als Inbegriff von Sünde und Nichtseinsollen interpretiert. Bei dieser Interpretation wird eine Dimension des *Kontrafaktischen* beansprucht. Eine entscheidende religionsgeschichtliche Quelle für die Dimension des Kontrafaktischen dürfte die Unheilstheodizee der Prophetie mit ihrer ungeheuerlichen Deutung der faktischen Mißerfolgsgeschichte Israels als göttliche Sündenstrafe sein.[54] Immer schon die Rationalität von Regelbildung, das Gesetz, beanspruchend, ermöglicht sie eine gegenvisionäre Deutung des Faktischen mit utopisch-eschatologischen Entgrenzungen. Eine ihrerseits auch kontrafaktische Interpretation des in dieser Spannung stehenden jüdischen Gottesgedankens stellt Jesu Botschaft vom Gottesreich dar. In ihm verschränken sich Kontrafaktizität und Regelhaftigkeit von Ordnung. Die Differenzen im Gottesverständnis Jesu gegenüber politisch-aktivistischen, aber auch kontemplativ-asketischen Gottesdeutungen müssen religiöse Plausibilität besessen haben. Sonst wäre eine ‚Revolutionierung' des Gottesgedankens als logischer Anfang des Christentums mit ethisch-soteriologischen Konsequenzen der Wirkungsgeschichte Jesu *historisch* niemals plausibel.

Vor diesem Hintergrund kann ein *gegenwärtiger* Versuch der Erinnerung an die Christologie aus pneumatologischer Perspektive die ebenso kontrafaktischen wie auf eine Ordnung wechselseitiger Anerkennung abstellenden Pointen in den Paradigmen *Subjektivität und Sozialität* explizieren. Sie stehen in der kulturgeschichtlichen Wirkungsgeschichte des Christentums, mögen sie auch in der Moderne erst ihre besondere begriffliche Ausfaltung gefunden haben. Und sie sind seither ebenso umstritten. Daher bedarf das mit dem Christentum verbundene Ethos von Subjektivität und Anerkennung einer Vergewisserung durch kultische Erinnerung an sein

[52] Während Wagner sie als die Essenz der alttestamentlichen Religion interpretiert, dürfte ihr Ort ebenso sehr zwischen politischer Herrschaftstheologie und gegenreligiösen Wünschen angesiedelt sein.

[53] Vgl. nur G.W.F. HEGEL, Philosophie der Geschichte, S. 390f.; DERS., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2: Die bestimme Religion, hg. v. W. JAESCHKE, Hamburg 1985, S. 40ff.; 58ff.; 323ff.; 561ff.

[54] Vgl. M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen ^{8}1988, S. 314ff.

Urbild, die die Erinnernden performativ in dessen Nachgeschichte einbezieht – eine Nachgeschichte, die sich zugleich im Horizont der regulativen Idee des Reiches Gottes als dessen Vorgeschichte in ethischer Verknüpfung des Göttlichen und Menschlichen verstehen kann.

Ewald Stübinger

Christologie und Ethik

Die von Jürgen Habermas für den gesellschaftspolitischen Bereich diagnostizierte „Neue Unübersichtlichkeit“[1] trifft in ähnlicher Weise auch auf die Ethik zu. Der schon sprichwörtliche ‚Ethik-Boom‘ bezieht sich nicht nur auf die allgemeine gesellschaftliche Nachfrage nach ethischer Orientierung angesichts von krisen- und konflikthaften Erscheinungen und Entwicklungen im sozioökonomischen, wissenschaftlichen, technischen, kulturellen und politischen Bereich, sondern auch auf den Bedarf an Ansätzen und Positionen der Ethik selbst. In Anbetracht der zu konstatierenden „Unübersichtlichkeit des Terrains ethischer Denkmodelle“,[2] deren Zahl stetig wächst, steigt in gleichem Maße das Bedürfnis nach ethischer Orientierung im Bereich der Ethik, genauer: der ethischen Positionen selbst. Die Unübersichtlichkeit bzw. Komplexität erfährt zusätzlich eine Steigerung dadurch, daß speziell eine theologische Ethik heute „den Aspekt des Absoluten nicht mehr exklusiv für sich in Anspruch nehmen darf. Wenn sie es aber dennoch tut, tritt sie aus dem übergreifenden Konsens einer pluralen Gesellschaft heraus.“[3] – So formuliert es der theologische Ethiker Wolfgang Erich Müller und verweist damit auf das grundlegende Dilemma, in dem sich eine theologische Ethik bewegt. Die mit der Themenstellung verbundenen grundsätzlichen sowie methodischen Probleme vergrößern sich noch dadurch, daß

- *erstens* von theologischer Seite weithin der Aufweis einer positiven Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und der Christologie eingefordert wird,[4]
- *zweitens* eine Pluralität von christologischen Positionen und Deutungen existiert,

---

[1] J. HABERMAS, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften, Frankfurt a. M. 1985.

[2] W.E. MÜLLER, Argumentationsmodelle der Ethik. Positionen philosophischer, katholischer und evangelischer Ethik, Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 1, Stuttgart 2003, S. 7.

[3] A.a.O., S. 8.

[4] Vgl. P. MÜLLER, Trends in der Jesusforschung, in: ZNT 1 (1998), S. 2–16, hier S. 11f.

– *drittens* Ethik gleichfalls nur im Plural und in positionellen Gestalten auftritt und
– *viertens* die Frage des Verhältnisses von Christologie und Ethik vielfältige systematische, methodische und bereichsspezifische (Teil-)Aspekte enthält, deren umfassende Behandlung den Rahmen eines Vortrags sprengen würde.

Ich muß mich deshalb auf einige zentrale Punkte beschränken. Die Ausführungen verstehen sich auch als Auslegung und Fortführung von Gedanken Falk Wagners, wobei sich die Überlegungen zur Begründung der Ethik im Hinblick auf die Christologie primär auf den sog. frühen Wagner – d.h. der Zeit vor allem seines Wirkens in München – beziehen, während die Aussagen zur inhaltlichen Bestimmtheit der Ethik grundsätzlich auch auf dessen Zeit in Wien zutreffen. Allerdings ist keine Wagner-Exegese intendiert.[5] Vielmehr sollen Fragestellungen der gegenwärtigen Ethik im Hinblick auf die Christologie unter Aufnahme und Fortführung von Grundgedanken Wagners erörtert werden.

Im folgenden werde ich zunächst die neuere Jesusforschung und deren methodische Probleme im Hinblick auf die Christologie kurz streifen (1.). Anschließend geht es um das grundsätzliche Verhältnis von Christologie und Ethik und die dabei auftretenden Schwierigkeiten (2.). Danach wird untersucht, inwiefern Christologie und Ethik als das Verhältnis von Begründungs- und Realisierungszusammenhang interpretiert werden können (3.). Damit werden beide zugleich als das Verhältnis von Einheit und Differenz gefaßt. Die inhaltliche Bestimmtheit von christologisch fundierter Ethik im Sinne der Verhältnisweise von Freiheit soll als darin enthalten begründet und in ihren Grundzügen expliziert werden (4.). Schließlich wird an einem Beispiel aus dem Bereich Wirtschaft bzw. Wirtschaftsethik zu zeigen versucht, worin der systematische Zusammenhang zwischen christologisch-ethischer Grundlagentheorie und Anwendungsbezug besteht und welche Konsequenzen sich hieraus für konkrete wirtschaftsethische Fragestellungen ergeben (5.).

[5] Zur Theorie der Sozialethik bei F. Wagner vgl. CH. DANZ, Sozialethik als Theorie der modernen Gesellschaft. Sozialethische Implikationen philosophischer Theologie, in: Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, hg. v. DEMS./J. DIERKEN/M. MURRMANN-KAHL, Beiträge zur rationalen Theologie 15, Frankfurt a. M. 2005, S. 105–122.

1. Neuere historische Jesusforschung und Christologie

Die Erkenntnisse und Trends der neutestamentlichen Forschung der letzten Jahre führten zu einer sog. dritten Runde (‚Third Quest') der Rückfrage nach dem historischen Jesus. Man kann von drei Trends sprechen:[6] (a) einem großen Zutrauen zu der historischen Zuverlässigkeit der biblischen Quellen, insbesondere von Q; (b) der Erforschung neuer Quellen, vor allem des Thomasevangeliums; und (c) der konsequenten Einordnung Jesu in das damalige Judentum – verbunden mit einer grundsätzlichen Kritik am Differenzkriterium, das den historischen Jesus vor allem in Abgrenzung vom zeitgenössischen Judentum bestimmt. Die Relativierung von bisher als erkenntnisleitend erachteten methodischen Kriterien erlaubt nur noch „eine grobe Abschätzung dessen, welches Anliegen ungefähr das Wirken Jesu bestimmt hatte".[7] Trotz der konsequenten Verortung Jesu im (palästinischen) Judentum und der damit verbundenen Methoden- und Kriterienrevision läßt sich feststellen, daß das so gewonnene Jesus-Bild sich *in den Grundzügen* – nicht in Details – nicht wesentlich von dem Jesus-Bild der vorherrschenden exegetischen Forschungstradition, insbesondere des 19. Jahrhunderts, unterscheidet. Jesus „verstand sich als Prophet, und zwar in dem besonderen Sinne des letzten Propheten Gottes vor dem Weltende. Grundanliegen seiner Botschaft war die Hinführung des gesamten Gottesvolkes (wohl einschließlich der Diasporajuden) zum heilvollen endzeitlichen Gottesreich, das Gott in seiner Gnade seinem Volk gewährte."[8] Damit erfolgt im Grunde eine Rückkehr zur liberalen Grundeinsicht, die Julius Wellhausen in dem berühmten Satz bereits vor über hundert Jahren zusammenfaßte: „Jesus war kein Christ, sondern Jude. Er verkündete keinen neuen Glauben, sondern er lehrte den Willen Gottes."[9]

---

[6] Vgl. A. v. SCHELIHA, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde' der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: ZNT 4 (1999), S. 23–31, hier S. 25. Ausführlicher hierzu vgl. G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, bes. S. 22ff.

[7] A. SCRIBA, Echtheitskriterien der Jesus-Forschung. Kritische Revision und konstruktiver Neuansatz, THEOS Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 74, Hamburg 2007, S. 239.

[8] A.a.O., S. 240.

[9] J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, S. 113; vgl. auch R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, S. 78: „Jesus war kein ‚Christ', sondern ein Jude, und seine Predigt bewegt sich im Anschauungskreis und in der Begriffswelt des Judentums, auch wo sie im Gegensatz gegen die traditionelle jüdische Religion steht." G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, S. 62f.: „Jesus hatte eine jüdische Identität. (…) Seine Konflikte mit Zeitgenossen waren Konflikte im Judentum und nicht mit dem Judentum. Er repräsentierte keinen Exodus aus dem Judentum, sondern eine Erneuerungsbewegung in ihm." Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung vgl.

Die ‚dritte Runde' der historischen Jesusforschung wirft damit zwar kein grundlegend neues Licht auf das Verhältnis historischer Jesus und Christologie. Aber sie bestätigt und verstärkt zugleich in erheblichem Maße die liberale These, daß die historische Entwicklung zum christologischen Dogma als *kontingent* anzusehen ist. Dies gilt nicht nur für die Zeit bis zum Abschluß der altkirchlichen Lehrbildung, sondern kann generalisiert werden: christologische Entwürfe verdanken sich stets auch der Konstruktivität und Produktivität des jeweiligen theologischen Subjekts. Dieses konstruiert Christologie aus der historischen Breite und multiperspektivischen Pluralität der Jesus-Bilder im Hinblick auf ein bestimmtes Gegenwartsinteresse – seien es die sittliche Persönlichkeit, die Überwindung antijüdischer Tendenzen, der ökologisch und gendermäßig vorbildliche Mann oder der integrative, versöhnende statt ausschließende Mensch.

Überträgt man nun diese Überlegungen auf die Fragestellung Christologie und Ethik, dann lassen sich hieraus vor allem drei Konsequenzen ziehen:

Erstens greift eine Ethik der Jesus-Nachfolge, wie sie von manchen Neutestamentlern,[10] aber auch Systematikern vertreten wird,[11] zu kurz, da sie nicht nur aus einem systematischen Interesse letztlich von der Pluralität neutestamentlicher Jesusbilder, sondern vor allem auch vom konstruktiven Charakter des eigenen Tuns und dessen Interessengeleitetheit abstrahiert. Ist man sich des konstruktiven Charakters im eigenen reflektierenden Tun bewußt, dann sind *unmittelbare* Bezugnahmen auf externe Instanzen wie dem historischen Jesus zum Zweck der normativen Begründung ausgeschlossen.

Zweitens vergrößert die konsequente Verortung Jesu im Judentum, wie sie sich aufgrund der exegetischen Forschungen der letzten Jahre nahelegt, nicht nur die Distanz zur klassischen Christologie, sondern auch zur Le-

---

A. v. SCHELIHA, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes?, S. 25: „Die Historiker der ‚dritten Runde' knüpfen, forschungsgeschichtlich betrachtet, an die liberale Jesus-Forschung an, freilich ohne sich dieses Rückbezuges selbst bewußt zu sein."

[10] Z.B. H. BRAUN, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Themen der Theologie 1, Stuttgart/Berlin 1969.

[11] Z.B. D. SÖLLE, Stellvertretung: ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes', Stuttgart 1982, S. 179: „Pazifist aus Glauben bin ich, weil der höchst irdische Mensch aus Nazareth namens Jesus zusammen mit seinen Brüdern und Schwestern – und diese Realität des Zusammenhalts nennen wir ‚Christus' – das waffenlose Leben, die Freiheit vom Tötenwollen oder Tötenmüssen bereits gelebt hat. Nicht der ‚ganz andere Gott' befiehlt mir Gehorsam, sondern der Jesus, der mir nah ist, überzeugt mich." (Vgl. bes. S. 175ff.) D. BONHOEFFER, Ethik, München 1949, S. 174: „Weil Jesus – das Leben, unser Leben – als der menschgewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben (…) Weil er das Leben ist, ist durch ihn alles Leben zur Stellvertretung bestimmt." Ganz zu schweigen von der systematischen Theologie des 19. Jahrhunderts (A. Ritschl usw.)!

benssituation der Menschen der Gegenwart. Bei der klassischen Christologie ist dies offensichtlich, da sie primär dem Aufbau und Erweis der Exklusivität der Person des historischen Jesus und damit zugleich der Abgrenzung vom Judentum diente. Es gilt aber auch: Ein nicht geringer Teil der Alltagssituationen, der Traditionen, der Institutionen und der Normen, auf die der überlieferte historische Jesus positiv oder kritisch rekurriert, sind den Menschen der Gegenwart nur schwer vermittelbar, fremd oder gar unbekannt. Will man normative Kurzschlüsse bei biblischen Referenzen bezüglich gegenwärtiger Probleme vermeiden, sind komplexe hermeneutische Vermittlungsschritte vonnöten, die jedoch nicht selten den Eindruck des Beliebigen und Willkürlichen erwecken. Insbesondere kirchliche Verlautbarungen zu aktuellen Problemen werden oftmals nicht zu Unrecht in ihren biblisch-theologischen Begründungen dahingehend kritisiert.

Drittens wird es nicht möglich sein, die Christologie unmittelbar aus den biblischen Überlieferungen zum historischen Jesus – oder was man dafür hält – zu extrahieren. Vielmehr wird es sich um ein wechselseitiges Verhältnis handeln, das gewisse Konvergenzen, Kompatibilitäten oder Entsprechungen aufweist, ohne den Anspruch zu erheben, ein abschließendes vollständiges Jesus-Bild generieren zu können.

Dieser hermeneutischen Schwierigkeiten zum Trotz bleibt allerdings die Frage bestehen, wie sich in ethischer Perspektive das Verhältnis des historischen Jesus zur Christologie bestimmen läßt. Denn schließlich gilt es in der Theologie weithin als notwendig, irgendeine Form der Kontinuität zwischen dem historischem Jesus und der Christologie zu begründen, schon allein um des Nachweises der Identität zwischen historischem Jesus und auferstandenem, gegenwärtigem Christus willen.[12] Lassen sich die genannten hermeneutischen Probleme, wenn sie schon nicht auf der Ebene des historischen Jesus lösbar sind, vielleicht auf der Ebene der Christologie beheben?

2. Christologie und Ethik – zu deren grundsätzlichem Verhältnis

Ich werde im folgenden nicht auf die dogmengeschichtliche Ausarbeitung und die theologiegeschichtlichen Positionen der Christologie eingehen, sondern nur, insoweit diese für die Ethik relevant sind. Hierzu wird zunächst auf prononciert christologische Ethikansätze Bezug genommen. Dies geschieht in erster Linie typologisch-positionenorientiert, weniger

[12] Vgl. P. MÜLLER, Trends in der Jesusforschung, S. 11f.; W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh ²1966, S. 41ff.; G. WENZ, Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs, Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 3, München 1979, S. 282f. 328ff.

personenorientiert. Da neuere theologische Ethikansätze[13] Zuspitzungen eher vermeiden und mehr zu integrativen Mischformen mit bestimmten Schwerpunktsetzungen neigen, werde ich stärker klassische Positionen und deren Probleme heranziehen, bevor ich versuchen möchte, aus den Impulsen der Theologie Wagners nach Lösungsmöglichkeiten zu fragen.

Dilemmata eines christologischen Ethikansatzes

Eine der prononciertesten Positionen, die Christologie und Ethik miteinander verknüpfen, ist der Versuch, Ethik – als Frage wie als Antwort – explizit auf die Christologie zu gründen. Diese, von Karl Barth und im Umkreis des Barthianismus vertretene Position fokussiert Ethik auf die Person Jesu Christi[14] und exkludiert damit zugleich alle autonome und philosophische Ethik, aber auch alle theologischen Ethikansätze, die von allgemeinen Lebenssituationen ausgehen[15] oder auf der Möglichkeit der Anknüpfung und Vermittlung von theologischen und allgemein-menschlichen Perspektiven basieren.[16] Damit verbunden ist ein Überbietungs- und Exklusivitätsanspruch der theologischen, genauer: christologischen Ethik gegenüber allen anderen Formen ethischer Reflexion. Begriffe bzw. Einstellungen wie Gehorsam, Unterordnung, Prädikat- statt Subjektstatus u.ä., die als radikale Kritik an lebensweltlicher Autonomie fungieren,[17] kennzeichnen diese Position. Auch wenn bei ethischen Konkretionen der strikte Exklusivitäts- zu einem Überbietungsanspruch ermäßigt wird, wie beispielsweise in der 5. These der *Barmer Theologischen Erklärung* oder in Barths *Christengemeinde und Bürgergemeinde*[18] mit dem Bild der beiden konzentrischen Kreise, bleibt der Grundansatz der radikalen Autonomiekritik aufgrund der christologischen Zentrierung bestehen. Die systematische Schwierigkeit

[13] Vgl. U.H.J. KÖRTNER, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999; D. LANGE, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992.

[14] „Der Mensch Jesus, der das Gebot Gottes erfüllt, gibt nicht, sondern ist durch Gottes Gnade die Antwort auf die durch Gottes Gnade gestellte ethische Frage." K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik II/2, Zürich 1942, S. 573.

[15] Z.B. T. RENDTORFF, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen der ethischen Theologie, 2 Bde., Stuttgart ²1990/1991; DERS., Gott – ein Wort unserer Sprache? Ein theologischer Essay, Theologische Existenz heute NF 171, München 1972; W. TRILLHAAS, Ethik, Berlin 1965.

[16] Z.B. E. BRUNNER, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen ²1933; P. ALTHAUS, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ⁸1969.

[17] Vgl. auch T. RENDTORFF, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: DERS., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 161–181.

[18] K. BARTH, Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, ThSt. B 104, Zürich ³1984, S. 49ff., denkt hier weltliche und christlich-christologische an mehreren Stellen als Analogieverhältnisse.

dieses strikt christologischen Ansatzes besteht darin, daß er auf ethischem Gebiet entweder zu apodiktischen Pauschalurteilen tendiert, die als ‚moralisierend' oder als der Sache unangemessen erscheinen, oder aber daß er sich auf die sachlichen Aspekte eines ethischen Problems und deren oftmals komplexe Struktur einlassen muß, was aber dann ein Abgehen von den apodiktisch formulierten christologischen Prämissen im Sinne einer mehrspektivischen Reflexion impliziert.

Darüber hinaus wird ein Defizit hinsichtlich *inhaltlicher* ethischer Kriterien sichtbar. Da diese bereits als Ausdruck eines räsonnierenden subjektzentrierten Ansatzes gelten, werden sie als in Spannung zum christologischen Exklusivitäts- und Überbietungsanspruch stehend kritisch gesehen. Stattdessen wird die ethische Fragestellung auf den punktuellen und situativen Akt des Gehorsams bzw. den Akt der Entscheidung weitgehend reduziert.

Drittens wird die interdisziplinäre Kommunizierbarkeit und Vermittelbarkeit – und damit auch die rationale Aufschließbarkeit und Nachvollziehbarkeit – entweder negiert (wie z.B. bei Barth et al.) oder sie wird auf ein Frage-Antwort-Verhältnis im Sinne des theologischen Überbietungsmodells restringiert (wie z.B. bei Bultmann[19] et al.). Daß beide Möglichkeiten außerhalb des innertheologischen Fachdiskurses auf so gut wie keine positive Resonanz und Rezeption stoßen, dürfte nicht überraschen.

Schließlich spiegelt sich *viertens* die in noetischer Hinsicht bestehende Kluft zwischen theologischer und nicht-theologischer Erfassung und Bearbeitung ethischer Fragen in praktischer Hinsicht wider. Der theologisch begründete weitgehende oder gänzliche Verzicht auf den Erweis der Möglichkeit der Rezipierbarkeit der christologisch begründeten ethischen Imperative am Ort des Andersseins, d.h. am Ort der Welt und des Menschen, hat ein „Zwei-Welten-Konzept"[20] – oder Hegelisch gesprochen: eine negative Einheit – zur Folge, in dem die ethischen Imperative aufseiten des Rezipienten nicht in freier Selbstbestimmung und innerer Überzeugung

---

[19] Die Philosophie – insbesondere die Existenzphilosophie Heideggers – führt bei Bultmann zur Frage nach einem Daseinsverständnis, dessen adäquate Beantwortung (nur) von der christlichen Theologie geleistet werden kann: „Denn indem die Theologie z.B. von der Geschichtlichkeit des Daseins, vom Verstehen und dem Entscheidungscharakter des Daseins redet, sind offenbar die gleichen Phänomene gemeint, wie wenn die Philosophie davon redet. Sie gesteht doch damit ein, daß man vom Dasein schlechthin reden kann, und daß also die Daseinsstrukturen, die die Philosophie aufweist, auch für das gläubige Dasein gelten." (R. BULTMANN, Glauben und Verstehen I, Tübingen ^{6}1966, S. 308)

[20] Vgl. P. ULRICH, Wirtschaftsethik als Wirtschaftswissenschaft. Standortbestimmungen im Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Forschungsstelle für Wirtschaftsethik an der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Nr. 23, St. Gallen 1988, S. 4ff.

aufgenommen werden, sondern sich nur durch Suggestion und Überredung oder gar mit Macht und äußerem Zwang Geltung verschaffen können. Analoges gilt für das Verhältnis zwischen den ethischen Forderungen und den welthaften Verhältnissen. Die Ethik erweckt den Anschein, als flüchte sie sich „in die Welt des Sollens“,[21] wie es Niklas Luhmann formuliert hat. Das Frage-Antwort-Modell versucht zwar dieses Problem zu umgehen, indem es die christliche Ethik als Antwort auf menschliche Grundsituationen und -erfahrungen konzipiert, aber das normative Gefälle der Priorität der Antwort gegenüber der Frage tritt an die Stelle des Problems, inwieweit Frage und Antwort am Ort ihres jeweiligen Anderen sich selbst entsprechen – was ein symmetrisch-reziprokes statt ein asymmetrisch-hierarchisches Verhältnis erforderlich machen würde.

3. Anforderungen an eine christologisch begründete Ethik

Falk Wagner hatte vor allem in seiner Münchner Zeit (bis 1988) versucht, die Christologie begrifflich-spekulativ zu rekonstruieren und sie damit über ihre historisch-traditionellen Ausprägungen hinaus fortzuentwickeln. Dieses Unternehmen hat Relevanz nicht nur für die dogmatische, sondern auch für die ethische Theoriebildung. Ich werde mich dabei auf einige wesentliche Aspekte beschränken und hieraus Folgerungen für die Ethik benennen.

Zentral für die begrifflich rekonstruierte Christologie[22] ist, daß sie die gelungene, nämlich voll entwickelte Form der Subjektivität repräsentiert. Die Christologie entwickelt sich aus dem internen, ‚absoluten‘ Anderssein an ihm selbst in bezug auf die immanente Trinität, die sich selbst zum internen Anderssein bestimmt, und erreicht ihre Vollgestalt im externen Anderssein an ihm selbst in bezug auf die welthaft-irdischen Verhältnisse, das

[21] Luhmann fügt hinzu: „Aber wir haben es mit realen Problemen zu tun.“ N. LUHMANN, Wirtschaftsethik – als Ethik?, in: Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, hg. v. J. WIELAND, Frankfurt a. M. 1993, S. 134–147, hier S. 145.

[22] Vgl. F. WAGNER, Was ist Theologie?, Gütersloh 1989 (= Theologie), bes. S. 464ff.; DERS., Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, in: Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, hg. v. T RENDTORFF, Gütersloh 1975, S. 135–167; DERS., Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘, in: Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812), hg. v. W. JAESCHKE, Philosophisch-literarische Streitsachen 3, Hamburg 1994, S. 195–220, hier S. 217ff.; DERS., Sozialethik als Theorie des Geistes, in: ZEE 20 (1975), S. 197–214, bes. S. 208ff.; vgl. M. MURRMANN-KAHL, Philosophische Theologie im Horizont der radikal-genetischen Religionskritik. Zum Grundthema der Theologie Falk Wagners, in: Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, hg. v. CH. DANZ/J. DIERKEN/DEMS., Frankfurt a. M. 2005, S. 55–80, hier S. 57ff.

das sich zur Subjektivität entwickelnde Anderssein repräsentiert. Erst wenn gezeigt werden kann, daß der durch die immanente Trinität repräsentierten autologischen Entsprechung von Selbst- und Anderssein die durch die ökonomische Trinität explizierte heterologische Entsprechung von Anderssein und Selbstsein korrespondiert, ist die Vollstruktur der Subjektivität im Sinne der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins erreicht. Die Christologie thematisiert demzufolge nicht bloß auf allgemeine Weise die Entsprechung von Anderssein und Selbstsein, von Mensch und Gott. „Vielmehr ist das Spezifikum der Christologie erst dann gedacht, wenn das menschliche Anderssein selber als die Entsprechung von Anderssein und Selbstsein expliziert wird (…).“[23] Hierbei geht es auch um den Aufweis der Kontinuität bzw. Anschlußfähigkeit der begrifflich rekonstruierten Christologie zur klassisch-historischen Christologie (Zwei-Naturen-Lehre, Menschwerdung Gottes, Zwei-Stände-Lehre usw.) sowie zur exegetischen Überlieferung über den historischen Jesus (christologisches Selbstverständnis Jesu, Tod und Auferstehung Jesu, Gleichnisse usw.). Wagner hat diese genetischen Zusammenhänge niemals im Detail publiziert,[24] sondern lediglich in Vorlesungen ausführlich dargelegt. Auf Einzelheiten kann ich hier dennoch verzichten und auf den Beitrag von Michael Murrmann-Kahl verweisen.[25]

Anzumerken bleibt noch, daß in systematisch-theologischer Hinsicht die Christologie für sich genommen abstrakt bleibt, da sie erst die *Bedingungen* der welthaften und menschlichen Wirklichkeit formuliert. Erst die Pneumatologie – als die Explikation des welthaft-irdischen Realisierungszusammenhangs – stellt die voll entfaltete und auf die irdisch-menschlichen Verhältnisse abzielende Subjektivität dar: „Der trinitarisch-christologische Begriff der Selbstoffenbarung Gottes hat so seine Realität als pneumatologisch gestaltete Theorie und Praxis des menschlichen Selbst- und Weltumgangs.“[26]

In Hinblick auf das Verhältnis Christologie – Ethik entscheidend ist die inhaltliche Bestimmtheit der begrifflich kategorial gefaßten Christologie

---

[23] F. WAGNER, Theo-Logik, S. 219.

[24] Andeutungsweise in: DERS., Sozialethik als Theorie des Geistes, S. 206f. Anm. 17; DERS., Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, bes. 159ff.; DERS., Theo-Logik, bes. S. 219f.

[25] Vgl. auch M. MURRMANN-KAHL, Philosophische Theologie im Horizont der radikal-genetischen Religionskritik, S. 57ff.

[26] F. WAGNER, Theo-Logik, S. 220. Vgl. auch DERS., Sozialethik als Theorie des Geistes, S. 208: „Gotteslehre und Christologie stellen, für sich genommen, Abstraktionen dar. Erst mit der Pneumatologie nimmt die Theologie die Gestalt einer Theorie der gegenwärtigen Wirklichkeit an.“ „Gotteslehre und Christologie können nur im Zuge ihrer Aufhebung in die Pneumatologie bewahrheitet werden; eine vom Geist abstrahierende Gotteslehre ist unter den Bedingungen des Christentums re-aktionär.“ (a.a.O., S. 210)

als *Subjektivität*. Diese besteht im „Prinzip vermittelter Selbstbestimmung", in der „Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins" (nach dem frühen Wagner[27]) bzw. der „Kopräsenz von Selbst- und Anderssein", der „symmetrisch-gleichwertigen Anerkennung des Selbst- und Andersseins" (nach dem späten Wagner[28]). Ohne auf die Unterschiede in den Formulierungen des frühen und des späten Wagner eingehen zu können,[29] bleibt festzuhalten, daß das Grundprinzip der Ethik die symmetrische Reziprozität struktureller, sozialer und personaler Verhältnisse darstellt.[30] Dieses beinhaltet nichts anderes als die Verhältnisweise der Freiheit, insofern Freiheit nicht als unmittelbare, sondern als vermittelte, nämlich über das jeweilige Anderssein vermittelte Selbstbestimmung gefaßt wird.[31] Die Christologie bietet – zumindest nach dem frühen Wagner[32] – im trinita-

[27] Vgl. F. WAGNER, Theologie, bes. S. 473ff.

[28] Vgl. F. WAGNER, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999, bes. S. 159ff.

[29] Hierzu vgl. M. MURRMANN-KAHL, Philosophische Theologie im Horizont der radikal-genetischen Religionskritik; CH. DANZ, Sozialethik als Theorie der modernen Gesellschaft; F. WAGNER, in: Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. CH. HENNING/K. LEHMKÜHLER, Tübingen 1998, S. 277–299, bes. S. 293ff.

[30] „Subjektivitätsverhältnisse personaler, sachlicher oder sozialer Art, die ihre Verhältnisweise der Freiheit gemäß der Struktur der SSA (= Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins; E.S.) regeln, sind also dem Prinzip vermittelter Selbstbestimmung folgende Verhältnisse" (F. WAGNER, Theologie, S. 475); in früheren Publikationen (DERS., Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, bes. S. 136) hatte Wagner hierfür auch den Begriff des ‚Selbstbewußtseins' verwendet, der jedoch später aufgrund seiner eingeengten, stark personalen Konnotationen durch den Subjektivitätsbegriff verdrängt wurde. Im übrigen hielt auch Wagner nach seiner ‚Wende' an der Zielsetzung einer pneumatologisch-sozialethisch ausgerichteten Theologie fest: Vgl. DERS., Systematische Theologie der Gegenwart, S. 293: „An der Zielsetzung dieser sozialethisch-pneumatologischen Spitze meiner Theologie habe ich bis heute festgehalten." Vgl. S. 299.

[31] Mit Bezug auf Paul Tillich formuliert dies auf ähnliche Weise Christian Danz: „Nur durch eine individuelle Selbstbestimmung, welche nicht dem Muster der abstrakten Selbstbestimmung folgt, ist eine solche (scil. Neukonstitution der endlichen Freiheit; E.S.) möglich. Die Christologie expliziert damit die Bedingung der Möglichkeiten einer grundsätzlich neuen Bestimmtheit der Selbstbestimmung. (…) Im Geist vergegenwärtigt das individuelle Selbst Jesus als den Christus. Jesus als der Christus bringt in seiner Selbstbestimmung eine vermittelte Selbstbestimmung zur Darstellung. (…) Im Geist vergegenwärtigt das Selbst ebenso das Scheitern einer abstrakten Selbstbestimmung, wie das Gelingen der vermittelten Selbstbestimmung." (CH. DANZ, Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, TBT 110, Berlin/New York 2000, S. 414f.)

[32] Der späte Wagner hält hierbei nur noch eine *negative* Begründung für möglich: das Scheitern des Absoluten (der Theorie des Absoluten bzw. der absoluten Allmacht) generiert die symmetrische Verhältnisweise von Selbst- und Anderssein (vgl. M. MURRMANN-KAHL, Philosophische Theologie im Horizont der radikal-genetischen Religionskritik, bes. S. 65ff.). Damit distanziert sich der späte Wagner von der Möglichkeit einer positiv-genetischen Begründung dieser Symmetrieverhältnisse.

risch-christologischen Kontext nicht nur die Begründung und Genese für dieses ethische Grundprinzip, sondern sie ist zugleich anschlußfähig zur klassischen Christologie wie zur historischen Jesusforschung, allerdings nicht im Sinne von deren unmittelbaren, vorstellungs- und gestalthaften Reproduktion bzw. Repristination, sondern in ihrer begrifflich-spekulativen Aufschließbarkeit und Weiterentwicklung. Hierbei ist es darum zu tun aufzuweisen, daß und inwiefern die klassischen Vorstellungen und Lehren, wie sie in der traditionellen Christologie und in der exegetischen Jesusforschung ausgebildet worden sind und werden, in nuce die wechselseitige Vermittlung und Verknüpfung von Selbst- und Anderssein intendieren bzw. auf diese hin aufschließbar sind: beispielsweise in der reziproken Korrespondenz zwischen Jesus und Christus, göttlicher und menschlicher Natur, Tod und Auferstehung Jesu sowie Gottes usw.

Während sich die klassische Gestalt der Christologie als defizitär erweist, da sie (1) asymmetrisch (v.a. im Hinblick auf das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Natur), (2) substantialistisch (z.B. in der Zwei-Naturen-Lehre) und (3) statisch-ontologisch bleibt, konstituiert die begrifflich rekonstruierte Christologie einen Begründungszusammenhang von Subjektivität, Freiheit, vermittelter Selbstbestimmung, symmetrischer Reziprozität usw., der unmittelbar ethische Implikationen beinhaltet. Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich auf die wesentlichen Kennzeichen der begrifflich-spekulativ rekonstruierten Christologie aufmerksam machen:

Christologie und Ethik stellen einen *einheitlichen stringenten Begründungszusammenhang* dar. Beide sind keine separaten Größen, die über ein Drittes miteinander in Beziehung gesetzt werden müßten, sondern aus der Christologie läßt sich das Grundprinzip der Ethik entwickeln. Genauer wäre zu formulieren: der trinitarisch-christologische Begründungszusammenhang transformiert sich selbst – nämlich begrifflich-genetisch – in den pneumatologischen Realisierungszusammenhang. Letzterer bildet wiederum die genetisch-theoretische und zugleich normativ-ethische Basis für das Verständnis des welthaft-irdischen und endlich-menschlichen Kontextes. Die Ethik ist der Teil des pneumatologischen Realisierungszusammenhangs, der sich schwerpunktmäßig mit der Gestaltung irdischer Verhältnisse befaßt.

Die Einheit von Christologie und Ethik beinhaltet zugleich deren *Differenz*. Diese besteht darin, daß zwar die Christologie die ethische Grundstruktur begründet – und zwar formal und inhaltlich zugleich –, aber am ethischen Ort selbst gezeigt werden können muß, daß und inwiefern welthafte Bereiche der Verhältnisweise der Freiheit bzw. der Subjektivität entsprechen bzw. in diesem Sinne rekonstruiert und strukturiert werden können. Der christologische Begründungszusammenhang stellt allerdings keinen substanzhaft-ontologischen und metaphysischen Bereich außerhalb

der welthaften Realisierungsweise dar. Vielmehr realisiert sich jener in dieser. Würde man die Christologie für sich setzen – also abgelöst von der pneumatologischen Realisierung –, bliebe sie abstrakt-statisch und unwirklich. Durch das Insistieren auf der Christologie als Begründungszusammenhang wird folglich keiner abstrakten Ontologie oder Metaphysik das Wort geredet, sondern nur der Voraussetzungscharakter welthaft-irdischer Verhältnisse thematisiert und expliziert. „(…) die Christologie ist noch nicht die Theorie der Sozialethik selbst, sondern nur deren legitimierende Voraussetzung (…)".[33] Die Notwendigkeit der Aufhebung der Christologie resultiert aus einem zweifachen Grund: *zum einen* fehlt der Christologie aufgrund ihrer Fokussierung auf die singuläre Person Jesu Christi das Merkmal der Allgemeinheit, das erst in der Pneumatologie realisiert ist. *Zum anderen* ist es nicht möglich, den Begründungs- bzw. Voraussetzungscharakter der Christologie ontologisch zu fixieren, so daß jene nicht unabhängig von der Realisierung Bestand hat. Begründung und Realisierung bilden demnach einen zwar unterscheidbaren, aber nicht voneinander trennbaren Zusammenhang.[34] Erst die Aufhebung der christologischen Abstraktion qua pneumatologischer Realisierung ermöglicht die Vermittlung mit dem Weltumgang des Menschen und den irdischen sozialen und naturalen Systemen und Strukturen. So wie die spekulative Christologie von der historischen Christologie abgelöst werden kann, so kann auch die Ethik von der christologischen Begründung abgelöst werden. Dies hat zur Folge, daß ethische Diskurse nicht in jedem Fall Begründungsfragen oder weltanschauliche Voraussetzungsfragen thematisieren müssen, sondern sich auch nur um konkret-praktische Probleme drehen können, unter Anerkennung der Geltung von ethischen Grundprinzipien wie Freiheit, vermittelte Selbstbestimmung, symmetrische Anerkennung usw. Dies ermöglicht der theologischen Ethik ein flexibles und differenziertes Eingehen auf jeweils unterschiedliche Diskursorte und -kontexte.

Aus dem soeben Ausgeführten folgt die allgemein-vernünftige Vermittelbarkeit und interdisziplinäre Kommunizierbarkeit theologisch-ethischer Prinzipien und Inhalte. Kennzeichen der christlich-theologischen Ethik ist dann neben der spezifischen christologischen Begründung die Bewertung von welthaften Verhältnissen am Maßstab von Freiheit und symmetrischer Reziprozität – Letzteres aber nicht als exklusives Element einer christlich-theologischen Ethik im Sinne des Überbietungsmodells verstanden. Vielmehr ist damit ausdrücklich die Anerkennung verbunden, daß auch eine

[33] F. WAGNER, Sozialethik als Theorie des Geistes, S. 207.

[34] Dies hatte auch der frühe Wagner stets betont, so daß dieses Konzept nicht als „absolutistisch" im Sinne von statisch oder substantialistisch verstanden worden ist, wogegen sich die Kritik des späten Wagner hauptsächlich richtet (vgl. DERS., Systematische Theologie der Gegenwart, S. 289).

allgemeine Ethik, insbesondere eine philosophische Ethik, grundsätzlich eine derartige Begründung liefern könnte.

Was die christlich-theologische Ethik von der allgemeinen oder philosophischen Ethik unterscheidet, ist demnach weniger der Inhalt – die Prinzipien, normativen Prämissen usw. –,[35] sondern die Möglichkeit und Form ihrer Begründung. Letzteres – die Begründbarkeit von fundamentalen Prinzipien – wird in der philosophischen Ethik häufig negiert bzw. als selbstevident-intuitiv, modernisierungstheoretisch, vertrags- bzw. konsenstheoretisch oder historisch kontingent vorausgesetzt. Dadurch daß das Begründungsproblem innerhalb der christlich-theologischen Ethik jedoch nicht explizit gestellt werden muß und außerdem die inhaltliche Bestimmtheit normativer ethischer Maßstäbe auch unabhängig von der Begründungsfrage expliziert werden kann, stellt dies kein grundsätzliches Hindernis für interdisziplinäre Diskurse dar.

Eine so verstandene christlich-theologische Ethik verbindet Grundlagenorientierung und -kritik sowie Anwendungsbezug miteinander. Das oben angesprochene Dilemma, daß die Ethik entweder zu sehr einem abstrakten Grundlagendenken ohne Konkretisierung oder einem zu pragmatischen und die allgemein kommunizierten Argumente lediglich wiederholenden Ethikverständnis verhaftet ist, kann auf diese Weise überwunden werden. Die notwendigen sachlichen, realitätsnahen und fachspezifischen Abwägungen, die bei einem ethischen Problem vorzunehmen sind, sind dann stets auf das ethische Grundprinzip zu beziehen bzw. deren Kompatibilität mit diesem zu erweisen. Es geht also weder um eine deduktive Anwendung eines ethischen Prinzips auf ein konkretes Problemfeld noch um eine deskriptive sowie rein auf die Folgen bezogene Abwägung verschiedener Aspekte. Wie dies im einzelnen aussehen könnte, werde ich später noch an einem Beispiel zu erläutern versuchen.

Subjektivität als die Verhältnisweise vermittelter Freiheit transzendiert eine einseitige Subjektzentrierung, wie sie sich in der christlichen Ethiktradition sehr häufig wiederfindet. Ethik ist primär Individual- und Personalethik gewesen bzw. ist es zum Teil bis heute.[36] Wie bereits erwähnt, ist die Verhältnisweise der Subjektivität nicht nur auf individuelle und (inter-) personale, sondern auch und vor allem auf sachlich-naturhafte und strukturelle Sachverhalte und Systeme beziehbar. Damit wird sowohl eine individualethische Verengung als auch die Annahme von doppelten normativen

[35] Da die philosophische Ethik ja gleichfalls nur im Plural auftritt, können sehr wohl fundamentale Differenzen zu einer so verstandenen christlich-theologischen Ethik auftreten, beispielsweise gegenüber einer naturalistischen Ethik.

[36] Vgl. die angesichts der gegenwärtigen Wirtschafts- und Finanzmarktkrise allenthalben zu hörenden Rufe nach mehr Moral bei Managern bzw. die diversen Versuche der Restauration des tugendethischen Leitbilds des ‚ehrbaren Kaufmanns'.

Standards hinsichtlich individual- und sozialethischer Fragen[37] überwunden.

4. Implikationen einer christologisch begründeten Ethik

Überblickt man die gegenwärtige Ethiklandschaft, dann fällt deren Vielfalt und Pluralität ins Auge, und zwar in einer zweifachen Weise. Zum einen betrifft die Pluralität die Grundlagen und Prämissen der jeweiligen ethischen Ansätze, zum anderen die Ausdifferenzierung der Ethik in sog. Bereichs-Ethiken, die unterschiedliche ethische Heuristiken für die verschiedenen konkreten Problembereiche formulieren. So kommt es zur Ausbildung einer spezifischen Wirtschaftsethik, Technikethik, Bioethik, Medienethik, Medizinethik usw., je nachdem, welcher Bereich zum Gegenstand der ethischen Reflexion erkoren wird.[38] Dadurch erfolgt eine Steigerung der Komplexität sowie Unübersichtlichkeit im Bereich der Ethik, die es immer schwieriger werden läßt, ethische Dialoge konstruktiv zu führen. Eine christologisch begründete Ethik scheint diese Form von Positionalität auf den ersten Blick noch weiter zu steigern. Aber ich möchte zu zeigen versuchen, daß sie im Gegenteil eine integrative Funktion besitzt, die sowohl Frontstellungen als auch ein beziehungsloses Nebeneinander zu transzendieren vermag. Sie vermeidet einerseits eine normative Überhöhung von Pluralität, die auch innerhalb der Theologie nicht selten vertreten wird, um damit die behaupetete unhintergehbare Perspektivität und Partikularität religiös-theologisch begründeter Positionen zu legitimieren.[39] Andererseits tritt die christologisch begründete Ethik nicht mit dem Anspruch auf, die einzig mögliche Ethikkonzeption zu sein. Vielmehr ermöglicht sie unterschiedliche Ansätze, indem sie hinsichtlich der ethischen Ausgangspunkte verschiedene Bezugnahmen auf positive Traditionsbestände erlaubt (z.B. auf die biblische, altkirchliche, reformatorische usw. Tradition). Außerdem fallen hinsichtlich der Problembereiche die Bewertungen darüber, inwieweit diese mit dem ethischen Grundprinzip (‚Freiheit', ‚vermittelte Selbstbestimmung' usw.) kompatibel sind und wie die Kompatibilität gegebenenfalls erhöht werden kann, alles andere als eindeutig aus und sind demzufolge immer auch strittig. Dies liegt daran, daß eine

[37] Im Sinne etwa der Annahme einer weitgehenden ‚Eigengesetzlichkeit' der sozialen Systeme.

[38] Vgl. J. NIDA-RÜMELIN, Angewandte Ethik, Stuttgart 1996.

[39] Vgl. I.U. DALFERTH, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Quaestiones disputatae 130, Freiburg u.a. 1991, bes. S. 87ff.; J. FISCHER, Intersubjektive Orientierung und Lebensorientierung. Eine metaethische Skizze zur Eigenart theologischer Ethik, in: DERS., Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung, Stuttgart u.a. 1998, S. 9–62.

so verstandene Ethik auf der Begründungsebene aufschließbar ist für allgemein zugängliche und rational kommunizierbare Einsichten – da sie sich nicht vorstellungshaft-gegenständlich, sondern begrifflich-strukturell auf die Christologie bezieht – sowie auf der Anwendungsebene auch ohne Reflexion und Thematisierung von Begründungsfragen operieren kann. Ein nicht unerheblicher Teil der Gründe, die zu Positionalitäten in der Ethik führen,[40] werden auf diese Weise vermieden. Damit ist sie inter- bzw. transdisziplinär ausgerichtet.

Sie ist allerdings in ihrem Wesen *normativ*, da sie von einem ethischen Grundprinzip geleitet ist, ohne ‚moralistisch' zu sein, da sie Sachaspekte eines bestimmten Problembereichs anerkennt, genauer müßte man sagen: da sie die Frage der wechselseitigen Kompatibilität von ethischem Prinzip und den Sachzusammenhängen für wichtig erachtet. Sie ist freilich auch in der Weise normativ, daß sie ein inhaltlich bestimmtes Prinzip vertritt, das nicht beliebig ist. Ansätze, die vom Prinzip beliebiger Freiheit, von Konkurrenz, von Determiniertheit, vom Recht des Stärkeren o.ä. ausgehen, sind hiermit nicht vereinbar. Es wäre allerdings bei solchen Ansätzen die Frage zu stellen, ob es sich dabei überhaupt um ‚Ethik' in einem expliziten Sinne handelt oder nicht eher um eine Verhaltenstheorie mit normativen Implikationen.

Das skizzierte Ethikverständnis ist des weiteren von seinem Anspruch her *universalistisch.* Da es nicht von historisch, religiös und kulturell kontingenten Werten und Normen ausgeht – auch diese nicht negieren oder ersetzen will – und zudem die christologische Begründung von vorstellungshaften, partikularen Referenzen abgelöst werden kann, sitzt sie nicht dem Vorwurf auf, sie vertrete ein modernisierungstheoretisches, westlich-imperiales oder totalitäres Theoriekonzept. Aufgrund der strikten Unterscheidung zwischen Genese und Geltung, Faktizität und Normativität wird nicht von historisch bedingten Sachverhalten auf deren normative Geltung geschlossen. Vielmehr vollzieht sich die Begründung argumentationslogisch. Sie zielt darauf ab, bestimmte Normen, Werte, Handlungen und Sachverhalte auf deren Übereinstimmung mit dem ethischen Grundprinzip der vermittelten Freiheit zu prüfen. Sie berücksichtigt damit die in der gegenwärtigen Ethik häufig gemachte Unterscheidung zwischen Ethik und Moral/Ethos.[41] Indem historisch bedingte Anschauungen und Sachverhalte durch Ethik geprüft werden, sollen diese weder ersetzt noch negiert werden, sondern über ihre historische Partikularität erhoben werden. Dieser im

[40] Wie beispielsweise unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Ausgangspunkte oder aber auch die grundsätzliche Belastung konkreter Sachprobleme mit grundlegenden Weltanschauungsfragen.

[41] Vgl. B. IRRGANG, Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive, Paderborn 1998, bes. S. 10ff.

Hegelschen Sinne verstandene Aufhebungsvorgang zielt auf die Entschlüsselung und Explikation der in den unterschiedlichen historisch bedingten Moralsystemen und -überzeugungen sich findenden rationalen bzw. universalen Momente.

Das ethische Grundprinzip der vermittelten Freiheit, vermittelten Selbstbestimmung, Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, reziproken Anerkennung usw. bedeutet *inhaltlich,* daß der menschliche Weltumgang und die welthaften Sachverhalte auf ihre Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung und Kompatibilität mit diesem Grundprinzip befragt werden. Da dieses zugleich als der Wirklichkeit zugrundeliegend genetisch, nämlich trinitarisch-christologisch begründet wird, kann seine grundsätzliche inhaltliche Realisierbarkeit positiv vorausgesetzt werden. Aufgabe der Ethik ist es zu zeigen, daß und inwiefern die welthaft-irdischen Verhältnisse naturaler, sozialer und personaler Art *ihrem Begriff nach* entsprechend der Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins konstitutiert sind. Das ethische Prinzip ist weder ein abstraktes Sollen noch ein utopisch-illusionäres Ideal, das letztlich nur mit Zwang und Gewalt im irdischen Bereich durchgesetzt werden könnte. Ein solches Vorhaben wäre aber zum Scheitern verurteilt, wenn im Welthaft-Irdischen völlig andere Bedingungen, Regeln und Gesetzmäßigkeiten herrschen würden, als es die Ethik vertritt. Und – was noch entscheidender sein dürfte – das Durchsetzenwollen des ethischen Grundprinzips mit Zwang oder Gewalt widerspräche dessen Inhalt, da dieses der Form der unmittelbaren Selbstdurchsetzung – und damit dem Gegenteil von Freiheit und vermittelter Selbstbestimmung – entspräche. In diesem Sinne ist diese Ethik zutiefst *liberal*, nämlich auf freie Einsicht und freie Aneignung bauend. An dieser Stelle wird deutlich, wie wichtig es ist, die Begründungsfrage zu stellen bzw. anders formuliert: wie wichtig es ist, darüber zu reflektieren, ob das ethische Sollen am Ort des Welthaften als seinem Anderssein sich selbst entspricht und folglich implementierbar ist. Der Traditionsbestand der christlichen Ethik ermöglicht es, hierauf eine Antwort geben zu können (bes. über die Loci Schöpfung, Versöhnung, Erlösung bzw. Eschatologie).

Obwohl es wichtig ist, daß sich das ethische Sollen und das welthafte Sein am Ort ihres jeweiligen Anderen sich selbst entsprechen, bedeutet dies nicht eine völlige, differenzlose Identität beider Bereiche. Sie besagt vielmehr eine grundsätzliche, genauer: vermittelte Identität, die Differenzmomente beinhaltet. Es geht also nicht um eine identitäre Gleichschaltung beider Bereiche. Beim Welthaft-Irdischen handelt es sich – um mit dem frühen Wagner zu sprechen – um ein Außer-, Neben- und Nacheinander der logischen Kategorien (des Begründungszusammenhangs), so daß nicht eine Eins-zu-Eins-Realisierung in einem Schritt, sondern eine sukzessive und schrittweise Annäherung an das ethische Prinzip im Sinne einer regulativen Idee zu verfolgen wäre. Damit verbunden ist die bedingte

Zulassung von Asymmetrie, Pluralität und Vielfalt im Blick auf die sozialethische Gestaltung irdischer Verhältnisse. Allerdings stellen diese keinen Wert an sich dar, sondern sie sind begründungspflichtige kontingente Momente, die stets nur in Relation zur Grundstruktur der Symmetrie legitimierbar sind. Dies impliziert folglich eine Art von *Beweislastumkehr*. Begründet werden muß nicht die Veränderbarkeit und Veränderungsbedürftigkeit faktisch bestehender irdischer Verhältnisse im Sinne des ethischen Prinzips der Freiheit und vermittelten Selbstbestimmung, sondern umgekehrt: eine Abweichung von symmetrischen Verhältnissen kann nur dann als akzeptabel gelten, wenn gezeigt werden kann, daß aufgrund bestimmter, zeitlich kontingenter Voraussetzungen und Bedingungen eine vollständige Symmetrisierung momentan nicht möglich oder mit gravierenden negativen Folgewirkungen verbunden wäre, die nicht in Kauf genommen werden sollen. Hier besteht eine grundsätzliche Nähe zum sog. Differenzprinzip von John Rawls – genauer: einer bestimmten Deutung dieses Differenzprinzips[42] –, der, bezogen auf das ethische Prinzip der Gleichheit, die bedingte Zulassung von Ungleichheit für begründungspflichtig erachtet.[43]

Bei der inhaltlichen ethischen Prüfung kommt es in erster Linie darauf an, die Sachverhalte selbst bzw. deren strukturelle Kontexte und Rahmenbedingungen, in die diese eingebunden sind, auf ihre Vermittelbarkeit und Aufschließbarkeit in bezug auf das ethische Grundprinzip zu befragen. Die Ethik kann dabei auf bestimmte vorgeprägte und möglicherweise ideologieverdächtige Schlagworte (wie z.B. ‚Mehr Eigenverantwortung', ‚Neid', ‚Habgier', ‚Egoismus', ‚Verantwortungslosigkeit' u.ä.) verzichten und sich den maßgeblichen strukturellen Gründen und Ursachen zuwenden. Dies impliziert zugleich in der ethischen Praxis eine Schwerpunktverlagerung von der Individual- bzw. Tugendethik auf die Sozial- und Strukturethik. An die Stelle von Motiven, Appellen, Imperativen u.ä. treten die Analyse und Kritik von strukturellen Zusammenhängen. Damit überschreitet die theologische Ethik ihre in der Geschichte dominierende Fokussierung auf individualethische Appelle und vollzieht die in der allgemeinen Ethik aufgrund neuerer soziologischer Erkenntnisse sich abzeichnende Hinwendung zu sozialethischen Fragestellungen. Diese spiegelt sich beispielsweise in

---

[42] Vgl. TH. BAUSCH, Ungleichheit und Gerechtigkeit. Eine kritische Reflexion des Rawlsschen Unterschiedsprinzips in diskursethischer Perspektive, Schriften zur Rechtstheorie H. 156, Berlin 1993, bes. S. 87ff.; J. RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975, S. 81.

[43] Über den späten Rawls hinausgehend ist das ethische Prinzip der Gleichheit bzw. der Symmetrie nicht auf die nationalstaatliche Ebene zu beschränken, sondern von universeller Geltung; vgl. entsprechende (weiterführende) Interpretationen des Rawlsschen Ethikkonzepts bei T. SCHABER, Globale Gerechtigkeit. Die Anwendung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen, Frankfurt a. M. 1991, bes. S. 33ff.

der allgemeinen wirtschaftsethischen Diskussion durch eine verstärkte Aufmerksamkeit auf institutionenethische und -theoretische Aspekte wider.[44] Diese Entwicklung stellt jedoch keine Eskamotierung individueller Verantwortung dar, sondern berücksichtigt lediglich das soziale Eingebundensein und die Kontextabhängigkeit von Individuen.

Die genannten Aspekte sollen verdeutlichen, daß eine christologisch begründete Ethik in mehrfacher Hinsicht Impulse für die allgemeine Ethik beisteuern kann:

- sie liefert eine Begründung für die Frage nach dem Verhältnis von ethischem Sollen und welthaftem Sein,
- sie genetisiert ein ethisches Grundprinzip – die Verhältnisweise der Freiheit, der vermittelten Selbstbestimmung etc. –, ohne sich in einer disparaten Vielzahl von Werten und Normen zu verlieren,
- sie vermag ihre argumentativen Ebenen nicht nur begrifflich-kategorial zu rekonstruieren, sondern sie auch zu differenzieren, so daß Interdisziplinarität ermöglicht wird, ohne daß dies im Modus des „konfessorischen Bezeugens" der eigenen Position bzw. Perspektivität erfolgen muß,
- sie ist aufgeschlossen für die Analyse der Sachebene eines ethischen Problems, was zugleich die Zusammengehörigkeit von Grundlagenreflexion und sachgeleitetem ethischem Anwendungsbezug beinhaltet, und
- sie bedarf bei der Frage der praktischen Umsetzung des Rechts, *zum einen* um verbindliche Wirksamkeit zu erlangen sowie um die Möglichkeit des sog. moral hazard, also des Ausnutzens von Selbstverpflichtungen zu eigenen Gunsten unter Einnahme einer Trittbrettfahrerposition, auszuschließen oder wenigstens zu minimieren, und *zum anderen*, um auf die Bedingungen der modernen Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Subsysteme mit je eigenen Codes angemessen reagieren zu können. Ethik kann folglich nicht unmittelbar als Ethik in andere soziale Systeme implementiert werden, sondern vor allem vermittelt durch das Recht. Dabei wird Ethik sich nicht gänzlich in Recht aufheben lassen. Denn der äußere Rechtszwang, der dem Recht innewohnt, ist auf die freie Einsicht in die Legitimität des Rechts und damit auf die Ethik angewiesen, um dauerhaft Bestand haben zu können.[45]

---

[44] Vgl. die jeweiligen Beiträge in: Markt und Moral. Die Diskussion um die Unternehmensethik, hg. v. Forum für Philosophie, Bad Homburg, S. BLASCHE/W.R. KÖHLER/R. ROHS, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik 13, Bern u.a. 1994.

[45] Vgl. P. REISINGER, Der eleutherologische Rechtsbegriff. Kant, das Grundgesetz und die Aporien im Positivismus und in materialen Wertlehren, in: PhJ 96/2 (1989), S. 294–313, bes. S. 313 Anm. 40; F. WAGNER, Recht als Voraussetzung wirklicher Freiheit.

5. Konkretion: Die Finanzmarktkrise aus ethischer Sicht

Die aktuelle internationale Finanzmarktkrise eignet sich gut als Beispiel für das hier skizzierte Ethikverständnis. In dem erfolgreichen US-amerikanischen Film *Pretty Woman* spricht Richard Gere, der einen Millionär und Spekulanten spielt, den vielsagenden Satz: „Wir produzieren nichts, wir bauen nichts, wir machen nur Geld." Es ist nicht möglich, die 2007/2008 akut ausgebrochene Krise am Finanz- und Immobilienmarkt im Detail nachzuzeichnen.[46] Ausgelöst wurde sie vor allem durch etwa eine Billion Dollar, die in den USA in Immobilien investiert wurden und die von den Schuldnern an die Banken nicht zurückgezahlt werden konnten. Das internationale Banken-, Kredit- und Börsenwesen wurde im Zuge der Globalisierung immer stärker dereguliert und zugleich auf immer stärkere Beschleunigung und damit höhere Risikobereitschaft gesetzt. Die leichte Bewilligung von Krediten, die den Banken wiederum hohe Prämien und Gebühren bescherten, wurde in einer Art Schnellballsystem gedeckt. Kredite wurden mit Krediten gedeckt. Dieses höchst risikobehaftete und instabile Finanzierungssystem konnte – manche sagen auch: mußte – bei kleinsten Störungen kollabieren – z.B. wenn Schuldner nicht zahlungsfähig waren. Die Folge war, daß die Finanzinstitute fast drei Billionen Dollar an Verlust verzeichnen und schätzungsweise 23 Billionen Dollar die Wertverluste an den Börsen betragen.[47]

Betrachtet man die internationale Finanzmarktkrise mit ihren noch unabsehbaren negativen Folgewirkungen für die Wirtschaft, den Arbeitsmarkt, den Sozialstaat usw. grundsätzlicher, dann zeigen sich folgende Punkte:

- die Kapitalmärkte haben sich in den letzten Jahren in den Industriestaaten immer mehr von der realen wirtschaftlichen Wertschöpfung entkoppelt,
- sie sind in hohem Maße dereguliert worden, am deutlichsten bei den sog. Hedge-Fonds und im Derivatenhandel,
- sie machen sichtbar, daß Geld als das abstrakteste Medium allgemeiner Mitteilbarkeit und Kommunizierbarkeit „weltweit als nicht negierbares Leitmedium"[48] fungiert,

---

Recht – Philosophie – Theologie, in: Begründungen des Rechts, hg. v. U. NEMBACH, Göttingen 1979, S. 49–67.

[46] Zum folgenden vgl. K. KOHLENBERG/W. UCHATIUS, Wo ist das Geld geblieben?, in: Die Zeit, Nr. 49 vom 27. November 2008, S. 17–21.

[47] A.a.O., S. 17. 21.

[48] J. HÖRISCH, Bezahlen, glauben, lesen. Wie funktionieren Leitmedien?, in: Forschung & Lehre 11 (2008), S. 757–759, hier S. 757.

– die Absolutheit des Geldes manifestiert sich darin, daß „alles, was um des Geldes willen kommuniziert wird, gleich-gültig verwertet wird".[49] Es bleibt letztlich nur noch die geldgeprägte Sicht- und Handlungsweise. Geld wird vom Mittel – als das es seinem Begriff nach fungiert – zum Selbst- und Endzweck. Endzweck des Geldes ist seine unbegrenzte Selbstvermehrung,
– der geldgeprägte, ökonomisierte Zustand der Welt, der sich am deutlichsten im Geldmarkt widerspiegelt, folgt „weitgehend dem Prinzip der unmittelbaren Selbstbestimmung".[50] Er folgt dem Prinzip der unbegrenzten Geldvermehrung und Gewinnmaximierung. Alles andere wird zum Vehikel und zur Funktion dieser beliebig steigerbaren, unendlichen Zweckbestimmung. Ethische und moralische Überlegungen spielen nur insoweit eine Rolle, als sie dem Endzweckcharakter des Geldes dienen, also funktionalisiert werden können. Dieser grenzenlose und zum Endzweck mutierte Geldmarkt nimmt selbst den Charakter des Absoluten an. Er macht sich selbst zum ‚irdischen Gott' (Thomas Hobbes).

Was aber folgt nun aus dieser Analyse im Hinblick auf ethisch legitimierbare Auswege?

Die öffentliche Diskussion um die weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise ist vor allem von drei Positionen beherrscht:

(1) Die neoliberale, a-ethische Position

Diese Position, die vor allem von Wirtschaftsvertretern und Ökonomen[51] vertreten wird, zielt darauf ab, das Wirtschaftsgeschehen möglichst frei von staatlichen Eingriffen zu halten. Es gilt das Paradigma der Selbstregulierung des Marktes. Das neoliberale Credo lautet: je weniger staatliche Eingriffe und je mehr wirtschaftliche Freiheit, desto besser. Angesichts der gegenwärtigen Finanzmarktkrise werden von den Vertretern dieser Position entweder staatliche Hilfsmaßnahmen generell abgelehnt oder auf rein finanzielle staatliche Unterstützungsaktionen ohne Mitsprachemöglichkeiten bei wirtschaftlichen Entscheidungen beschränkt. Ethik wird individualethisch auf rechtskonformes bzw. legales Verhalten reduziert und in bezug auf die ökonomischen Kernprozesse selbst für überflüssig, ja kontraproduktiv erachtet. Ethik wird auf individuelle Moral eingeschränkt und damit neutralisiert – um des Erhalts des Endzweckcharakters des Geldes und dessen möglichst ungestörter unmittelbarer Reproduktion und Selbstvermeh-

[49] F. WAGNER, Der irdische Gott des Geldes, in: Religion heute 1/1991, S. 32–37, hier S. 36; zum Gesamtkontext vgl. DERS., Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985.

[50] Ebd.

[51] Exemplarisch H.-W. SINN, Ist Deutschland noch zu retten?, Berlin 2005.

rung willen. Zwar wird allgemeiner Wohlstand verheißen, aber der Weg dorthin ist von einer grundlegenden *Asymmetrie* gekennzeichnet: es besteht ein grundsätzlicher Vorrang der Wirtschaft, der Spitzenkräfte, der Eliten und Leistungsträger vor allen anderen gesellschaftlichen Schichten und Gruppen. Erst im Zuge eines prognostizierten sog. trickle-down-Effekts, also des Durchsickerns des Reichtums und Wohlstands der Leistungseliten auf die unteren gesellschaftlichen Schichten, sollen – so die Theorie – möglichst alle davon profitieren. Zwar enthält diese Position normative Voraussetzungen (z.B. ‚unsichtbare Hand des Marktes'; Gleichgewichtstheorie, Betonung der positiven Effekte von Ungleichheit bzw. der negativen von Gleichheit), aber sie ist in dem Sinne a-ethisch, daß sie sich gegenüber der expliziten Berücksichtigung ethischer Belange abweisend verhält.

(2) Die moralische Position des ‚ehrbaren Kaufmanns'

Diese Position nimmt im Unterschied zur neoliberalen einen dezidiert moralischen, genauer: individual- und tugendethischen Standpunkt ein. Die vielerlei ökonomischen Krisen der letzten Zeit werden als Ausdruck einer unmoralischen, auf Habsucht und Gier beruhenden Haltung führender wirtschaftlicher Akteure interpretiert. „Die Kapitalmarktteilnehmer sind unmoralisch. (…) Normen (…) kennen Broker nicht, denn sie verfolgen das reine Gewinnmaximierungsprinzip."[52] – so formuliert es ein Bank- und Börsenexperte und gelangt zu dem Schluß, „daß am Kapitalmarkt selbstsüchtiges Verhalten dominiert"[53] und dagegen mehr Ethik wenig werde ausrichten können. In die gleiche Richtung weist auch die zentrale Argumentation der EKD-Denkschrift *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive* von 2008, wenn sie zwar strukturelle Gründe durchaus benennt,[54] aber dann doch in erster Linie auf Tugendethik – Vertrauen, ehrbarer Kaufmann – setzt.[55] Wie angesichts der von der Denkschrift selbst

[52] W. GERKE, Kapitalmärkte und Ethik. Ein Widerspruch, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu) 6/1 (2005), S. 22–30, hier S. 23. Zum Ganzen aus sozialphilosophischer Sicht vgl. H. PAHL, Das Geld in der modernen Wirtschaft. Marx und Luhmann im Vergleich, Frankfurt a. M. 2008.

[53] A.a.O., S. 28.

[54] „Die dem globalen Wettbewerb ausgesetzten Großbanken stehen allerdings genauso wie Großunternehmen unter dem Druck, ihre Eigenkapitalrendite kurzfristig zu maximieren, da sie sonst Gefahr laufen, von ausländischen Konkurrenten oder Finanzinvestoren übernommen zu werden. Auch sie sind damit nicht nur Treiber, sondern auch Getriebene des Kapitalmarktes." (Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. d. EKD, Gütersloh 2008, S. 84)

[55] „Der Wettbewerb auf den Finanzmärkten muß transparent gestaltet und durch eine verbesserte Aufsicht und Selbstverpflichtung der Marktteilnehmer flankiert werden.

genannten Moral zersetzenden Wirkungen der globalisierten Finanzstrukturen eine Stärkung der Tugenden möglich sein soll, bleibt unklar. Der Ruf nach mehr Tugendhaftigkeit bleibt im Appellativen verhaftet und steht in der Gefahr, nicht mehr als ein ‚Rauschen' zu verursachen. Auch bei Kirchenvertretern,[56] bei Wirtschaftsverbänden, bei politischen Parteien (z.B. CDU) und auf Akademietagungen wird in letzter Zeit bevorzugt dieses Leitbild des ehrbaren Kaufmanns in Erinnerung gerufen,[57] um damit die ökonomische Krise zu bewältigen. Diese individual- und tugendethische Sichtweise stellt jedoch weniger die Frage, was die Möglichkeitsbedingungen für das inkriminierte Verhalten der Wirtschaftsakteure sind und inwieweit überhaupt individuelle Entscheidungs- und Handlungsspielräume gegeben sind. Dies führte unweigerlich in regelgeleitete, strukturelle Sachverhalte. Auch dem Problem von Asymmetrien, die dem Prinzip der unmittelbaren Selbstbestimmung folgen, wird hierbei wenig Aufmerksamkeit entgegen gebracht. Stattdessen wird mit dem ‚ehrbaren Kaufmann' das Idealkonstrukt eines ‚Tugendkapitalismus' zu reaktivieren versucht, der – wie Kritiker anmerken – wohl nie der Wirklichkeit entsprochen hat.[58]

Christliche Werte eines ehrbaren Kaufmanns spielen dabei eine große Rolle." (a.a.O., S. 15; vgl. S. 85 sowie die an mehreren Stellen betonte positive ökonomische Funktion von Vertrauen, z.B. S. 49. 118f.) Die unausgeglichene Spannung zwischen strukturellen Ursachen und dem ethischen Appell an mehr Moral in Form von Tugenden zeigt sich besonders deutlich an folgender Passage: „Die moderne Wirtschaftswelt bleibt in ihrem Kern angetrieben durch das Eigeninteresse und die Selbstverwertung des Kapitals. Wo jedoch die Shareholdervalue-Orientierung eine solche Bedeutung gewinnt, daß die Interessen der Stakeholder wie Arbeitnehmer und Verbraucher in den Hintergrund rücken, schwindet das Vertrauen, das wirtschaftliches Handeln trägt. Die Freiheit des Christenmenschen realisiert sich deswegen auch in der Weigerung, sich ökonomischen Imperativen vollkommen unterzuordnen. Und sie zeigt sich auch darin, kulturelle Güter und soziale Lebensrhythmen – wie z.B. den Sonntag – vor ökonomischer Vereinnahmung zu schützen." (a.a.O., S. 118); ähnlich: Die ethischen Impulse der Reformation zielen darauf, „daß im Beruf die Dinge um ihrer selbst willen – um Gottes und des Nächsten willen – getan werden. Das aber steht in deutlicher Spannung zum neuzeitlichen Wirtschaftsstil, bei dem der Erfolg an der Börse zum entscheidenden Kriterium zu werden droht." (a.a.O., S. 49)

[56] So z.B. EKD-Bischof Hubers Vorwurf des ‚Götzendienstes' gegenüber dem Chef der Deutschen Bank, Ackermann (für den er sich allerdings einige Wochen später entschuldigte).

[57] Vgl. W. QUAISSER, Ethische Verantwortung des Managements. Über den Stellenwert von Moral und Freiheit in einer globalisierten Marktwirtschaft, in: Akademie-Report 4 (2008), hg. v. der Akademie für Politische Bildung, Tutzing, S. 28–31, hier S. 31: „Vielleicht sollten wir uns in diesen turbulenten Zeiten an die alten Grundsätze des ehrbaren Kaufmanns aus Thomas Manns ‚Buddenbrooks' erinnern: ‚Mein Sohn, sei mit Lust bei den Geschäften am Tage, aber mache nur solche, daß wir bei Nacht ruhig schlafen können.'"

[58] So schreibt E. FINGER, „Wie der Stahl gehärtet wird", in: Die Zeit, Nr. 13 vom 19. März 2009, S. 41, süffisant: „Ein Gespenst geht um in Deutschland – das Gespenst des

Liegen die Möglichkeitsbedingungen bzw. ökonomisch gesprochen: die Anreize für das beanstandete selbstsüchtige Verhalten im strukturellen Bereich, dann dürften moralische Appelle und Forderungen nach dem ehrbaren Kaufmann weitgehend wirkungslos verhallen. Sie überfordern nicht nur den einzelnen, sondern sie setzen vor allem nicht an der Wurzel des Problems selbst an.

(3) Die sozialethische Position als kritische Strukturethik

Eine christologisch fundierte Ethik, wie ich sie vorzustellen versucht habe, fragt zuerst und primär nach den strukturellen Ursachen von Problemen, nicht so sehr nach den motivationalen Gründen, zumindest nicht primär. Diese grundsätzliche Zugangsweise wird in der Regel auf eine mehr oder minder große Diskrepanz zwischen dem ethischen Grundprinzip vermittelter Selbstbestimmung und den gesellschaftlichen Bereichen stoßen, in denen ein ökonomisierter, geldgeprägter Umgang statt hat. Angesichts einer fortschreitenden Ökonomisierung praktisch aller Lebensbereiche sind immer weniger soziale Systeme bzw. Subsysteme davon völlig frei. Zwar folgen beispielsweise das politisch-demokratische, das Rechts- oder das Wissenschaftssystem von ihren Grundlagen her dem Gedanken der Subjektivität als vermittelter Selbstbestimmung. Aber auch bei diesen sind ökonomisierende Tendenzen inzwischen immer stärker feststellbar. Als Beispiel mögen die Verfahren im Mannesmann-Prozeß gegen Esser oder gegen Ackermann, Hartz und Zumwinckel genügen, die teilweise jeweils gegen Zahlung einer Geldsumme eingestellt wurden. Der Eindruck, der durch solche und viele ähnlich gelagerte Verfahren der letzten Zeit in der Öffentlichkeit erweckt wurde, ist der, daß bei entsprechender Kapitalausstattung Straffreiheit erkauft werden könne[59] – nach dem Motto: „Je reicher, desto Deal."

Eine christologisch-christlich begründete Ethik hat hier zunächst die Aufgabe, auf die *Differenz* zwischen dem Grundprinzip vermittelter Selbstbestimmung und dem (finanz-)wirtschaftlichen Geschehen hinzuweisen. Die damit zusammenhängenden Asymmetrien manifestieren sich auf mehreren Ebenen:

---

alten vertrauenswürdigen Kapitalismus. Es ist ein Vorfahre des neuen gewissenlosen Kapitalismus und wird beschworen in der Stunde des endgültigen Vertrauensverlusts. Alle haben sich zu seinem Lob verbündet, die Kanzlerin und die Bischöfe, die Gewerkschafter und die Autoschlosser. Sie verherrlichen die unternehmerische Vernunft von gestern angesichts der spekulativen Gier von heute. Sie sehnen sich nach der Vergangenheit, aber hat es die je gegeben?"

[59] Vgl. hierzu C. GALONSKA, Genutzte Grauzonen. Prämien im Fall Mannesmann, in: Profit oder Gemeinwohl? Fallstudien zur gesellschaftlichen Verantwortung von Wirtschaftseliten, hg. v. P. IMBUSCH/D. RUCHT, Bürgergesellschaft und Demokratie 26, S. 31–67, bes. S. 49ff.

- in dem Selbstzweckcharakter des Geldes und dessen Vermehrung, der alles andere auf dessen Tausch- und Zahlungswert reduziert,
- in dem Verhältnis des Börsen- und Finanzmarktes zu dessen Gläubigern – also zu denjenigen, die ihr Geld den Bankern anvertrauen – als auch zu den Kunden – die also sich Geld leihen –, die aber alle in der Regel weder Einblick in die Transaktionen noch Mitsprache erhalten,
- im Verhältnis Finanzwirtschaft zum Staat, bei dem der Staat höchstens noch zum Reparaturbetrieb im Falle von Krisen degradiert wird, nach dem Motto: Gewinne werden privatisiert, Verluste aber sozialisiert und vom Steuerzahler übernommen,
- im Verhältnis des Kapitaleinsatzes zu sozialen und ökologischen Belangen, die bei der Fixierung auf kurzfristige spekulative Renditen auf der Strecke bleiben usw.

Aus der Sicht einer sozialethisch-strukturellen Position ist die Finanzmarktkrise weder ein völlig unvorhersehbares Ereignis, noch ist sie in erster Linie auf ein moralisches Fehlverhalten einzelner Akteure zurückzuführen. Vielmehr liegt sie in der Struktur eines Geld-Pantheismus, der auf eine prinzipiell unbegrenzte quantitative Steigerung von Rendite setzt. Die damit zwangsläufige unbegrenzte Erhöhung des Risikos führt notwendigerweise irgendwann zu Störungen bis hin zum möglichen Kollaps. Überraschend wäre es eher, wenn dies nicht einträte.[60]

Die allenthalben erhobene Forderung nach ‚mehr Ethik' bzw. ‚mehr Moral' in der Wirtschaft bedarf der Präzisierung, da sie zweideutig ist. Sie kann einerseits bedeuten, daß bei den Akteuren mehr Moral im Sinne eines tugendhaften Handelns gefordert wird. Dies führt jedoch zu den oben genannten Schwierigkeiten und dürfte weitgehend wirkungslos verhallen. Andererseits kann sich diese Forderung auf die Regeln und Strukturen der Finanzwirtschaft selbst beziehen. Hier gilt es allerdings zu beachten, daß Ethik nicht *als* Ethik implementierbar ist, sondern nur als rechtlich wirksame und verbindliche Regeln bzw. Rahmenbedingungen. Die Transformation ethischer Belange ins Recht ist dabei die Voraussetzung. Es ist nun weder die Aufgabe noch die Kompetenz der Ethik, konkrete Lösungsvorschläge in finanzwirtschaftlichen Einzelfragen zu machen. Stattdessen geht es in erster Linie um die ethische Bewertung anhand des Grundprinzips vermittelter Selbstbestimmung, um die mehr oder minder große Diskrepanz zu diesem als normativer Orientierungsmaßstab im Sinn einer regulativen Idee. Allerdings impliziert dies nicht, daß sich die Ethik auf grundsätzliche Erwägungen beschränken müßte, sondern sie ist auch fähig, konkrete Lösungsvorschläge, die sie vorfindet, auf ihre ethische Dignität zu

[60] Es gab auch Warnungen vor einem Finanzmarktcrash von ökonomischer Seite: vgl. z.B. M. OTTE, Der Crash kommt, Berlin 2006. Diese waren jedoch Außenseiter. Inzwischen sind sie sehr gefragt.

prüfen und zu beurteilen. Einige Hinweise möchte ich zum Schluß hierzu noch geben.

Eine Wirtschaftsethik im dargelegten Sinne wird dazu tendieren, im (finanz-)wirtschaftlichen Sektor mehr Transparenz, mehr Aufsicht und Kontrolle sowie mehr Partizipation und Demokratie zu fordern. Wie dies im einzelnen umsetzbar wäre, dazu gibt es mehrere Vorschläge bzw. Möglichkeiten, auf die ich an dieser Stelle im einzelnen nicht eingehen kann (z.B. Verbot bestimmter hochriskanter Anlageformen, Einführung von Kapitalverkehrssteuern, Abkehr vom ‚Shareholder Value', internationale Insolvenz- und Schiedsgerichte, Haftung von Managern, Mindestabsicherung von Schuldnern usw.).[61] In Anbetracht der zunehmenden Dominanz des Ökonomischen gegenüber allen anderen gesellschaftlichen Bereichen sowie der zunehmenden Größe und Macht von nationalen und internationalen Großkonzernen haben deren wirtschaftliche Entscheidungen immer weniger rein privaten Charakter, sondern sie tangieren das gesellschaftliche und öffentliche Interesse insgesamt. Wirtschaftliches Handeln und Freiheit gehören zwar untrennbar zusammen, aber Freiheit verstanden als vermittelte Selbstbestimmung. Dies bedeutet, daß sich wirtschaftliches Handeln legitimieren können muß, inwieweit es dem Grundprinzip vermittelter Freiheit und Selbstbestimmung entspricht. Das gängige Verständnis des Finanzkapitalismus sowie der wirtschaftlichen Freiheit zielt auf unmittelbare Selbstbestimmung im Sinne von Willkürfreiheit. Folglich ist davon auszugehen, daß bei zunehmender Ökonomisierung sozialer und Lebensbereiche sich die Asymmetrien eher verstärken werden. Dies gilt es aus ethischer Sicht über die aktuelle Finanzmarktkrise hinaus grundlegend zu korrigieren. Vorschläge hierzu liegen im Bereich der Wirtschaftsethik vor.[62] Diese ernsthaft zu diskutieren, dazu könnte die Finanzmarktkrise ein Anlaß sein. Für die Ethik tut sich hier und wohl auch in Zukunft ein breites Betätigungsfeld auf. Die christliche Ethik kann hierzu ihren Beitrag leisten, indem sie auf begründete und inhaltlich-bestimmte Weise und in interdisziplinärer Vermittelbarkeit auf die strukturellen Gründe ethischer Problembereiche reflektiert.

---

[61] Konkrete Maßnahmen werden beispielsweise von F. HENGSBACH, Moral an die Börse?, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu) 6/1 (2006), S. 9–21, hier S. 18f. diskutiert.

[62] Vgl. z.B. P. ULRICH, Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern/Stuttgart 1986, bes. S. 371ff.; H. KAISER, Ökologische Wirtschaftsdemokratie. Wege zu einem lebensdienlichen Wirtschaften im Kontext der Globalisierung, Aachen 2007, bes. S. 296ff.

IV. Kulturdiagnostische Aspekte der Christologie

Jörg Lauster

Christologie als Religionshermeneutik

Marburgs glorreiche zwanziger Jahre werden in Anbetracht des bolognarisierten Verfalls akademischen Geisteslebens gegenwärtig häufig mit Wehmut besungen. In theologischer Perspektive hat dieses goldene Jahrzehnt einen kleinen Schönheitsfehler, denn der Zerfall einer theologischen Männerfreundschaft ist zu beklagen. Während Rudolf Bultmann und Rudolf Otto in ihrer Breslauer Zeit noch auf ausgedehnten Spaziergängen eine Fachmenschenfreundschaft pflegten, kühlte sich das Verhältnis in Marburg rasch ab. Schon während des Berufungsverfahrens konnte sich Otto nicht mehr wirklich für Bultmann erwärmen. Neben anderen Faktoren erschien ihm dessen gerade herausgekommene *Geschichte der synoptischen Tradition* zu skeptisch. Umgekehrt stichelte Bultmann gegen Otto, er mokierte sich z.B. darüber, daß dieser den zwölfjährigen Jesus im Tempel und sogar die Sturmstillung historisch glaubhaft zu machen versuche.[1] Zum offenen Bruch kam es ab Ende der 20er Jahre. Mehrere Faktoren sind dafür verantwortlich, entscheidend ist aber vor allem dies: Die beiden größten Theologen, die Marburg je gesehen hatte, entfremdeten sich durch ihre unterschiedlichen christologischen Konzeptionen. In seiner Christologie *Reich Gottes und Menschensohn* ging Otto hart mit Bultmanns Ansatz einer existentialen Interpretation der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ins Gericht. Er brandmarkte sie als einen Modernismus, der „Anleihen aus einer modischen Existenz-Philosophie“ in die Predigt Jesu eintrage und diese damit „verfälsche[]“.[2] Bultmanns Interpretation sei ohne „echte alte eschatologische Fühlungsweise“.[3] Entsprechend scharf grenzte sich Bultmann dann in seiner Rezension des Buches von Otto ab.[4] Es ist die Frage nach wahrer und falscher Christologie, in der sich Bultmann und Otto entzweien.

Die theologische Arbeit der beiden großen Marburger liefert für eine Entfaltung der Christologie als Religionshermeneutik jeweils unterschiedliche, aber aufs Ganze gesehen wichtige Bausteine. Daher läßt sich an dem

---

[1] K. HAMMANN, Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, S. 130.

[2] R. OTTO, Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, München [3]1954, S. 35.

[3] Ebd.

[4] Vgl. K. HAMMANN, Rudolf Bultmann, S. 130f.

Streit zwischen Rudolf Bultmann und Rudolf Otto deutlich machen, worin die Möglichkeiten, die Herausforderungen und die Grenzen einer Entfaltung der Christologie als Religionshermeneutik liegen. Der Begriff Religionshermeneutik hat zur Voraussetzung das, was man als die deutungstheoretische Wende der Theologie in den letzten beiden Jahrzehnten bezeichnen kann. Religion wird demnach wesentlich begriffen als eine Sinnstiftung und Deutungsleistung des religiösen Bewußtseins. Religionshermeneutik mag ein vergleichsweise neuer Begriff sein, die Fragestellung ist alt. Denn es werden in ihr Anliegen der Religionstheologie und der Religionsphilosophie aufgenommen und weiter geführt, die seit Kant und Schleiermacher zur Verhandlung anstehen.

Der Rekurs auf Rudolf Otto erlaubt es, in dem inzwischen recht weiten Feld religionstheologischer Deutungsbegriffe eine Präzisierung vorzunehmen. Es geht dabei um die Frage nach der Genese und dem produktiven Ursprung religiöser Deutungen. Otto versteht die Deutungstätigkeit des religiösen Bewußtseins als ein reaktives Moment, als eine sekundäre Ausdrucksgestalt eines vorbegrifflichen Erlebens.[5] In Abgrenzung von Schleiermacher geht es ihm darum, die subjektive intentionale Ausdrucksleistung als „Wirkung" zu begreifen – an anderer Stelle spricht er von „Reflex"[6] –, die „selber zweifellos zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir geht".[7] Otto geht damit keineswegs hinter Schleiermachers Einsicht in die subjektive Brechung aller religiösen Ausdrucksformen zurück. Religiöse Ausdrucksgestalten sind keine Abbilder objektiver Wirklichkeit, sie sind Tätigkeiten eines Subjekts, Verarbeitungsformen und Deutungen einer inneren Erfahrung. Entscheidend ist allein dies: Otto legt der subjektiven Deutungsleistung etwas zugrunde, das weder sprachlich noch begrifflich selbst darstellbar ist, auf das aber gleichwohl die religiöse Lebensdeutung reagiert. Bei aller inhaltlichen Gemeinsamkeit könnte hier im Unterschied zu einer subjektivitätstheoretischen Begründung von einem realistischen Deutungsbegriff gesprochen werden. Die religionshermeneutische Entfal-

[5] Deutlich wird das in seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher. Dessen Konzeption der Religion als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit scheint für Otto die „Vorstellung eines bewußtseinstranszendenten Gottes" nicht hinreichend zu erfassen (So die These von Konrad Cramer, zitiert in: U. BARTH, Die subjekttheoretischen Prämissen der Glaubenslehre, in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, S. 329–351, hier S. 350). Denn „erst durch einen Schluß", so schreibt Otto in *Das Heilige*, „indem ich nämlich zu ihr [scil.: meiner Abhängigkeit] eine Ursache außer mir hinzudenke, würde man nach Schleiermacher auf das Göttliche selber stoßen" (R. OTTO, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1997, S. 10f.).

[6] A.a.O., S. 11.

[7] Ebd.

tung der Christologie stellt dann die materialdogmatische Bewährungsprobe eines so gefaßten Deutungsbegriffs dar.

1. Die Grundoperation der Christologie: von Jesus zu Christus

Dem religionshermeneutischen Ansatz zufolge ist die Christologie eine religiöse Deutungsleistung und damit ein religiöser Sinnstiftungsprozeß, der sich auf die Person Jesus Christus bezieht. Inhaltlich fußt die Deutungsoperation der Christologie auf einem ganz einfachen Gedanken. Sie vollzieht den Übergang von Jesus zu Christus. Traditionell ist dieser Übergang in vielfältigen Formen beschrieben worden. Der Verkündiger wird zum Verkündigten, der Religionsstifter wird zum Erlöser und damit zum Gegenstand der Verehrung, aus einer historischen Person wird der Heiland und Gottessohn. Christologie ist also eine Deutungsleistung, die mit einer gewaltigen Bedeutsamkeitsaufladung der Person Jesus operiert. Sie „modelliert", so hat es Gerd Theißen treffend formuliert, „eine historisch-relative Erscheinung" mit „dem Werkzeug eines unbedingten Anspruchs".[8]

In dieser Deutungsoperation liegt ein markantes Alleinstellungsmerkmal christlicher Religion. In den großen monotheistischen Religionen ist eine solche unbedingte und transzendente Bedeutungszuweisung an eine historische Person singulär, die Christologie stellt daher in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam den neuralgischen Punkt dar.[9] Aber auch die europäische Religionskritik entzündet sich zu wesentlichen Teilen an dieser Deutungstransformation. Daß Jesus ein besonderer und beeindruckender Mensch gewesen sein mag, ist seit Reimarus dabei in den seltensten Fällen strittig. Selbst in Nietzsches *Antichrist* finden sich freundliche Bemerkungen über die eindrückliche Realitätsüberwindung Jesu.[10] Ein Bild, das Jesus sogar in seinem religiösen Auftreten zu entsprechen versucht, zeichnet Karl Jaspers. Doch hört die philosophische Freundlichkeit meistens auf – Hegel und Schelling sind hier die großen Ausnahmen –, wenn aus Jesus der Christus werden soll. Diesen Bedeutungszuwachs kriminalisiert Reimarus in dem von Lessing als Fragment herausgegebenen *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* als Betrug, Nietzsche spricht gar von einer Erfindung des Paulus aus Rache und aus

[8] G. THEISSEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, S. 98.

[9] Interessant wäre hier in religionswissenschaftlicher Perspektive allerdings ein Vergleich mit den Erscheinungsformen einer ‚Buddhologie' im Mahayana-Buddhismus.

[10] Vgl. F. NIETZSCHE, Der Antichrist, KSA 6, München 1999, S. 205ff. (Nr. 33ff.).

Machtinstinkt zur Aufrichtung einer Priester-Tyrannei,[11] Jaspers hält fest, daß der kirchliche Christus mit Jesus „nicht zu tun“[12] habe.

Die Religionshermeneutik widerspricht der Auffassung der klassisch dogmatischen Tradition, christologische Aussagen als objektive und substantiale Wirklichkeitsbeschreibungen zu verstehen. Dennoch, das Problem bleibt: Auch in religionshermeneutischer Perspektive steht die Deutungstransformation, die das Wesen der Christologie ausmacht, unter einem beträchtlichen Legitimationsdruck. Falk Wagners Ausführungen zur Christologie zeigen dafür einen außerordentlichen wachen und scharfen Blick. Die Frage ist, ob nicht der Sinnbildungsprozeß, den die Christologie betreibt, als Ideologie, als Illusion, als Projektion zu entlarven ist. Der Geltungsnachweis christologischer Deutungsoptionen hält auch jenseits der alten Dogmatik die Theologie in Atem.

Religionshermeneutisch höchst aufschlußreich sind die bekannten Lösungsversuche. In schematischer Vereinfachung lassen sich zwei Verfahren ausmachen, die apologetisch die Christologie in freilich je unterschiedlicher Zielsetzung abzusichern versuchten. Zum einen ist dies die Suche nach dem historischen Jesus. In immer wieder neuen Anläufen wird der Versuch unternommen, mittels historischer Methoden ein Charakterbild der Persönlichkeit Jesu zu entwerfen, und immer läuft man dabei vor dieselbe Wand und fällt in dieselbe Grube. Die verschiedenen Schübe in der Suche nach dem historischen Jesus – es heißt, man spreche schon nicht mehr von der ‚Third Quest‘, sondern gar schon von einer vierten und fünften Frage nach dem historischen Jesus – erinnern an Sisyphos. Immer und immer wieder wird der Stein historisch-biographischer Jesusforschung den Berg hinauf gerollt, bevor er dann in den je eigenen Projektionen wieder hinabrollt. Warnende Stimmen gab und gibt es daher von allen Seiten. In seltener Einmütigkeit betonen dialektische und spekulative Theologie die Sinnlosigkeit, religiöse Geltungsansprüche historisch abzusichern. Falk Wagner sprach von einem infiniten Regreß, dem eine solche Argumentation notwendigerweise erliegen müsse.[13] Die ewige Wiederkehr der Suche nach dem historischen Jesus spricht jedoch allen antihistoristischen Einsprüchen zum Trotz für die ungebrochene Attraktivität dieses Verfahrens, sie ist gewissermaßen selbst schon ein Phänomen religiöser Deutungskultur. Denn sie stellt den Versuch dar, unter neuzeitlichen Bedingungen mit den rational ausweisbaren Methoden historischer Forschung religiöse Deutungsoptionen apologetisch abzusichern. Offensichtlich ist es ein manifes-

[11] A.a.O., S. 214–216 (bes. Nr. 40 und 42).

[12] K. JASPERS, Die maßgebenden Menschen, München [11]2004, S. 118.

[13] F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, in: DERS., Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989, S. 309–342, hier S. 320f.

tes Interesse religiöser Vergewisserung, einen solchen historischen Haftpunkt auszuweisen. Von der Argumentationslogik her versucht der Nachweis von Historizität – darauf hat Falk Wagner zu Recht hingewiesen – das „Nichtproduziertsein“[14] religiöser Sachverhalte zu erweisen. Es sind sattsam bekannte methodische Gründe, die die ultimative Anbindung religiöser Lebensdeutung an eine historische Jesus-Figur unmöglich machen. Die Suche nach dem historischen Jesus stellt vor ein Dilemma: Sie ist methodisch unmöglich und dennoch religiös offensichtlich notwendig.

Die stete Wiederkehr der Fragestellung ist auch noch in einem ganz anderen Sinn religionshermeneutisch relevant. Historische Forschung – das hat Jan Assmann klar herausgestellt – ist selbst eine spezifische Form neuzeitlicher Erinnerungskultur.[15] Auch die vermeintlich allein objektive, wissenschaftliche Ermittlung historischer Jesusbilder ist darum ein steter Aktualisierungsversuch. Trägt der historische Jesus des 19. Jahrhunderts auffallende Züge einer sittlich vollendeten Persönlichkeit des wilhelminischen Kaiserreichs, so ähnelt der historische Jesus der ‚Third Quest‘ doch stark einem entspannt-lässigen Kalifornier. In dieser religionshermeneutischen Perspektive sind die historischen Jesusbilder der letzten beiden Jahrhunderte außerordentlich aufschlußreich, wenn es darum geht, kulturgeschichtlich religiöse Persönlichkeitsideale zu ermitteln.

In der Absicherung christologischer Geltungsansprüche beschreitet einen ganz anderen Weg die Theologie des kerygmatischen Christus. Ihren unterschiedlichen Spielarten bei Kähler, Barth und Bultmann ist dies gemeinsam: Der biblische Christus ist selbst schon ein Glaubenszeugnis und keine historische Jesusdarstellung. Insbesondere Bultmann hat dafür – wie eingangs erwähnt zum Leidwesen von Rudolf Otto – formgeschichtlich beachtliche Nachweise liefern können. Die Kerygma-Theologie nimmt dabei wesentliche Einsichten moderner Geschichtsforschung vorweg. Eine objektive Tatsachendarstellung vergangener Ereignisse gibt es nicht, Vergangenheit wird uns zugänglich allein in ihren jeweiligen Deutungen und Interpretationen. So sind auch die Christusdarstellungen des Neuen Testaments keine objektiven Tatsachenbeschreibungen, sondern Interpretationen aus der je eigenen Erfahrung heraus. In dieser Hinsicht wird man sagen können, daß Bultmanns Exegese durchaus den bereits erwähnten wichtigen Baustein für eine religionshermeneutische Christologie liefert. Die Schwierigkeit einer kerygmatischen Christologie liegt dann allerdings darin, daß sie argumentationstechnisch die Flucht nach vorne ergreift. Die geltungs-

---

[14] A.a.O., S. 324 Anm. 17.

[15] J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{2}1997, S. 102; vgl. dazu auch v. VF., Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, S. 461f.

theoretische Frage nach dem Übergang von Jesus zu Christus löst sie nicht, sie konstatiert vielmehr, daß die Urgemeinde Jesus als Christus verehrt hat und erhebt dieses Bekenntnis selbst in den Rang einer Offenbarung.

2. Biblische Christologien

Eine am Deutungsbegriff orientierte religionshermeneutische Entfaltung der Christologie versucht, die Frontstellung von Geschichte einerseits und Kerygma andererseits zu überwinden und die produktiven Anliegen beider Ansätze aufzunehmen. Noch einmal ist hier an Rudolf Otto zu erinnern. Otto legte religiösen Deutungen ein vorbegriffliches Evidenzerleben zugrunde, das er als Erfahrung des Heiligen bezeichnete. Diese innere Erfahrung ist an sich nicht darstellbar und explizierbar, Otto bezeichnet dies als das irrationale Moment der Religion. Erst in einem sekundären Schritt wird sie zunächst in Gefühlen oder Gestimmtheiten gedeutet, in einem weiteren – im eigentlichen Sinne tertiären Schritt – dann in begriffliche Formen gegossen. Dem religiösen Erleben wohnt die Tendenz inne, sekundäre Rationalisierungen auszubilden. Diese Rationalisierungen eliminieren zwar nicht den Bezug zum Numinosen, sie versuchen allerdings das Erleben begrifflich aufzuarbeiten. Otto nennt diese begrifflichen Rationalisierungen „Ideogramm“[16] oder „Deute-name“,[17] mit denen sich das religiöse Bewußtsein notwendigerweise artikuliert und so Aufschluß über sein eigenes Erleben zu erlangen versucht. Sie stellen den Versuch „eines begrifflichen Ausdrucks für ein im Grunde in Begriffen nicht Explizibles“[18] dar. Am Ende seines Buches *Das Heilige* wendet Otto diesen Grundgedanken in christologischer Perspektive auf die neutestamentlichen Texte an. Das kostet ihn religionstheoretisch einigen Aufwand. Er führt in stetem Gespräch mit Schleiermacher, Kant und Fries dazu das Heilige als eine Kategorie a priori und die Divination als das Erkenntnisvermögen des Heiligen ein. Zu erfassen ist das Heilige nicht in verobjektivierender Erkenntnis, sondern allein in Ahndung und Intuition.[19] Die neutestamentlichen Schriften sind für ihn Ausdruck dieser Divination des Heiligen in der Person Jesus. Die in den neutestamentlichen Texten entfaltete Christologie ist die fortgesetzte Entfaltung und Interpretation einer in der historischen Person Jesus ihren Ausgang nehmenden Heiligkeitserfahrung.

Genau an diesem Punkt liegt freilich der sachliche Kern der Auseinandersetzung zwischen Otto und Bultmann. Es ist vor allem der Exeget in

[16] R. OTTO, Das Heilige, S. 112.
[17] A.a.O., S. 113.
[18] Ebd.
[19] A.a.O., S. 175ff.

Bultmann, der hier einerseits eine zu lineare historische Kontinuität vorausgesetzt sieht, und der anderseits keine plausiblen Gründe dafür finden kann, daß die neutestamentlichen Schriften nur von Erfahrungen an einer historischen Person sprechen. Sachlich gesehen liegen Bultmanns zögerliche Bedenken gegen Otto aus den 20er Jahren auf einer Linie mit dem Furor gegen seine Schüler in der Debatte um den historischen Jesus. Umgekehrt sieht Otto gewissermaßen den Erlebnisgrund des Heiligen dahin schwinden, wenn formgeschichtlich der Bezug zu der historischen Persönlichkeit Jesu ganz aufgelöst wird. An der existentialen Interpretation stört ihn ja eben gerade dies, daß sie die Geltung ihrer Deutungsoptionen nicht an einem nachvollziehbaren Erlebnisgrund ausweisen kann und darum beliebig einer philosophischen Mode anzuhängen scheint. Das Dilemma zwischen methodischer Unmöglichkeit und religiöser Notwendigkeit auf der Suche nach dem Erlebnisgrund christologischer Deutungen ist nicht auflösbar, es hat, so eine grundlegende Einsicht der Religionshermeneutik, im Wesen der Deutungsoperationen des religiösen Bewußtseins selbst seinen Grund. Ulrich Barth hat dies jüngst klar und deutlich herausgestellt: „Die Darstellung des Nichtdarstellbaren bildet die produktive Unruhe seines Lebensvollzugs."[20]

Die Einsicht in diese produktive Unruhe christologischer Deutungsvollzüge erlaubt es, neuere Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese systematisch fruchtbar zu machen. Denn die Leistung der Exegese liegt mitunter ja gerade darin, daß sie die religiösen Deutungsvorgänge in den neutestamentlichen Schriften genauer und dem Komplexitätsgrad der Vorgänge angemessen zu beleuchten erlaubt. Die produktive Unruhe wird so rekonstruierbar. Sechs Aspekte will ich herausstellen:

(1.) Die neutestamentlichen Texte, insbesondere die Evangelien, liefern nicht das Abbild einer historischen Persönlichkeit, sondern sie fungieren als Reflex und Reaktion auf die Wirksamkeit einer historischen Person. Diesen Vorgang hat Gerd Theißen mit einem – wie ich finde – glücklichen Begriff bezeichnet. Er spricht von „evozierter Christologie".[21] Die historische Person Jesus ruft eine Vielzahl religiöser Sinnbildungsprozesse hervor und den Niederschlag dieser Sinnbildungsprozesse finden wir in den biblischen Texten. Diese evozierten Christusbilder stellen in der spezifischen Gestalt textlicher Überlieferung und unter den Bedingungen literarischer Produktion das an sich Nichtdarstellbare dar. Damit ist auch aus religionstheoretischer Perspektive eine historische Rückfrage hinter die Texte nicht sinnvoll. Es läßt sich nicht unter Abzug aller in den Texten vorfindli-

[20] U. BARTH, Religion und Vernunft, in: Die Vernunft der Religion, hg. v. N. SLENCZKA, Berlin 2008, S. 82–100, hier S. 99.

[21] G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{3}2001, S. 462ff.

chen Deutungen ein Erlebniskern herausschälen, der dann am Ende gar normativ aufzuladen wäre. Das an sich nicht explizierbare religiöse Erleben ist nur in seinen Deutungen zugänglich.

(2.) Diese Sinnbildungsprozesse evozierter Christologie lassen sich durchaus religionsgeschichtlich rekonstruieren. Religiöse Deutungsoperationen artikulieren unter Rückgriff auf kulturell vorhandene Ausdrucksmuster das eigene Erleben und transformieren dabei zugleich auch diese Deutungsmuster entscheidend. Exemplarisch läßt sich das am Messiastitel zeigen. Auch hier sind neuere exegetische Einsichten hilfreich.[22] Hinter diesem wie auch hinter den anderen christologischen Titeln steht keineswegs eine klar umrissene Vorstellung – das ist eher ein Traum von Dogmatikern. Hinter dem Messiastitel verbirgt sich eine Pluralität von Erwartungen an eine königliche Rettergestalt, wobei nicht eindeutig zu bestimmen ist, ob diese Gestalt durch ihr endzeitliches Auftreten oder durch ihre charismatische Wirkung oder durch beides zu erfassen ist. Die Übertragung des Messiastitels ist eine religiöse Deutungsleistung, mit der religiöse Gruppen des Urchristentums dem Auftreten Jesu gerade in dieser vagen Bedeutungsweite Sinn abzugewinnen versuchten. Die Anwendung auf Jesus setzt freilich eine gewaltige Transformation voraus. Denn das, was sich über Jesu Wirksamkeit herausfinden läßt, ist schon wegen des Kreuzestodes kaum geeignet, einem bestimmten Messiasbild zu entsprechen. Die Übertragung des Messiastitels ist vielmehr als der Versuch zu begreifen, unter Rückgriff auf vorhandene kulturelle Ausdrucksmittel eine begriffliche Annäherung zu leisten. Die Übernahme des Messiastitels war eine von vielen Möglichkeiten, sich eigenem Erleben deutend anzunähern.

(3.) Das erlaubt es, die Pluriformität neutestamentlicher Christologien systematisch fruchtbar zu machen. Die Bedeutsamkeit Jesu wird in einer Vielzahl nicht nur von Titeln, sondern auch von Bildern und narrativen Zusammenhängen transportiert. Was die dogmatische Tradition daraus zu erheben weiß, ist bisweilen geradezu armselig. Das Neue Testament redet keineswegs allein von Jesus als Gottessohn und Messias, er ist ohne Anspruch auf Vollständigkeit Menschensohn, Prophet, Lehrer, Dichter, Arzt, Heiler, Wundertäter, Tür, Brot, Licht, Hirte, Wasser, Weg, Wahrheit, Leben und Auferstehung.[23] Diese Bilder bekämpfen sich nicht gegenseitig oder schließen sich aus, vielmehr gilt es den Sinnhorizont aus mehreren Deutungsmustern zusammen zu knüpfen, die sich allesamt dem an sich Undarstellbaren auf unterschiedliche Art annähern. Die Christologien des

[22] Vgl. zum folgenden exemplarisch und mit weiteren detaillierten Verweisen auf die exegetische Fachdiskussion: G. THEISSEN/A. MERZ, Jesus, S. 462ff.; U. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, S. 134ff.

[23] Vgl. R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium, Tübingen 2004.

Neuen Testaments bilden ein Sinngeflecht, dessen inneren Sinnzusammenhang es zu erheben gilt.[24]

(4.) Der eigentümliche Charakter der Texte ist vor dem Hintergrund dieser Sinnbildungsprozesse zu verstehen. Otto sprach von einer hagiologischen Natur der Texte,[25] d.h. ihre Übertragungen, Überhöhungen und Überzeichnungen, die moderner Rationalität so anstößig sind, stellen antike Kulturtechniken dar, mit denen Heiligkeitserfahrungen in Texten verarbeitet werden.

(5.) So wird auch die bisweilen paradoxale Struktur der neutestamentlichen Sinnbildungsprozesse besser verstehbar. Aus den Deutungsvorgängen läßt sich erheben, daß im Überlieferungsprozeß mit der Verarbeitung von massiven Konsistenzproblemen gerungen wird,[26] d.h. es gilt Brüche der gewohnten Erfahrungsmuster zu verarbeiten. Paradebeispiel ist hier die Auferstehung. Die Auferstehung Jesu ist keine Tatsachenbehauptung, und es macht dabei letztlich auch keinen Unterschied, ob man von einer historischen oder supranaturalen, eschatologisch-heilsgeschichtlichen Tatsache spricht. Unter dem Begriff Auferstehung versammelt sich eine sekundäre Deutungsleistung, die unter Zuhilfenahme kulturell vorgegebener Deutungsmuster ein als Transzendenzgeschehen zu verstehendes Evidenzerlebnis verarbeitet.[27]

(6.) Der vielgestaltige Übergang von Jesus zu Christus ist eine Deutungstransformation und eine Bedeutungszuweisung, die nicht etwa aus einem historisch-rekonstruktiven Interesse heraus erfolgt, sondern je eigenes religiöses Erleben verarbeitet. Die neutestamentlichen Christologien transportieren folglich keine objektivierbaren Aussagen über die Person Jesus Christus, sondern sie vermitteln die Bedeutsamkeit, die er für die Träger der Überlieferung hatte. Auch hier treffen Religionstheorie und Exegese erfreulich aufeinander. Udo Schnelle bringt diesen Sachverhalt auf den Punkt. Jesus ist uns nur „in seiner narrativen Präsentation und damit in seiner Bedeutsamkeit zugänglich".[28] Der Struktur nach befinden sich die neutestamentlichen Texte damit in keiner anderen Lage als wir heute. Von Anfang an wird der historische Haftpunkt in den vielgestaltigen Auslegungen seiner gegenwärtigen Bedeutsamkeit umkreist.

---

[24] Vgl. J. FREY, Probleme des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. DEMS./J. SCHRÖTER, Tübingen 2005, S. 41.

[25] R. OTTO, Reich Gottes, S. 269.

[26] Zum Begriff ‚Konsistenzproblem' vgl. I.U. DALFERTH, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: ZThK 95 (1998), S. 379–409, hier S. 390.

[27] Vgl. U. SCHNELLE, Theologie, S. 150f.

[28] A.a.O., S. 54.

3. Das christologische Dogma

In religionshermeneutischer Perspektive ist dies die Funktion der christlichen Überlieferungsgeschichte überhaupt: Sie transportiert und aktualisiert religiöse Sinnbildungsprozesse. Mit Blick auf die Christologie kommt dabei neben der Bibel naturgemäß dem Dogma eine besondere Bedeutung zu. In Form und Inhalt stellt das Dogma etwas anderes dar als die Bibel. Dennoch ist die Verhältnisbestimmung keineswegs einfach. Es finden sich durchaus dogmatische Elemente in der Bibel, aber dogmatische Regulierungen entstehen auch parallel zum Prozeß der Kanonisierung der biblischen Schriften. Entscheidend dürfte dies sein: Das Dogma übt im religiösen Überlieferungsprozeß eine ganz bestimmte Funktion aus.[29] Die etymologische Herkunft des Begriffs zeigt an, daß es sich beim Dogma um ein Verfahren begrifflicher Klärung und Lehrbildung handelt – die dann später hinzukommende kirchenrechtliche Bedeutung ist kulturgeschichtlich wichtig, ich will sie im folgenden dennoch zurückstellen. Die Bandbreite möglicher Verhältnisbestimmungen der Überlieferungsmedien Bibel und Dogma ist beträchtlich. Einerseits ist dieser Übergang als eine fortgesetzte Offenbarungsgeschichte beurteilt worden, so legt es zumindest der klassische katholische Traditionsbegriff nahe. Das Dogma ist die notwendige Entfaltung der in der Bibel noch keimhaft angelegten Aussagen. Seiner Genese nach nimmt dieser katholische Traditionsbegriff im 19. Jahrhundert massive Anleihen bei der Hegelschen Philosophie, unter dieser Voraussetzung wird ihm auch von protestantischer Seite durchaus Sympathie entgegen gebracht. Zu verweisen wäre hier auf Pannenbergs „Theorie der christologischen Tradition".[30] Auf die Spitze getrieben, müßte man vor diesem Hintergrund eigentlich sagen können, daß die Konzilsbeschlüsse von Nizäa und Chalcedon begrifflich klarer und präziser christologische Aspekte zum Ausdruck bringen, als sie in den biblischen Schriften selbst angelegt sind.

Demgegenüber steht andererseits die liberal-protestantische Kritik der Dogmenentwicklung. Harnack schärfte den Blick für die Brüche, ja gar die Gefahr einer möglichen Verfälschung der Person Jesu durch das Dogma sah er gegeben. Freilich liegen die Dinge bei Harnack weit komplizierter, als dies die übliche antiliberale Polemik vermuten läßt. Denn in der Tat wird man von der liberalen Dogmenkritik doch übernehmen können, daß das Dogma im Gegensatz zu den biblischen Texten eine ganz andere Funktion erfüllt. Umgekehrt, dies ist eine durchaus berechtigte Einsicht der traditionsgeschichtlichen Hochschätzung des Dogmas, ist das Dogma ein fester Bestandteil religiöser Ausdrucksformen. Es stellt selbst eine Verarbei-

[29] Vgl. zum folgenden v. VF., Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, Leipzig 2008, S. 58ff.

[30] W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, S. 101f.

tungsform religiöser Erfahrung dar, das innere Erleben drängt nach begrifflicher Durchdringung seiner selbst. Allerdings liegt der inhaltliche Akzent anders. Das Dogma drückt das religiöse Erleben nicht einfach aus, sondern versucht es begrifflich zu verstehen und argumentativ abzusichern. Es handelt sich um eine Reflexionsleistung, die die Plausibilität der daraus hervorgehenden Deutungsoptionen erstens einsichtig und zweitens zu anderen Deutungsoptionen ins Verhältnis zu setzen versucht. Zur produktiven Unruhe religiöser Ausdrucksleistungen gehört auch die Unsicherheit mit Blick auf die Angemessenheit der jeweiligen Ausdrucksformen. Dies macht ein argumentatives Verfahren erforderlich. Für unseren Zusammenhang gilt es festzuhalten: das Dogma hat eine hermeneutische, eine apologetische und eine regulierende Funktion.[31]

Die Entwicklung des christologischen Dogmas ist ein höchst ambivalenter Prozeß. Harnacks These, es handle sich dabei um eine „schaurige Geschichte“,[32] ist durchaus nachvollziehbar. Doch ist auch das Schaurige daran offensichtlich Erscheinungsform der erwähnten produktiven Unruhe. Würde das Dogma keine religiöse Funktion erfüllen, so wäre die Ambivalenz seiner Geschichte bis in die Gegenwart hinein kaum zu begreifen. Die altkirchliche Geschichte des christologischen Dogmas von Nizäa über Konstantinopel nach Chalcedon ist ein reichlich verschlungener Weg. Höchst komplexe Motive vermengen sich hier. Politischer Machtwille gesellt sich zu starken Bewegungen der Volksfrömmigkeit, Bibelauslegung vermengt sich mit antiker Philosophie. Doch können diese Untergrundmotive allein nicht erklären, warum die christologische Traditionsbildung mit

---

[31] Was diese funktionale Bestimmung des Dogmas anlangt, so sind nach wie vor Schleiermachers Ausführungen lehrreich. Im Gegensatz zu anderen Formen religiöser Rede wie dem dichterischen und dem rednerischen Ausdruck sind dogmatische Sätze „Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art“ (F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube. Bd. 1 und 2 [^{2}1831], hg. v. M. REDEKER. Berlin ^{6}1960 (im folgenden = CG), § 16, S. 107). Aufgrund ihrer Ausrichtung an der „logisch geordneten Reflexion“ (CG § 16, S. 110) treten dogmatische Sätze in ihrer Möglichkeit, Gemütszustände des frommen Selbstbewußtseins zum Ausdruck zu bringen, deutlich hinter die anderen Formen religiöser Rede zurück. Der kirchliche und wissenschaftliche Wert dogmatischer Aussagen liegt vielmehr darin, eine „möglichst genaue (…) und bestimmte (…) Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrücke“ (CG § 17.2, S. 114) zu leisten. Der Dogmatik kommt damit eine kritische und eine – so nennt sie Schleiermacher – ‚aufschließende‘ (ebd.) Funktion zu. Dogmatik ist eine sekundäre, abgeleitete Erscheinungsweise des christlich frommen Selbstbewußtseins, die durch ihr wissenschaftliches Vorgehen zur Erhellung der Tatsachen des christlichen Bewußtseins und damit zu deren besseren Verständnis beiträgt. Schleiermacher begründet damit neben der berühmt gewordenen pragmatischen Funktion der Kirchenleitung auch eine eminent hermeneutische Aufgabe des Dogmas für das religiöse Bewußtsein.

[32] A.V. HARNACK, Das Wesen des Christentums, hg. v. T. RENDTORFF, Gütersloh 1999, S. 141.

schlafwandlerischer Sicherheit stets den schwierigeren Weg wählt. Vor dem Hintergrund neuplatonischer Philosophie wäre es um ein vielfaches plausibler und rationaler gewesen, Arius zu folgen. Ebenso muß auch nach Maßgabe antiker Anthropologie entweder die antiochenische oder aber die alexandrinische Christologie in sich geschlossener erscheinen, keinesfalls aber die eigentümliche Mischformel von Chalcedon. Nach Maßgabe einer lectio difficilior verdeutlichen diese Dogmenbildungsprozesse an der Grenze begrifflicher Explikationsmöglichkeiten ein inneres Bedürfnis reflexiver Verarbeitung religiöser Erfahrung. Offensichtlich entfaltet sich gerade in diesen Dogmatisierungsprozessen eine Sinnstiftung, die auf inneres religiöses Erleben zurückgeht, wenn in Nizäa Christus als mit dem Vater wesensgleicher Gott und in Chalcedon Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch interpretiert wird. In dem ambivalenten, ja man muß schon sagen seltsamen Umgang, den die neuzeitliche protestantische Theologie mit Chalcedon pflegt, scheint sich eine Ahnung davon bewahrt zu haben.

Die neuzeitliche Ambivalenz im Umgang mit den Dogmen ist zunächst einmal ein grundsätzliches Phänomen neuzeitlicher Religiosität. Analog zu den biblischen Texten entsteht in der Neuzeit auch für das Dogma Legitimationsdruck. Gerät bei der Bibel die historische Glaubwürdigkeit in die Krise, so ist es im Falle des Dogmas die Angemessenheit der Wirklichkeitsbeschreibung. Es ist, ich will das hier nur andeuten, ein kulturgeschichtlich höchst interessantes Schauspiel, wie Theologie und Kirche auf die neuzeitliche Dogmenkritik der Vernunft mit forcierten Autoritätsmodellen reagieren. Die neuzeitliche Dogmenkritik entlarvt in der Tat die Gefahren des Dogmas. Diese sind vor allem dann gegeben, wenn sich die hermeneutische Funktion verselbständigt zu einem objektivierenden Verständnis des Dogmas.

Eindrücklich studieren läßt sich das an Schleiermachers Umgang mit den christologischen Dogmenbeständen in der *Glaubenslehre*. Nicht der Herrnhuter höherer Ordnung oder der bürgerlich gewordene Romantiker tritt uns hier entgegen, sondern Schleiermacher, der Aufklärungstheologe. Die Traditionslinie rationalistischer Dogmenkritik nimmt er auf und führt sie weiter. Das klassische Repertoire christologischer Dogmen befindet sich in rasanter Auflösung. Zwei-Stände-Lehre, Erhöhung, Höllenfahrt Christi und Präexistenz werden aufgrund ihrer inneren Widersprüche abgelehnt.[33] Bisweilen legt Schleiermacher dabei eine bissige Ironie an den

[33] So begründet er seine Forderung, die Zwei-Stände-Lehre „der Geschichte zur Aufbewahrung“ (F.D.E. SCHLEIERMACHER, CG § 105 Zusatz, II, S. 147) zu übergeben, mit begriffslogischen Überlegungen. Denn es widerspricht der vollendeten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins die Inkarnation als Erniedrigung zu deuten. Die Ablehnung der Erhöhungsvorstellung wird einerseits mit der schwachen exegetischen Bezeugung, andrerseits gewissermaßen moralisch begründet, da Erhöhung ganz schlicht als eine Belohnung für das Selbstopfer erscheinen könnte (vgl. ebd.). Ähnlich moralisch-logisch gelagert ist

Tag, die an Reimarus erinnert. Wenn Jesus von Natur aus unsterblich gewesen wäre, dann hätte der Kreuzestod eine willentliche und wundersame Aussetzung dieser Unsterblichkeit durch Jesus selbst vorausgesetzt und wäre damit letztlich einem Selbstmord gleichgekommen.[34] Schleiermacher verabschiedet die Dogmenbestände, die vordogmatischer Art sind, die sich also freien Spekulationen verdanken und nicht als Ausdrucksleistung einer inneren religiösen Erfahrung zu begreifen sind. Im übrigen geht Schleiermacher dabei weiter als viele seiner Nachfolger. In unserer postentmythologisierten Epoche setzt sich bisweilen in der Christologie die Tendenz durch, nahezu alle Lehrbestände einer religiösen Übersetzung zugänglich zu machen, wenn man nur die richtige Interpretation dafür findet. Schleiermacher hätte diese Auffassung nicht geteilt. Sein Umgang mit christologischen Zentraldogmen macht deutlich, daß er in der Ausbildung dogmatischer Sätze mit Verzerrungen und Fehlentwicklungen rechnet, die es definitiv auszuscheiden gilt.

Anders liegen die Dinge allerdings dort, wo Schleiermacher einen dogmatischen Wert anzuerkennen bereit ist. Eindrückliches Beispiel ist dafür seine Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre. Sie bietet dem Leser ein eindrückliches Schauspiel. Man sieht Schleiermacher auf der einen Seite darum bemüht, die Zwei-Naturen-Lehre mit Macht abzuwehren. Auch hier ist seine Widerlegung zunächst begriffslogischer Art und zielt auf die seiner Meinung nach widersinnige Anwendung des Naturbegriffs auf Gott.[35] Der Sache nach – und darin schlägt sich die seltsame Ambivalenz im Umgang mit Chalcedon schon bei Schleiermacher nieder – gibt er das Anliegen der Zwei-Naturen-Lehre jedoch nicht auf, sondern arbeitet an deren Umformung. Die Spitzensätze seiner Christologie verdanken sich dieser Absicht. Er führt aus, wie sich die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesus allmählich und graduell entwickelte[36] und wie seine Ausdrucksmöglichkeiten in den religions- und kulturgeschichtlichen

---

seine Argumentationsstrategie bei der Ablehnung der Höllenfahrt Christi. Gegen sie spreche, daß Christus damit gar nicht die Menschen habe erreichen können, die nach seiner Erhöhung verstorben und in der Hölle seien, sie sei damit also von höchst begrenzter Reichweite. Die Annahme einer Präexistenz Christi müsse notwendigerweise zu der Annahme führen, Jesus habe seine Kindheit nur zum Schein gelebt (CG, § 93, S. 39).

[34] Vgl. a.a.O., § 98, S. 80.

[35] Der Begriff der Natur könne vor einem wissenschaftlichen Gericht gar nicht bestehen, da Natur als „Inbegriff alles endlichen Seins“ (A.a.O., § 96, S. 52) fungiere und damit nicht auf Gott übertragen werden könne. Man wird einräumen müssen, daß er hierbei die philosophischen Voraussetzungen des altkirchlichen φύσις-Begriffs zügig und mit einer recht unhistorischen Eintragung eines modernen Naturbegriffs ausblendet; vgl. dazu W. PANNENBERG, Systematische Theologie II, S. 429. Schleiermachers Ablehnung der Zwei-Naturen-Lehre ist vom Verfahren her in der Tat nicht das beste Beispiel einer geglückten Dogmenkritik.

[36] Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, CG § 93.2–3.

Rahmen seiner Zeit eingebettet waren. Dies dient ausdrücklich dem Nachweis der vollen Menschlichkeit Jesu.[37] Umgekehrt konzipiert er bewußtseinstheologisch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in Jesus.[38] Das wirft die Frage auf, wie dies mit seiner Menschlichkeit zusammen zu denken sei. Schleiermacher beschreibt das Sein Gottes in dem Erlöser als eine innerste Grundkraft, für die alles Menschliche nur als Organismus fungiert. Damit ist er sachlich nicht weit von den Problemen einer apollinarischen Logos-Sarx-Christologie entfernt, was ihn dann auch in der Tat dazu nötigt, den Verdacht des Doketismus von seinen christologischen Ausführungen abzuwenden. Neben dem aufgeklärten Dogmenkritiker sehen wir hier an Schleiermacher noch einen ganz anderen Zug – den Dogmatiker, der kognitive Fragen bearbeitet.

An Schleiermacher läßt sich diese Ambivalenz zwischen Dogmenkritik und Dogmatik sehr eindrücklich zeigen, aber keineswegs nur bei ihm allein, sondern eigentlich in allen christologischen Entwürfen, die in irgendeiner Weise um Anschlußfähigkeit an moderne Diskussionszusammenhänge bemüht sind. Tillich interpretiert die Präexistenzvorstellung als Symbol für die Verwurzelung Christi im Ewigen, John Hick bezeichnet die Inkarnation als Kontemplation des Ewigen im Endlichen, die Auferstehung wird als Evidenzerlebnis und Transzendenzgeschehen verstanden – um nur einige Beispiele zu nennen. Besonders eindrücklich ist freilich der Umgang mit Chalcedon. Es gibt seit Schleiermacher im Grunde keinen neuprotestantischen Autor, der nicht massiv Kritik daran geübt hätte – und doch versuchen sich fast alle in den Spuren Schleiermachers an einer Reformulierung. Tillich argumentiert über die Präsenz des Neuen Seins im Endlichen,[39] Pannenberg über die Denkfigur der freien Selbstunterscheidung,[40] Ebeling über die Anwesenheit Gottes im Wort.[41] Allein an diesen Vorschlägen kann man übrigens sehen, daß Schleiermachers bewußtseinstheologischer Reformulierungsversuch vielleicht immer noch der beste ist, den die protestantische Christologie seit der Aufklärung hervorgebracht hat. Interessant für unseren Zusammenhang ist dies: Die innere Erfahrung eines an Christus gebundenen religiösen Erlebens impliziert in einem sekundären Akt durchaus kognitive Aspekte. Die dogmatische Selbstaufklärung des religiösen Bewußtseins drängt nach einer kognitiven Durchdringung seiner Gestimmtheit. Man will wissen, wie die Vollendung des religiösen Bewußtseins in Jesus mit den Bedingungen der menschli-

[37] Vgl. a.a.O., § 92.3. Die Alternative wäre die gedankliche Zerstörung der Menschheit Jesu.

[38] Vgl. a.a.O., § 94.

[39] Vgl. P. TILLICH, Systematische Theologie II, Berlin/New York 1987, S. 129ff.

[40] Vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie II, S. 415ff.

[41] Vgl. G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens II, Tübingen ^{3}1989, S. 69ff.

chen Natur zusammenzubringen ist. Dieses Wissen ist keineswegs die Voraussetzung des religiösen Gefühls, umgekehrt, das religiöse Gefühl strebt in einem sekundären, abgeleiteten Bemühen danach, sich selbst begrifflich durchsichtig zu werden, um so die eigene religiöse Gestimmtheit mit anderen Wirklichkeitszugängen ins Verhältnis zu setzen. Das Dogma leistet – wie sich in besonderer Weise an der Zwei-Naturen-Lehre zeigen läßt – eine Rationalisierung des Irrationalen, eine begriffliche Aufarbeitung und Durchdringung der Darstellungen des Undarstellbaren. Somit ist auch das Dogma eine sekundäre – Otto hätte vermutlich tertiär gesagt –, aber dennoch eine essentielle Ausdrucks- und Vermittlungsform der produktiven Unruhe des religiösen Gefühls. In der Dogmatik vereinen sich so religiöses Gefühl und vernünftiges Denken. Die Grenze zwischen beiden zu wahren, ist die eigentliche Kunst der Dogmatik.[42]

4. Kulturhermeneutische Aspekte der Christologie

Einen weiteren Aspekt einer religionshermeneutischen Entfaltung der Christologie möchte ich wenigstens knapp andeuten. Die religiösen Sinnbildungsprozesse erschöpfen sich keineswegs in den biblischen Texten und der dogmatischen Tradition. Für die Geschichte des Christentums spielt die kultische Repräsentierung Christi in Gottesdienst und Predigt eine eminent wichtige Rolle, insofern sie die soziale Symbolisierung der Bedeutsamkeit Jesu zur Darstellung bringt. Zudem ist eine Reihe von kulturellen Faktoren hier mit heranzuziehen. Bis in unsere Zeit hinein sind beispielsweise die Vorstellungen vom Aussehen Jesu nachhaltig durch die christliche Kunst geprägt. Das Phänomen des grandiosen Erfolges der Londoner Milleniumsausstellung ‚Seeing Salvation' zeigt an, daß sich christologische Deutungsoperationen durchaus auch im Spannungsfeld von ästhetischer und religiöser Erfahrung ansiedeln. Gleiches dürfte für Musik, Literatur und

[42] Auch hier ist ein Verweis auf Schleiermacher angebracht. Die Verbindung von religiösem Gefühl und Vernunft handhabt er sehr vorsichtig. Vieles aus der dogmatischen Tradition behandelt er mit großer Zurückhaltung. Der Anfang der urbildlichen Geschichtlichkeit Jesu verliert sich in der Unergründlichkeit des Anfangs allen Lebens (vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, CG § 94.3), das Kreuz ist ihm nicht der Grund der Versöhnung, sondern der Ort ihrer Bewährung (a.a.O., § 101.4), das Ostergeschehen schließlich tritt in der Christologie stark zurück, aus Predigten wissen wir, daß er von der Aufnahme in die volle göttliche Lebensgemeinschaft sprach. Schleiermachers Kritiker haben ihm diese Zurückhaltung als Auflösungserscheinung übel genommen. Man kann dies auch anders sehen. Es spricht sich darin die prinzipielle Unerreichbarkeit der inneren Erfahrung aus. Zwischen religiösem Gefühl und denkender Vernunft gibt es eine Grenze, über die der Dogmatiker Schleiermacher es „nicht gewagt hat, einen Schritt hinaus zu tun" (E. HIRSCH, Schleiermachers Christusglaube. Drei Studien, Gütersloh 1968, S. 110).

auch den Film gelten. Die Bedeutsamkeit Christi transportiert sich jedenfalls nicht allein in Bibel und Dogma. Es wäre eine lohnende Aufgabe, gerade auf dem Felde der Christologie kulturelle Darstellungsformen auf ihre religiöse Ausdrucksleistung und auf ihre vermittelnde Funktion hin zu untersuchen.

5. Die Frage des Gegenwartsbezugs

Eine drängende Frage der Christologie ist traditionell der Gegenwartsbezug. Welche Rolle spielt Christus für den Aufbau je eigener religiöser Erfahrung? Die historische Persönlichkeit Jesus kann in mehrfacher Hinsicht diese Erfahrung nicht begründen, jedenfalls nicht im Sinne einer unmittelbaren Begegnung. Zum einen verwehrt uns der garstige Graben der Geschichte, an einer Person der Vergangenheit persönliche Erfahrungen zu machen. Denn mit Blick auf die unmittelbare persönliche Begegnung ist, so merkte Bultmann zu dem Problem an, „ihm jedes Du unseres heutigen Miteinander überlegen“.[43] Dagegen spricht zum anderen auch die Struktur der Erfahrung selbst. Unter dem Stichwort der Erfahrung zweiter Hand versammelt sich eine Vielzahl von Argumenten, die die Unmöglichkeit erweisen, Erfahrungen auf das bloße Nacherleben der Erfahrungen anderer zu reduzieren. Wäre dem so, dann würde das Christentum in der Tat „nur zehren vom Erbe der ersten Gemeinde und glauben auf Grund von Autorität und fremdem Zeugnis“.[44] Doch zeigt die religionshermeneutische Perspektive, daß die christologischen Aussagen von Anfang an daran kein Interesse hatten. Es sind Deutungsoperationen, die die Bedeutsamkeit Christi aus der je eigenen Perspektive artikulieren und in unterschiedlichen Formen bearbeiten. Das bedeutet für das religiöse Bewußtsein gegenüber Bibel und Dogma einen beträchtlichen Freiheitsgewinn. Denn auch Bibel und Dogma sind sekundäre Ausdrucksformen eines an sich nicht expliziblen Erlebens. Es ist ein urprotestantisches Dogma: gegenwärtiger Christusbezug ist unvertretbar, es ist eine Bestimmtheit des je eigenen religiösen Erlebens und kann daher nicht auf das bloße Fürwahrhalten und intellektuelles Akzeptieren von Texten oder historischen Fakten reduziert werden.

Die Christologie erweist sich dabei als der zentrale Fluchtpunkt von solchen subjektiv vertretenen, religiösen Wirklichkeits-, Wert- und Orientierungsperspektiven. Jesus Christus ist der symbolische Sammelpunkt von religiösen Sinnstiftungsprozessen, die auf Deutungen der Durchbrechung der Endlichkeit aufbauen und ein dementsprechendes Ethos der Kraft und

[43] R. BULTMANN, Zur Frage der Christologie, in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. I (1933), Tübingen [9]1993, S. 85–113, hier S. 96.

[44] R. OTTO, Das Heilige, S. 189.

der Freiheit freisetzen. Christologische Deutungsoperationen sind von Anfang an menschliche Konstruktionen und Symbolisierungen, aber sie sind darin immer auch Reaktionen. Die religiöse Erinnerung gestaltet sich zu einer „selbsttätigen Nachbildung".[45] Die christologischen Deutungen umkreisen, das hat Ernst Troeltsch sehr schön herausgestellt, „nicht ein starres Dogma und nicht ein ebenso starres Moralgesetz (…), sondern das Bild einer lebendigen, vielseitigen und zugleich erhebenden und stärkenden Persönlichkeit, deren innerste Lebensrichtung es in sich aufzunehmen gilt".[46] Durch „alle geschichtliche Vermittlung hindurch" bewahren die subjektiven und individuellen christologischen Sinnstiftungen die „spürbare religiöse Größe und Kraft einer wirklichen Persönlichkeit",[47] die das bleibende Movens einer religiösen Lebensdeutung bleibt und zugleich niemals ganz in den von ihr selbst hervorgerufenen Bedeutsamkeitszuschreibungen und Deutungen aufgeht.

6. Bilanz

Die Ausführungen haben eine Skizze zu entwerfen versucht, wie sich mit dem, was ich vage und vorsichtig einen realistischen Deutungsbegriff nennen würde, die Christologie als Religionshermeneutik entfalten lassen könnte. Mit gutem Grund kann man sich fragen, worin der Vorzug dieses Verfahrens liegt, das ja nicht unerheblich von anderen religionstheoretischen Deutungsbegriffen abweicht.[48] In Entsprechung zum Geist unserer Tage möchte ich zum Abschluß eine Bilanz vorlegen.

Christian Danz hat treffsicher die gegenwärtige Herausforderung für die Christologie in vier Punkten zusammengefaßt:[49] In ihr gelte es erstens gegenwärtige Bedeutsamkeit mit zweitens historischem Interesse zu verknüpfen sowie drittens subjektive Überzeugung mit viertens der Suche nach religiöser Orientierung zu vermitteln. Die Leistung einer religionshermeneutischen Christologie liegt m.E. genau darin, daß sie diese vier Aspekte miteinander verbinden kann. Im Rekurs auf einen in seinen Deutungen selbst nicht einholbaren historischen Anfangspunkt wahrt sie die historische Dimension der Christologie, sie kann aber gleichzeitig über die Analyse der Deutungsoperationen den konstruktiven und produktiven Um-

---

[45] F.D.E. SCHLEIERMACHER, CG § 122.2, S. 258.

[46] E. TROELTSCH, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, S. 61–92, hier S. 87.

[47] A.a.O., S. 86.

[48] Für wichtige Anfragen danke ich hier Herrn Kollegen Folkart Wittekind.

[49] CH. DANZ, Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker. Die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie, in: NZSTh 51 (2009), S. 186–204.

gang mit diesem Anfangspunkt nicht nur anerkennen, sondern auch erhellen. Damit vermag sie den Christologien des Neuen Testaments gerade in ihrem legendarischen und mythologischen Charakter einen positiven Wert abzugewinnen ebenso wie sie die begriffliche Deutungskraft des christologischen Dogmas in seiner hermeneutischen, apologetischen und regulativen Funktion als ein wichtiges Element religiöser Deutungskultur würdigen kann. Insofern sie die individuelle Ausrichtung dieser christologischen Deutungsoperationen als tätige Nachbildung im Wirklichkeitsumgang begreift, verweist sie die Suche nach religiöser Orientierung zurück auf eine dem eigenen Erleben entspringende und doch vernünftig verantwortete subjektive religiöse Überzeugung.

An einem Punkt, ich will das offen einräumen, gleicht die Bilanz jedoch durchaus auch im eigentlichen Sinne des Wortes einem Offenbarungseid. Sie operiert mit der Annahme einer in Raum und Zeit sich ereignenden Heiligkeitserfahrung. Man mag in apologetischer Absicht einwenden, daß die Religionshermeneutik gerade die Nicht-Explizierbarkeit dieser Erfahrung herausstreicht. Damit erspart sie einem in der Tat eine Reihe von Zumutungen rustikaler Offenbarungstheologie. Doch was bleibt, ist die Annahme, daß der religiöse Vermittlungsprozeß der Christologie seinen Ausgang nimmt in einem Erleben, das Menschen als Einbruch einer Dimension göttlicher Transzendenz deuten. Damit zieht auch eine religionshermeneutische Christologie die Einwände auf sich, die man als die historistische und theistische Krise der Religion in der Moderne bezeichnen könnte.[50] Sie zielen darauf, daß es so etwas, wie eine transzendente Dimension der Wirklichkeit nicht gibt, und daß, selbst angenommen, es gäbe sie, ganz und gar uneinsichtig ist, daß sie einmal in einer Person und an einem ganz bestimmten Ort zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt in so herausragender Weise in Erscheinung getreten sein sollte. Einer religionshermeneutischen Christologie bleibt hier nur, die Plausibilität der eigenen Deutungen argumentativ auszuweisen. Einer Theologie, die mit der geballten Autorität der Offenbarung argumentiert, ist dies viel zu wenig – doch muß uns das hier nicht kümmern, da diese Art von Theologie in Fragen des Supranaturalismus ohnehin hemmungslos und unbekümmert aus dem Vollen schöpft. Plausibilität, die über die Evidenz des eigenen Erlebens argumentiert, wäre aber auch einer systematisch-begriffslogischen Christologie zu wenig, wie sie Falk Wagner in seiner mittleren Phase zu entfalten versucht hat. Treffsicher hat Wagner die vage Stichhaltigkeit solcher Plausibilisierungsversuche in der Auseinandersetzung mit der modernen Religionskritik erkannt. Der Versuch, die Geltungsansprüche der Christologie über eine Theorie des Selbstbewußtseins mit logischer Notwendigkeit aus-

[50] Vgl. dazu M. LAUBE, Theologische Selbstklärung im Angesicht des Historismus, in: KuD 54 (2008), S. 114ff.

zuweisen, ist ein grandioses Versprechen neuzeitlicher Theologie. Der Religionshermeneutik bleibt nur der melancholische Gruß an eine theologische Denkungsart, mit der man die Einsicht in die neuzeitlichen Herausforderungen voll und ganz teilt, deren Versprechen die Religionshermeneutik aber selbst nicht einzuhalten vermag.

Markus Buntfuß

„Ungeheure Zusammensetzung“. Christologie und Metaphorologie

Als Schleiermachers Vorlesungen über *Das Leben Jesu* drei Jahrzehnte nachdem sie gehalten wurden 1864 im Druck erscheinen,[1] sieht sich kein geringerer als David Friedrich Strauß veranlaßt, sich noch einmal mit ihnen auseinanderzusetzen,[2] obwohl er sie natürlich – nicht zuletzt durch sein eigenes Werk, das ebenfalls dreißig Jahre zuvor erschienen war[3] – für überholt hält. Den Grund für die erneute Beschäftigung mit Schleiermachers *Leben Jesu* erkennt Strauß deshalb auch nicht in dessen anhaltendem wissenschaftlichen Wert, sondern im nachhaltigen Einfluß seines Autors, bzw. in der verzögerten Rezeption von dessen Theologie durch einen Großteil der Zunft. Im Vorwort der ein Jahr später erscheinenden Kritik des Schleiermacher'schen *Leben Jesu* notiert Strauß: „Die deutsche Theologie steht immer noch – oder eigentlich erst jetzt recht – an Schleiermacher. Er war, wie alle bedeutenden Geister, der Zeit voran; nun erst, ein Menschenalter nach seinem Tode, ist sie ihm einigermaßen nachgekommen. Nämlich nachgekommen, wie die Massen einem großen Individuum nachkommen können: so, daß sich in ihrem stumpfern Sinn die Umrisse seiner Ansichten im Groben wiederholen. (…) Selbst Consistorien hört man heut zu Tage aus diesem Standpunkte heraus reden: gewiß der sicherste Beweis, daß es ein überschrittener ist.“[4]

Die kritische Auseinandersetzung mit dem *Leben Jesu* Schleiermachers als einem Dokument der neueren Theologiegeschichte dient Strauß im Geburtsjahr von Ernst Troeltsch vor allem dazu, um dem zeitgenössischen theologischen Bewußtsein den längst erreichten wissenschaftlichen Problemstand einzuschärfen. Am Ende seiner Abhandlung zieht er deshalb ein Resümee, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt: „Es geht ein für allemal nicht mehr. Wir sehen heutzutage alle Dinge im Himmel und auf Erden anders an, als die neutestamentlichen Schriftsteller und die Be-

---

[1] F.D.E. SCHLEIERMACHER, Das Leben Jesu (1832), hg. v. K.A. RÜTENIK, Berlin 1864.

[2] D.F. STRAUSS, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, Berlin 1865.

[3] D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Bd. 1 u. 2, Tübingen 1835/36.

[4] D.F. STRAUSS, Der Christus des Glaubens, S. IVf.

gründer der christlichen Glaubenslehre. Was die Evangelisten uns erzählen, können wir so, wie sie es erzählen, nicht mehr für wahr, was die Apostel glaubten, können wir so, wie sie es glaubten, nicht mehr für nothwendig zur Seligkeit halten. Unser Gott ist ein anderer, unsere Welt eine andere, auch Christus kann uns nicht mehr der sein, der er ihnen war."[5]

Daß damit nicht nur das Urteil über Schleiermachers *Leben Jesu*, sondern auch über seine Christologie gesprochen war, die für Strauß bei allen Modifikationen einen „Rückfall auf den Boden des altkirchlichen Systems"[6] darstellte, war schon in seiner *Glaubenslehre* von 1840/1841 zu lesen. Dort hatte Strauß die christologische Grundlegung Schleiermachers, wonach das christliche fromme Selbstbewußtsein einen zugleich urbildlichen und geschichtlichen Erlöser als Ursache erfordere, als Widerspruch auf der Basis eines Fehlschlusses dekonstruiert.[7] Das theologische Werk von David Friedrich Strauß markiert von daher so etwas wie eine Nullpunktsituation in der neueren protestantischen Christologie.[8] Indem er im *Leben Jesu* die Gründungsurkunden des christlichen Glaubens nicht nur in Teilen sondern in Gänze der Kategorie des Mythos überantwortet[9] und in seiner *Glaubenslehre* die Dogmen von der Person und dem Werk Christi einer schonungslosen Sachkritik unterzieht, die zur Auflösung der kirchlichen Christologie führt, kann er als Vollender der neueren wissenschaftlichen Kritik sowohl der biblischen als auch der kirchlichen Christologie gelten.[10] Was dann mit verfeinerten methodischen Mitteln von Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann als aporetische Situation der historischen Jesus-Forschung einerseits und der christologisch-dogmatischen Arbeit

[5] A.a.O., S. 213.

[6] D.F. STRAUSS, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Bd. 2, Tübingen 1841, S. 176.

[7] A.a.O., S. 175–193.

[8] C. SCHWARZ (Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig [4]1869) läßt die Geschichte der neuesten Theologie überhaupt mit dem Erscheinungsjahr des *Lebens Jesu* von Strauß beginnen.

[9] „Demzufolge wendet diese Abhandlung den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu an, weist in allen Theilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen nach, und stellt nicht bloß die Wundererzählungen aus der Kindheit Jesu, sondern auch die aus seinem öffentlichen Leben, und nicht bloß die an ihm vorgegangenen, sondern auch die von ihm verrichteten Wunder unter die Kategorie des Mythischen." (D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Bd. 1, Tübingen [3]1838, S. 60)

[10] Diese Einschätzung entspricht nicht zuletzt auch seinem Selbstverständnis, wonach seine theologischen Arbeiten allein den Zweck haben, „die Kette, welche den Hafen der christlichen Theologie gegen die offene See der vernünftigen Wissenschaft noch absperrt" zu sprengen (D.F. STRAUSS, Der Christus des Glaubens, S. VIIf.).

andererseits herausgestellt worden ist, stellt keine grundsätzliche Neuerung gegenüber den Ergebnissen der Straußschen Kritik dar.

Sich über den Stand der Christologie Rechenschaft zu geben, bedeutet deshalb auch, die Epoche machende Kritik von Strauß nicht zu überspringen oder gar hinter sie zurückzufallen, sondern auf der Basis des von ihm erreichten Problemniveaus nach neuen christologischen Reflexionsmodellen Ausschau zu halten. Wie aber könnte das aussehen, bzw. welche ernstzunehmenden Lösungsansätze sind seither unternommen worden? Ausgehend von drei maßgeblichen Paradigmen der modernen Geistes- und Kulturwissenschaften – dem Bewußtsein, der Kultur und der Sprache – lassen sich auch in der neueren christologischen Diskussion drei Wege unterscheiden, auf denen versucht wird, zu einer theoretischen Rekonstruktion der Christologie zu gelangen: erstens ein bewußtseinstheoretischer, zweitens ein kulturtheoretischer und drittens ein sprachtheoretischer Weg.[11]

Ich wende mich im folgenden nur dem zuletzt genannten sprachtheoretischen Weg zu und knüpfe dabei an die prominente Verwendung des Mythosbegriffs durch Strauß an. Er intendiert damit bekanntlich, den unhistorischen und sagenhaften Charakter der neutestamentlichen Evangelien herauszustellen, allerdings ohne in diesem Zusammenhang auch den spezifischen Beitrag mythischer bzw. sagenhafter Denk- und Sprachformen für die Religion im allgemeinen und das Christentum im besonderen in den Blick zu nehmen. Diese ausschließlich negativ-kritische Verwendung des Mythosbegriffs war aber schon zu Strauß' Zeiten weder zwingend noch alternativlos, wie die Mythosforschungen von J.A. Kanne, F. Creuzer, J.J. Görres und F.W.J. Schelling belegen. Mit den Arbeiten dieser Autoren lagen nämlich eingehende Bemühungen um den produktiven Charakter und die genuine Leistungskraft des Mythos vor, die auch zu einer konstruktiveren Deutung der christlichen Mythologie und Symbolik sowie ihrer metaphorischen Sprachform führen konnten. Um diesen Diskussionszusammenhang zu vergegenwärtigen, setze ich noch einmal einen Schritt früher an, nämlich bei einem der Begründer sowohl der modernen Mythostheorie als auch einer leistungsfähigen Metapherntheorie.

1. Mythos und Metapher bei Vico, Cassirer und Blumenberg

Als Begründer einer modernen Mythos- und Metapherntheorie darf Giovanni Battista Vico mit seiner *Scienza Nuova* (1725/1730)[12] gelten. Denn

[11] Vgl. v. VF., Verlust der Mitte oder Neuzentrierung? Neuere Wege in der Christologie, in: NZSTh 46 (2004), S. 348–363.

[12] G.B. VICO, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übs. v. V. HÖSLE/CH. JERMANN, 2 Bde., Hamburg 1990.

mit dem so genannten Vico-Axiom, wonach die dem Menschen erschwingliche Wahrheit mit der durch ihn bewirkten Geschichte konvergiert (‚verum et factum convertuntur'), verbindet sich auch die moderne Einsicht in die schöpferische Produktivität der menschlichen Einbildungskraft und ein entsprechendes Verständnis für die konstitutive Funktion der Sprache. Im zweiten Abschnitt des zweiten Buches der *Scienza Nuova* verhandelt Vico unter der Überschrift ‚Poetische Logik' die für die archaische ‚forma mentis' charakteristische Weise der mythisch-metaphorischen Welterzeugung. Demnach stellen Mythen und Metaphern keine uneigentliche und ersetzbare, sondern eine eigentümliche und irreduzible Denk- und Sprachform dar. Bei Vico entspricht der Mythos der Logik des archaischen Geistes und erfordert deshalb keine allegorische, sondern eine – mit Schellings Worten – tautegorische Interpretation. In der *Philosophie der Mythologie* erklärt Schelling dazu: „Weil die Mythologie nicht ein künstlich, sondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Voraussetzung mit Nothwendigkeit Entstandenes ist, lassen sich in ihr nicht Inhalt und Form, Stoff und Einkleidung unterscheiden. Die Vorstellungen sind nicht erst in einer andern Form vorhanden, sondern sie entstehen nur in und also zugleich auch mit dieser Form. (…) zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die Form entsteht, ist sie durchaus eigentlich, d.h. es ist alles in ihr so zu verstehen wie sie es ausspricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes gesagt wäre."[13]

Der Mythos ist keine uneigentliche und ersetzbare, sondern eine eigentliche und irreduzible Denk- und Sprachform. Dieser Grundgedanke Schellings, den schon Vico erfaßt hat, charakterisiert nicht nur zahlreiche neuere Mythostheorien, sondern auch die damit zusammenhängenden Theorien über die spezifisch metaphorische Sprachform des Mythos. Denn schon bei Vico kommt der Reflexion auf die mythische Sprachform eine herausragende Bedeutung zu. Da die mythische Sprache „eine phantastische Sprache mittels beseelter Substanzen"[14] ist, bedient sie sich vorzugsweise der Bildersprache, insbesondere der Metapher, weil diese „den empfindungslosen Dingen Sinn und Leidenschaft verleiht (…). So wird jede auf diese Art entstandene Metapher zu einem kleinen Mythos."[15] Die Sprachform des Mythos ist bei Vico die Metapher, bzw. umgekehrt: die poetische Metapher gebiert den Mythos. Mythologie und Metaphorologie verschränken sich in Vicos *Neuer Wissenschaft* zu einer Ursprungstheorie des archaischen Geistes und der menschlichen Kultur. Die Funktion des mythisch-metaphorischen Denkens beschränkt sich deshalb auch nicht auf eine einmalige Initialzündung. Nicht nur die archaische Poesie, sondern auch die

[13] F.W.J. SCHELLING, Philosophie der Mythologie, Bd. 1, Darmstadt 1986, S. 195.
[14] G.B. VICO, Prinzipien einer neuen Wissenschaft, S. 189.
[15] A.a.O., S. 191.

moderne Philosophie bedarf zur Darstellung ihrer Ideen der Metapher. Haben die Dichtertheologen die leblosen Dinge beseelt, so müssen die Philosophen das Geistige veranschaulichen, um es darstellen zu können, „denn sobald wir aus dem Verstand geistige Dinge hervorziehen wollen, müssen wir von der Phantasie unterstützt werden, um sie darstellen zu können."[16] Besteht die Metapher der Dichter in der Übertragung beseelter, vornehmlich göttlicher Attribute auf den Bereich der irdischen Erscheinungen, so besteht die Metapher der Philosophen in der Übertragung sinnlicher Vorstellungen auf den Bereich geistiger Bedeutungen. Mythen und Metaphern haben deshalb bei Vico keine bloß vorübergehende, sondern eine dauerhafte Funktion und Bedeutung.

Eine fruchtbare Weiterentwicklung erfährt Vicos Gedanke einer Gleichursprünglichkeit von mythischer und metaphorischer Denkform durch Ernst Cassirer. Er behandelt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und Mythos in seiner Abhandlung *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (1925), die sich mit Hermann Useners Bahn brechendem Werk *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (1896) befaßt. Im abschließenden sechsten Teil spitzt Cassirer den geschichtlichen Befund der engen Verflochtenheit von mythischem und sprachlichem Denken auf die konstitutionstheoretische Frage nach demjenigen „Grundmotiv" zu, „aus dem heraus sie sich auch in ihrem letzten Grund und Ursprung verstehen läßt."[17] Verfolge man die Genese von Sprache und Mythos bis zu dem Punkt zurück, „von dem aus die beiden divergierenden Linien ausstrahlen", so stoße man auf „ein und dieselbe Form der geistigen Auffassung".[18] Diese allen kulturellen Symbolisierungen zugrundeliegende geistige Form aber sei nichts anderes als „die Form des metaphorischen Denkens".[19]

Wie Vico wird auch Cassirer bei seiner Suche nach einer zugleich sprachschöpferischen und mythenbildenden geistigen Energie auf die Metapher, bzw. auf die Form des metaphorischen Denkens geführt. Cassirer erkennt die Funktion des metaphorischen Denkens darin, „eine Bedingung der Sprachbildung sowie eine Bedingung der mythischen Begriffsbildung"[20] überhaupt zu sein. Zur Bezeichnung dieser Funktion übernimmt Cassirer den Begriff Max Müllers von der ‚radikalen Metapher', die nicht nur eine sprachliche Übertragung, sondern eine echte μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος darstellt. Das heißt: „die Gattung, in die der Übergang erfolgt,

[16] A.a.O., S. 189.

[17] E. CASSIRER, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, in: DERS., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1994, S. 144.

[18] A.a.O., S. 145.

[19] Ebd.

[20] A.a.O., S. 148.

wird selbst erst erschaffen".[21] Metaphorisches Denken hat nicht nur eine ornamentale, sondern eine originäre, weil sprach- und symbolbildende Funktion. Im Medium der radikalen Metapher wird Sinnlichkeit in Sinn überführt. Dabei findet eine Übertragung aus einem Medium in ein anderes statt, das vorher so noch gar nicht bestand. Der mythischen Metapher bzw. dem metaphorischen Mythos verdankt die Kultur ihre Initialzündung. Trotz der prinzipiell gleichrangigen Qualität der symbolischen Formen jedoch erschöpft sich bei Cassirer die Funktion der radikalen Mythen bildenden Metapher in ihrer Ursprünglichkeit. Im Unterschied zu Vico kann er dem Mythos kein bleibendes Recht im Zuge der Rationalisierung zugestehen. Religion, Wissenschaft und Kunst beerben den Mythos und stellen in jeder Hinsicht eine kulturelle und geistige Steigerungsform dar. Auch die metaphorische Denkform erfährt deshalb bei Cassirer ihre Aufhebung in der begrifflichen Denkform.

Diese Entwicklungslogik vom Mythos zum Logos wird jedoch von Hans Blumenberg selbst als neuzeitlicher Mythos entziffert. In seiner metaphorologischen Arbeit am Mythos werden Mythos und Metapher in umfassender Weise rehabilitiert. Dazu vollzieht Blumenberg einen methodischen Schwenk von der kulturgenetischen Entwicklungslogik zur kulturanthropologischen Funktionslogik. Nicht, auf was der Mythos tendiert und worin er angeblich terminiert, sondern, wovon er sich abhebt, ohne jemals aufgehoben zu werden, ist für Blumenberg die entscheidende Frage. Er versteht den Mythos weder als poetische Muttersprache des Menschengeschlechts, noch als vorrationale Denkform, sondern als eine kulturelle Form der Bestimmung des Unbestimmten und damit als einen Akt kultureller Sinnstiftung. Nicht, weil der Mythos eine verborgene Wahrheit enthält, die es zu entziffern gilt, sondern, weil er etwas über den menschlichen Weltzugang offenbart, lohnt die theoretische Beschäftigung mit ihm. Die Funktion des mythischen Weltumgangs nämlich ergibt sich für Blumenberg vor dem Hintergrund einer Anthropologie des menschlichen Mängelwesens. Das Wesen des Menschen besteht darin, daß ihm qua Natur wesentliches mangelt, was er qua Kultur kompensieren muß. In dieser Perspektive läßt sich der Mythos als Umweg des Geistes zur Weltangstbewältigung und als „Prinzip seiner immanenten Logik begreifen, aus der die Grundformen der Umständlichkeit und Umwegigkeit (…) hervorgehen."[22]

Mit dem Phänomen der menschlichen Umwegigkeit aber ist auch das Phänomen des metaphorischen Sprachgebrauchs verbunden. Im Horizont von Blumenbergs Anthropologie dient die Sprache als Umweg zum Selbst-

[21] Ebd.

[22] H. BLUMENBERG, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, hg. v. M. FUHRMANN, Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe IV, München 1971, S. 50.

und Weltverständnis des Menschen. „Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‚metaphorisch'."[23] „Der metaphorische Umweg, von dem thematischen Gegenstand weg auf einen anderen zu blicken, der vorgreifend als aufschlußreich vermutet wird, nimmt das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handlicher Verfügbare."[24] Der Mensch erschließt sich die Welt über stellvertretende Repräsentationsakte. Nicht das identifizierende Urteil, sondern die Metapher, die etwas durch etwas anderes erfaßt, entspricht dem metaphorisch konstituierten Menschen. Dies erweist sich vor allem dort, wo der Identitätsanspruch des Urteils zu kurz greift, weil der Gegenstand das logische Verfahren überfordert, also bei lebensweltlichen Großfragen und theoretischen Großbegriffen. Denn, wo Wittgensteins Diktum von der Ratsamkeit des Schweigens im Falle der Unmöglichkeit des Sprechens eine Grenze zieht, kann der Mensch nicht stehen bleiben. Das ist die Situation lebensweltlicher und theoretischer Verlegenheit, in der die Phantasie dem Logos zur Seite springt. Das imaginativ-projektive Verfahren der Metapher kommt deshalb insbesondere dort zum Einsatz, wo die Logik aufgrund von Unentscheidbarkeit oder Unabschließbarkeit der naiv anmutenden, dafür aber um so dringlicheren Fragen eine Antwort verweigern muß.

Blumenberg kann in diesem Zusammenhang auch an Kants Überlegungen zur symbolischen Hypotypose im § 59 der *Kritik der Urteilskraft* anschließen, wo es um die erforderliche Anschauung der Vernunftbegriffe geht. Was Kant dort als symbolische „Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann"[25] bestimmt, wird von Blumenberg als Beschreibung des metaphorischen Prozesses interpretiert. Er ersetzt deshalb das kantische Symbol durch die absolute Metapher. Daß es sich bei Kants ‚symbolischer Darstellung' eigentlich um Metaphern handelt, wird jedenfalls durch die gewählten Beispiele einer Übertragung der Organismus- oder Mechanismusvorstellung auf den Staat, je nachdem, ob dieser demokratisch oder despotisch regiert wird, gestützt. Und auch Kants Bemerkung, die Sprache sei voll von dergleichen ‚indirekten Darstellungen', z.B. ‚Grund', ‚abhängen', woraus ‚fließen' und ‚Substanz' als Träger von Akzidenzien spricht dafür, in diesem Zusammenhang von Metaphern anstatt von Symbolen zu sprechen.

---

[23] H. BLUMENBERG, Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: DERS., Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, S. 115.

[24] A.a.O., S. 116.

[25] I. KANT, Kritik der Urteilskraft, in: Werke in sechs Bänden, Bd. 5, hg. v. W. WEISCHEDEL, Darmstadt 1957, S. 460.

Blumenberg jedenfalls greift diese gelegentlichen Bemerkungen Kants zur philosophischen Metaphorik auf und vertritt die These, daß es sich dabei nicht um überwindbare Restbestände, sondern um unersetzbare Grundbestände der philosophischen Sprache handelt, die sich im Fall der absoluten Metapher auch „nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen.“[26] Absolut bedeutet dabei, „daß sie sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können, nicht aber, daß nicht eine Metapher durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann.“[27] Wie Vico hält also auch Blumenberg an der irreduziblen Eigenbedeutung der Metapher in theoretischen und lebensweltlichen Zusammenhängen fest. Das macht seine Überlegungen auch für eine religionstheologische Reflexion auf die Leistungskraft christlich-religiöser Metaphern aufschlußreich.

Ich habe – ganz im Sinne Blumenbergs – einen Umweg gewählt, um auf mein Thema, nämlich die metaphorologische Reformulierung der Christologie zu sprechen zu kommen. Damit wollte ich in Ansätzen diejenigen theoretischen Kontexte skizzieren, innerhalb derer ich von einem produktiven Junktim zwischen Metaphorologie und Christologie sprechen möchte.

2. Zu Leistung und Funktion metaphorischen Sprachgebrauchs

Ich unterteile das weite Feld der Metapherntheorien unter Inkaufnahme gewisser Vereinfachungen in ‚schwache‘ und ‚starke‘ Metapherntheorien.[28] Als schwache Metapherntheorien können die Substitutions- und die Vergleichstheorie gelten, als starke Metapherntheorie die so genannte Interaktionstheorie. Der Substitutionstheorie zufolge, die auf Aristoteles zurückgeht, gilt die Metapher als Phänomen des Wortgebrauchs auf der Ebene des einzelnen Nomens. Dort fungiert sie qua Übertragung als Ersatz für ein verbum proprium, das ebenso hätte verwendet werden können. Die Metapher ist deshalb auf ein passendes Wort zurückführbar, das nur aus stilistischen Gründen vermieden wurde. Im Sinne der Substitutionstheorie ist die Metapher eine uneigentliche und ersetzbare Redeform, deren Verwendung sich zur Beförderung von Stil und Überzeugungskraft als opportun erweisen kann.

Die ‚Vergleichstheorie‘, die sich ebenfalls schon bei Aristoteles findet, überwindet die Beschränkung auf den Bereich des Nomens und geht von

---

[26] H. BLUMENBERG, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a. M. 1998, S. 10.

[27] A.a.O., S. 12f.

[28] Zum folgenden vgl. v. VF., Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, Berlin/New York 1997.

der Ebene des sprachlichen Ausdrucks oder Satzes aus. Ihrer Intention nach zielt sie in die gleiche Richtung wie die Substitutionstheorie, da sie die metaphorische Aussage durch einen äquivalenten wörtlichen Vergleich für ersetzbar hält. Statt der eigentlichen Wortbedeutung entspricht der Metapher eine eigentliche Aussageform. Die Metapher wird als impliziter Vergleich aufgefaßt, dessen Relationshälften via Analogie oder Ähnlichkeit zusammenhängen. Dem bekannten Beispiel aus der antiken Rhetorik, ‚Achill ist ein Löwe', entspricht also nach der Substitutionstheorie die eigentliche Wortbedeutung ‚Achill ist *tapfer*' (oder wild, etc.) und nach der Vergleichstheorie die eigentliche Aussageform ‚Achill ist *wie* ein Löwe' (aufgrund seiner Tapferkeit oder Wildheit, etc.). Sowohl substitutive wie analoge Metaphern können durch wörtliche Umformung ersetzt werden und stellen keine eigenständige sprachliche Aussage dar.

Im Unterschied dazu insistieren ‚starke' Metapherntheorien darauf, daß die metaphorische Aussage kein Ersatz für einen formalen Vergleich oder eine wörtliche Aussage ist, sondern eine eigenständige Sprachform mit eigenen Leistungen darstellt. Natürlich wird nicht bestritten, daß es auch Substitutions- und Vergleichsmetaphern gibt. Abgesprochen wird ihnen jedoch der Alleinvertretungsanspruch für das Phänomen des Metaphorischen. Gerade die interessantesten Metaphern lassen sich nicht mit der Substitutions- oder Vergleichstheorie interpretieren, sondern erfordern ein anderes heuristisches Instrumentarium. Als besonders leistungsfähig hat sich dabei die sog. Wechselwirkungs- oder ‚Interaktionstheorie' erwiesen, die auf den analytischen Philosophen Max Black[29] zurückgeht.

Die wesentlichen Fortschritte der Interaktionstheorie gegenüber der Substitutions- und Vergleichstheorie bestehen nach Ricoeurs einschlägiger Studie über *Die lebendige Metapher*[30] erstens darin, daß sie den Geltungsbereich des Nomens und des Satzes auf den Bereich des Textes und des Kontextes hin erweitert. Demnach ist es nicht nur sinnvoll, von einer Wortmetapher (Wolkenkratzer) und einer Satzmetapher (Der Herr ist mein Hirte) zu sprechen, sondern ebenso von der Metaphorizität eines Textes, bzw. Kontextes, in dem ein Wort, bzw. ein Satz zu stehen kommt (z.B. die implizite Kampfmetaphorik einer Diskussion, oder die Kriegsmetaphorik eines theologischen Buches). Zweitens geht die Interaktionstheorie von einer zweistelligen statt von einer dreistelligen Übertragungsrelation aus. Während die klassische Rhetorik die beiden Hälften der metaphorischen

[29] M. BLACK, Metaphor, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55, 1954, S. 273–294; wieder abgedr. in: DERS., Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy, Ithaka/New York, ^{3}1966 (1962), S. 25–47; dt. in: Theorie der Metapher, hg. v. A. HAVERKAMP, Darmstadt ^{2}1996, S. 55–79. Sowie M. BLACK, More about Metaphors, Dialectica 31, 1977, S. 431–457; dt. in: Theorie der Metapher, S. 379–413.

[30] P. RICOEUR, La métaphore vive, Paris 1975; dt.: Die lebendige Metapher, München 1986 (^{2}1991).

Aussage durch ein auf Analogie basierendes ‚tertium comparationis' vermittelt sein ließ, stoßen der Interaktionstheorie zufolge zwei unterschiedliche Kontexte oder Konzepte aufeinander, die nicht schon durch Analogie miteinander vermittelt sein müssen, deren Ähnlichkeit vielmehr erst durch die Metapher gestiftet wird.[31] Das letztlich in der Ontologie wurzelnde Modell der ‚Vermittlung durch Ähnlichkeit' wird hier also in das Modell der semantischen ‚Spannung' oder ‚Wechselwirkung' umgeformt. Metaphern, auf die diese Beschreibung zutrifft, leisten einen unersetzlichen Beitrag zur Erfassung und Konstruktion der Wirklichkeit, denn sie vermögen sowohl bestehende Klassifizierungssysteme zu durchbrechen, um neue Ordnungen zu schaffen, als auch geltende Ordnungen zu stützen, um Orientierung zu gewährleisten.[32] In dieser Funktion sind Interaktionsmetaphern irreduzibel und erlauben weder eine verlustfreie Übersetzung noch eine erschöpfende Paraphrase.

Von der Interaktionstheorie her, die die Metapher als Kollision zweier Konzepte aus unterschiedlichen Seins- und Sprachbereichen versteht, wäre zu fragen, ob es eine theologische Metapher gibt, für die diese gezielte Kategorienverletzung bzw. -überschreitung in besonderer Weise gilt. Und in der Tat, so eine Metapher gibt es, denn die kühnste theologische Interaktionsmetapher, die sich denken läßt, weil sie mit Hegels Worten eine „ungeheure Zusammensetzung"[33] darstellt, ist die Übertragung des Göttlichen auf das Menschliche und umgekehrt. Eine metaphorologische Reformulierung der Inkarnationschristologie unter Zuhilfenahme der Interaktionstheorie drängt sich insofern geradezu auf.

3. Die metaphorologische Interpretation der Inkarnationschristologie

Zieht man die Interaktionstheorie zur Interpretation der Inkarnationschristologie heran, bietet sich eine Deutung an, wonach das chalcedonensische ‚vere deus et vere homo' als eine sprachliche Umgangsstrategie mit einem religiösen Paradox begriffen werden kann. Indem die Inkarnationsmetapher dem Mensch-Konzept Göttliches und dem Gott-Konzept Menschliches prädiziert, stiftet sie eine neue Art des Aufeinanderbezogen-

[31] Vgl. CH. STRUB, Abbilden und Schaffen von Ähnlichkeiten. Systematische und historische Thesen zum Zusammenhang von Metaphorik und Ontologie, in: Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, hg. v. L. DANNEBERG/A. GRAESER/K. PETRUS, Bern u. a. 1995, S. 105–125.

[32] Vgl. M. PIELENZ, Argumentation und Metapher, Tübingen 1993.

[33] G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, in: Werke, Bd. 17, hg. v. E. MOLDENHAUER/K.M. MICHEL, Frankfurt a. M. 1970, S. 278.

Seins von Gott und Mensch. Was unter den religionsgeschichtlichen Bedingungen eines welttranszendenten Monotheismus nur in der Weise der Entgegensetzung aussagbar ist, rückt infolge der Inkarnationsmetapher in eine neue semantische und theologische Nähe. Insofern sich aus der theologischen Impertinenz, der zufolge Gott und Mensch zwei unterschiedlichen Seins- und Sprachbereichen angehören, eine neue theologische Pertinenz ergibt, die es erlaubt, in Jesus von Nazareth Gott zu sehen, resultiert aus der metaphorischen Wechselwirkung eine neue Nähe zwischen beiden Konzepten.

Entscheidend für ein angemessenes Verständnis der Inkarnationsmetapher ist dabei, daß sich die inhaltliche Bedeutung mit dem metaphorischen Verfahren deckt. Denn darin besteht die Pointe der Interaktionstheorie gegenüber der Vergleichs- und Substitutionstheorie. „An die Stelle des im Bild transportierten ‚Gehalts' tritt die Technik des sprachlichen Transports."[34] Dieser Verlagerung von der ontologischen Substanz zur sprachlichen Funktion hat auch die metaphorologische Interpretation religiöser und theologischer Sprachformen zu folgen. Dann erläutern sich der Vorgang der Menschwerdung und der metaphorische Prozeß gegenseitig. Indem die Inkarnation als Übertragung interpretiert wird, erweist sie sich als deren Grund. Die Inkarnationsmetapher stellt gleichsam die prinzipielle und strukturelle Übertragung des christlichen Glaubens dar. Die Figur der Metapher entspricht dem christologischen Grundvorgang selbst. Die Inkarnationsmetapher metaphorologisch interpretiert legt ihre selbstreferentielle Struktur frei: sie sagt, was sie macht, und sie macht, was sie sagt.

Die Inkarnationsmetapher beruht demnach weder auf einer von ihrer sprachlichen Form ablösbaren Bedeutung, noch darin, eine sprachliche Oberflächenvariante des logisch-ontologischen Themas der Christologie zu sein. Das ‚vere homo et vere deus' ist vielmehr die christologische Metapher schlechthin und damit die Grundübertragung des Christentums. Reduziert man die altkirchliche Christologie dagegen wie John Hick[35] auf eine unstatthafte Transformation von biblischer Metaphorik in griechische Metaphysik, dann begreift man die Metapher noch immer von ihrem Gehalt statt von ihrem Bedeutungstransfer her. Demgegenüber müssen die terminologischen Bestimmungen des Chalcedonense m.E. als Interaktionsmetaphorik interpretiert werden. Sie stellen zwei unvereinbare Kontexte bzw. Konzepte nebeneinander und bewirken deren Interaktion. Dabei wird jede Aussagehälfte durch die andere ausgelegt. Die Folge der interaktiven Inkarnationsmetapher ist somit eine ‚Humanisierung des Konzeptes Gott' sowie eine ‚Deifizierung des Konzeptes Mensch'.

---

[34] A. HAVERKAMP, Einleitung, in: Theorie der Metapher , S. 1–27, hier S. 2.

[35] J. HICK, The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age, London 1993.

Vor diesem Hintergrund könnte nun freilich der Eindruck entstehen, daß die Inkarnationsmetapher damit zur einzig legitimen christologischen Metapher überhaupt ernannt wird. Die entscheidende Intention bei der Rede von der Inkarnationsmetapher als Grundübertragung des Christentums zielt jedoch nicht auf die exklusive Erhebung der Inkarnationsvorstellung zum einzig adäquaten inhaltlichen Kriterium für die theologische Metaphernbildung etwa im Unterschied zu anderen Metaphern und Symbolen wie Kreuz und Auferstehung. Vielmehr nimmt sie die Funktion einer metaphorologischen ‚Begründung' für das Faktum der religiösen Übertragung zwischen Gott und Mensch ein, die überall in der christlichen Glaubenssprache und der religiösen Poesie am Werk ist. Vor dem Hintergrund dieser metaphorologischen Begründungsfunktion kommt dann auch den anderen biblischen und religiösen Metaphern ihre Bedeutung zu. Doch die Protosemantik des Christentums sehe ich durch die Protometaphorik der Inkarnation legitimiert (‚proto'- nicht historisch, sondern sprachlogisch verstanden). Die Inkarnationsmetapher will keine Abschluß-, sondern eine Eröffnungsfigur sein. Indem sie die religiösen Vorstellungen nicht fixieren will, sondern eine Aufforderung zur unabschließbaren Interpretation ist, macht sie den Weg frei für eine darüber hinausgehende metaphorologische Theologie, das heißt für vielfältige metaphorologische Annäherungen an sämtliche christlichen Glaubensvorstellungen. Sowohl im engeren Sinne theologische Metaphern wie christologische und pneumatologische Metaphern erhalten vor dem Hintergrund der prinzipiellen Übertragbarkeit zwischen Gott und Mensch ihre metaphorologische Begründung. Deshalb sehe ich auch keinen Grund, warum sich die metaphorologische Theoriebildung der Theologie nur auf die Ausdeutung ihrer überlieferten Wurzelmetaphern beschränken sollte, sondern verstehe die prinzipielle Übertragbarkeit zwischen Menschkonzept und Gottkonzept als Aufforderung zur religiösen und theologischen Erschließung immer neuer Sprachfelder.

4. Zu Günter Baders Versuch einer christologischen Bildordnung

Für die Christologie hat Günter Bader[36] eine solche metaphorologische bzw. symboltheoretische Ausweitung unternommen. In seiner gleichermaßen aufschlußreichen wie hermetischen Studie über die Symbolik des Todes Jesu setzt Bader der dogmatischen Begriffslogik eine symbolische Bildlogik entgegen. Als Definition des Symbolischen dient ihm dabei der Grad an Bedeutsamkeit eines sprachlichen Zeichens, die sich weder im

[36] G. BADER, Symbolik des Todes Jesu, Tübingen 1988.

täglichen Sprachgebrauch noch im wissenschaftlichen Begriff erschöpft. Das Symbol macht den Mangel an umgangssprachlicher Geläufigkeit und begrifflicher Klarheit wett durch eine Abundanz an religiöser Bedeutsamkeit. In diesem Sinne stellen Bilder und Metaphern den zugleich unhintergehbaren wie unüberschreitbaren Grundbestand christlich-religiöser Vorstellungen dar. Aufgrund der Wirkmächtigkeit und Überzeugungskraft dieser Bilder kann Bader den Grad der Metaphorizität sowohl der neutestamentlichen Schriften als auch der patristischen Literatur geradezu als Grad ihrer Theologizität verstehen. Dabei begnügt er sich jedoch nicht mit dem Befund eines bunten Bildgestöbers, sondern gelangt auf dem Weg einer zyklischen Symbolik zu einer spezifisch christologisch-soteriologischen Bildordnung.

Demnach zeichnet sich jedes einzelne Sprachbild durch einen Bedeutungsüberschuß aus, der über sich hinaus drängt und nach neuen Bildern verlangt. Hinsichtlich der dabei vorherrschenden Bewegungsrichtung unterscheidet Bader mit Dionysius Areopagita – dem Vater der symbolischen Theologie – zwischen katabatisch-absteigenden und anabatisch-aufsteigenden Sprachbildern. Eine Symbolreihe A folgt der absteigenden Bewegung von der Sprache zum Ding und zeichnet sich durch zunehmende Materialisierung und Archaisierung aus. Sie verläuft vom Wort vom Kreuz über das Wort von der Versöhnung, den Tausch und das Geld zum Opfer. Hier erreicht die Tendenz zur Verdinglichung ihren elementarsten Ausdruck und bewirkt einen peripatetischen Umschlag, der eine Symbolreihe B generiert, die der umgekehrten Bewegungsrichtung vom Ding zur Sprache folgt und sich durch zunehmende Spiritualisierung und Sublimierung auszeichnet. Diese Symbolreihe verläuft vom Opfer, über das Gebet, zur Sprache und schließlich zum emphatisch verstandenen Wort.

Diesen auf den ersten Blick willkürlich und konstruiert wirkenden Zyklus kann Bader mit einer symbolischen Bewegungslogik erklären, die er den einzelnen Bildern entnimmt und als „innersymbolische Rasanz“[37] bezeichnet. Die Ersetzung begrifflicher Kohärenz durch symbolische Rasanz als Darstellungsmethode der Christologie macht die eigentliche Pointe und das innovative Potential dieses Ansatzes aus. Indem Bader die Christologie nicht als System von begrifflichen Lehrsätzen, sondern als Zyklus von bildhaften Symbolen bestimmt, der sich symbolischer Rasanz und nicht begrifflicher Evidenz verdankt, stellt er die Christologie auf eine bildlogische Grundlage, die es ihm erlaubt, den Grund der christlichen Theologie in der reichhaltigen Bildproduktion der urchristlichen Gemeinden und ihrem Ringen um eine angemessene Bildersprache zu erkennen. Indem es Bader vermeidet, die Vielzahl christologischer Bilder dogmatisch zu reduzieren um der Metaphorizität christologischer Aussagen auch auf der Ebe-

[37] A.a.O., S. 24.

ne der theologischen Theoriebildung zu entsprechen, wird sein Ansatz der Eigentümlichkeit religiöser Rede von Jesus dem Christus in besonderer Weise gerecht. Sein Ansatz teilt somit die Stärken des sprachtheoretischen Zugangs, der die christologische Aufgabe als hermeneutische Rekonstruktion einer metaphorisch-symbolischen Bildlogik begreift und damit in der Lage ist, auch die bleibende Wirksamkeit der biblischen Bildersprache zur Geltung zu bringen.

Bliebe noch, den Unterschied zwischen Metapher und Symbol genauer zu bestimmen, um das Verhältnis zwischen symbolischer und metaphorologischer Reformulierung der Christologie präziser zu fassen. Ich greife dazu einen Vorschlag von Enno Rudolph auf, den er in einem Beitrag über *Metapher und Symbol* bei Blumenberg und Cassirer[38] gemacht hat. Rudolph weist dort auf einen wichtigen Unterschied hin, der eine Klärung anbahnen könnte. Seiner Auffassung zufolge stellen Metaphern als Übertragungen verstanden einen sprachlichen Vorgang dar. Die Bedeutung der Metapher als Leistung dieser Übertragung erhellt deshalb nur im Vollzug des Übertragens und dessen Nachvollzug. Darin bringt sich auch das rhetorische Erbe der Metapher zur Geltung. Metaphern haben demnach Prozeßcharakter. Demgegenüber haben Symbole eher Resultatcharakter. Symbole sind abgeschlossene Prozesse der Amalgamierung von Sinn und Sinnlichkeit, so zumindest bei Ernst Cassirer. Sie vollziehen keine, sondern haben eine Bedeutung. Im Unterschied zum metaphorischen Prozeß, der als Sinnstiftung im sprachlichen Vollzug verstanden werden kann, fungieren Symbole als Träger eines Sinnpotentials, das sich im Zusammenhang ihrer Verwendung erschließt. So gesehen wären Metaphern als Ausdruck der Lebendigkeit der religiösen Sprache zu verstehen und Symbole als Ausdruck einer Verdichtung ihres religiösen Sinnpotentials. Oder, um es mit einer Metapher Georg Simmels zu sagen: Symbole sind das Feste und Metaphern das Flüssige in der religiösen Sprache. Diese Zuordnung deckt sich zwar nur zum Teil mit denjenigen Funktionen, die der Metapher und dem Symbol üblicherweise zugeschrieben werden, sie hat aber den Vorteil, eine handhabbare Differenzierung und Präzisierung anzubieten, die sich nicht zuletzt auch im Kontext der Christologie klärend auswirken könnte. Bezogen auf die Christologie würde das dann bedeuten, daß sich auch die religionsproduktive Dynamik der Christologie einer unabschließbaren Dialektik von Verfestigung und Verflüssigung verdankt. Damit es zur christologischen Bildproduktion kommen konnte, bedurfte es einer ersten Grund-

[38] E. RUDOLPH, Metapher und Symbol. Zum Streit um die schönste Form der Wahrheit. Anmerkungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer, in: Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, hg. v. R. BERNHARDT/U. LINK-WIECZOREK, Göttingen 1999, S. 320–328.

übertragung vom Göttlichen auf das Menschliche und umgekehrt. Darin besteht wie gesagt die religionsproduktive Funktion der Inkarnationsmetapher. Diese lebendige Metapher hat sich bald in unterschiedlichen Symbolen kristallisiert, von denen jedoch kein einzelnes als ausreichend und erschöpfend empfunden wurde, weshalb der christologische Prozeß bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist, sondern sich immer wieder neue Sprachfelder erobert und neue Symbole generiert.

Ulrich Barth

Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie

Es wird eine nie endgültig zu beantwortende Frage bleiben, was es bedeutet, daß der Stifter des Christentums von seinen Anhängern nicht nur wie ein Gesetzgeber (Mose), Weisheitslehrer (Buddha) oder Prophet (Mohammed) verehrt wird, sondern daß ihm – obwohl auch jene Züge begegnen – überwiegend Eigenschaften zugeschrieben werden, die ihn zum unmittelbaren Bezugspunkt der Frömmigkeit machen. Die Frage wird in erster Linie als eine inhaltliche empfunden. Das ist sie auch. Doch der Versuch ihrer Beantwortung wirft ebensosehr methodische Probleme auf, und es ist zu erwarten, daß beide Aspekte eng miteinander verquickt sind. Ich werde diesen Zusammenhang im folgenden vom Methodischen her angehen und die inhaltliche Seite vor allem aus dieser Perspektive beleuchten.

Altkirchliche und altprotestantische Lehrtraditionen der Christologie können hier nur beiläufig thematisiert werden. Statt ihrer nehme ich die moderne Problemstellung zum Ausgangspunkt, wie sie bei Schleiermacher erstmals formuliert wurde, um von da aus den Schritt in die Gegenwart zu bahnen. Schon mehrfach wurde bemerkt, daß dessen Deutung der Person Jesu von Nazareth keineswegs bruchlos verläuft, sondern eine auffällige Zweigleisigkeit bekundet. Für den einen Weg steht die Christologie der *Glaubenslehre*,[1] für den andern seine etwas weniger vertraute exegetische Theologie. In dieser Doppelung ist sicherlich eine Nachwirkung der Aufklärung zu sehen, die bekanntlich zu einem immer stärkeren Auseinandertreten von dogmatischem Christus und historischem Jesus geführt hatte.[2] Ob es Schleiermacher gelang, beide Zugangsweisen miteinander zur Deckung zu bringen, ist nicht zuletzt danach zu beurteilen, inwieweit jede für sich zu überzeugen vermag.

---

[1] Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (^{2}1830/31), hg. v. M. REDEKER, Berlin ^{7}1960 [= CG^{2}]. Schleiermachers übrige Schriften – soweit nicht Einzelausgaben benutzt sind – werden entweder nach der alten Werkausgabe [= SW] oder nach der neuen Kritischen Gesamtausgabe [= KGA] zitiert.

[2] Diese Unterscheidung darf nicht mit der ähnlich klingenden, doch ganz anders gemeinten Entgegensetzung Martin Kählers verwechselt werden.

Die dogmatische Beschreibung ist negativ dadurch bestimmt, daß die überlieferte Zwei-Naturen-Lehre für ihn keine gangbare Möglichkeit mehr darstellte. Denn unter neuzeitlichen Bedingungen – so das Argument – lasse sich kein Naturbegriff mehr denken, der für beide Näherbestimmungen als gemeinsamer Oberbegriff taugen könnte. Der ‚kirchlichen Haltung' der Dogmatik wegen hielt Schleiermacher es jedoch für eine notwendige Aufgabe, auch wissenschaftlich Sperriges zu erschließen, so gut es geht. Darum wird die alte Zwei-Naturen-Lehre von den in den Prolegomena entfalteten Prämissen her reformuliert: Das Personbildende im Erlöser ist die Einheit von Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein, die bei ihm – anders als in der übrigen Menschheit – urbildlichen Charakter besaß. Die näheren Ausführungen zeigen freilich, daß jene Reformulierung nur mit einem Höchstaufwand an dialektischer Kunst gelang, der nicht selten ans Sophistische streift. Die Gegensätzlichkeit von altem und neuem Modell ließ sich nur notdürftig übertünchen.

In einer Hinsicht blieb Schleiermacher allerdings der kirchlichen Lehrtradition treu. Auch ihm stand es unumstößlich fest, daß die Christologie von ihrem systematischen Kern her (CG^2 § 5.4) auf eine Theorie der Person Jesu zielt. Lediglich deren Art galt es neu zu bestimmen. An die Stelle der ontologisch-metaphysischen Lehre von der Unio Christi tritt die Konstruktion einer Idealgestalt religiöser Subjektivität: Auch wenn die Wirksamkeit des frommen Gefühls eines Menschen meist von dessen empirischem Selbstbewußtsein gehemmt wird und sich deswegen nur schwach und schwankend äußert, so läßt sich approximativ dennoch der Fall denken, wo es durchweg als bestimmend auftritt. Schleiermachers Terminus technicus dafür lautet: ‚stetige Kräftigkeit des Gottesbewusstsein'. Dieser Begriff entspringt also einer Art Limesbildung, ist darum aber nichtsdestoweniger konsistent. Warum er dann allerdings ausschließlich in der Person Jesu von Nazareth erfüllt sein soll, läßt sich nicht mehr gedanklich dartun, sondern nur als Faktum der „allgemeine[n] Stimme der christlichen Kirche" (KGA I/7.1, 64) behaupten. Die daraus resultierenden Konstruktionszwänge für die Beschreibung seiner geschichtlichen Gestalt waren allerdings erheblich. Ich erinnere nur an Schleiermachers Lehre von der Sünd- und Anfechtungslosigkeit Christi.

Man kann fragen, und zwar gerade unter subjektivitätstheoretischem Blickwinkel, ob es überhaupt ein sinnvolles Ziel war und ist, die Deutung Jesu in Gestalt einer Theorie seiner Person zu entfalten. Wenn die aristotelische Einsicht[3] richtig ist, die Goethe – möglicherweise durch deren leibnizianische Transformation vermittelt – in die Formel ‚Individuum est ineffabile' kleidete, dann verwundert, daß das, was generell sich als unmöglich zeigt, im speziellen Fall des Gott-Menschen möglich sein soll, nämlich

[3] Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik Z 15.

die prädikative Konstruktion der Einheit, Identität und Individualität eines konkreten Menschen. Anderwärts stand Schleiermacher jene Schwierigkeit durchaus vor Augen. Schon die frühen Texte verraten ein ausgesprochenes Sensorium für das Problem der Individuation. In seiner dogmatischen Lehre von der Person Christi ist davon aber kaum etwas zu spüren. Es wird drauf los konstruiert, was das Zeug hält. Ich denke, die Jesus zugeschriebene Einheit von Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein läßt sich – wenn überhaupt – allein der frommen Betrachtung seines geschichtlichen Lebens entnehmen. Als solche aber steht sie immer schon unter dessen kontingenten Bedingungen. Nicht die anvisierte Einheit als solche ist das Problem, sondern das Ansinnen ihrer apriorischen Deduktion. Insofern krankt Schleiermachers Christologie methodisch am selben Problem wie die altprotestantische Lehre von der communicatio idiomatum, die ihrerseits der abstrakten Formel von Chalcedon[4] den nötigen Unterbau liefern sollte. Mir scheint Albrecht Ritschls Maxime, jeglichen Anschein einer Theorie der Person Jesu aus der Christologie zu entfernen,[5] nach wie vor richtig zu sein, auch wenn sie in der neueren Dogmatik nur selten beherzigt wurde. Trifft der eben vorgetragene Einwand zu, dann erweist sich eine Umgestaltung des herkömmlichen Zugangs zur Christologie als unumgänglich. Sie kann dabei aber durchaus an Schleiermacher anknüpfen, wenn auch in ganz anderer Hinsicht. Denn er beschritt – wie eingangs erwähnt – noch einen zweiten Weg.

Als Neutestamentler, der er dem Schwerpunkt seiner Lehrtätigkeit nach war, wurde ihm zunehmend deutlich, daß es nicht ausreichte, die Evangelien der Reihe nach durchzukommentieren und die Ergebnisse davon in Einleitungsvorlesungen zu bündeln, sondern daß es hilfreich sei, die verschiedenen Zeugnisse von Jesus in Form einer geschichtlichen Überschau zusammenzutragen. Darum entschloß er sich in der zweiten Hälfte seines akademischen Wirkens zu einem Kolleg über *Das Leben Jesu* (SW I/6). Er war meines Wissens der erste, der statt der aus der Antike herrührenden Bezeichnung ‚vita Jesu' den Begriff der ‚Biographie' verwendete. Deren

[4] Vgl. E. MÜHLENBERG, Das Dogma von Chalkedon. Ängste und Überzeugungen, in: Chalkedon. Geschichte und Aktualität, hg. v. J. v. OORT/J. ROLDANUS, Leuven 1997, S. 1–23. – Mühlenberg betrachtet seine Ausführungen als Bekräftigung der Harnackschen Darstellung. Nach Auffassung beider besteht der Mangel des chalcedonensischen Formelkonstrukts darin, daß es von den religiösen Motiven der in ihm versammelten Teilbestimmungen gänzlich absah und die in letzteren ausgesprochenen Negationen lediglich als unausgewiesene Verbotstafeln präsentierte. Unter dieser Voraussetzung wird es verständlich, daß sich die spätere, insbesondere reformatorische und lutherisch-orthodoxe Lehrbildung zu einer inneren Begründung jenes Bekenntnisses in Gestalt der Lehre von der communicatio idiomatum genötigt sah.

[5] Vgl. A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Bonn [4]1895, (ND der 3. Aufl.), S. 364–455.

Durchführung war freilich stark durchtränkt von Anleihen aus der Dogmatik und geriet darum – auch wegen ihres johanneischen Gepräges – alsbald ins Sperrfeuer exegetischer Kritik. Dennoch erscheint mir dieser zweite Weg hinsichtlich seiner theologischen Motive und seines methodischen Potentials noch heute als richtungsweisend. Schleiermacher erblickte die Funktion einer Jesus-Biographie vornehmlich darin, einen ‚Totaleindruck des Erlösers' zu vermitteln. Um deren Darstellungsverfahren auf solide Grundlagen zu stellen, entwickelte er auch bereits Ansätze zu einer allgemeinen Biographietheorie.[6]

I.

Die Notwendigkeit einer Jesus-Biographie war Schleiermacher schon innerhalb der Dogmatik aufgegangen. Gelegentlich spricht er davon, daß es dem christlichen Glauben unveräußerlich sei, einen „Totaleindruck" der Person Jesu zu gewinnen (CG^2 § 99 Zus.).[7] Die Betonung dieses Moments war zunächst gegen die ältere Lehrtradition gerichtet. Schleiermacher hielt es für verfehlt, Kernaussagen der Christologie aus partikularen Aspekten der biblischen Geschichte abzuleiten, seien es Jungfrauengeburt, Verklärung, Passion, Auferstehung oder Himmelfahrt. Dazu gehörten für ihn auch die neutestamentlichen Hoheitsbezeichnungen Jesu, „die ganze Rüstkammer von einzelnen Aussprüchen, welche unter verschiedenen Titeln als das Sein Gottes in Christo beweisend aufgestellt werden" (ebd.). Begünstigt worden war dieses Verfahren durch die altprotestantische Dicta-probantia-Methode, die einzelne Bibelstellen als dogmatische Beweistopoi heranzog. Eine solche Zugangsweise mußte – je nach Gewichtung des Materials – zwangsläufig zu einseitigen Zuspitzungen und unhaltbaren Verzerrungen führen. Dem war nur zu entgehen, wenn stets das Ganze im Auge behalten wird, von dem jeder Teilaspekt seinen jeweiligen Stellenwert empfängt. Sodann ist jener Begriff gegen die Aufklärungstheologie gerichtet, die das Thema der Christologie auf die Wiedergabe der Lehre Jesu reduzierte. Auch dies stellt für Schleiermacher eine unzulässige Verkürzung dar. Denn die Worte Jesu waren als inhaltliche Mitteilung zugleich Selbstbekundung seiner Person. Und deren „unmittelbare Äußerung" ist „von dem Totalein-

[6] Vgl. M. SCHRÖDER, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimung der christlichen Religion, Tübingen 1996, S. 184–227. – Schröders Rekonstruktion der Leben-Jesu-Vorlesung bietet die erste methodisch und werkgeschichtlich angemessene Analyse dieser Schrift.

[7] Zu diesem Begriff vgl. D. LANGE, Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß, Gütersloh 1975, S. 99. 138.

druck des ganzen Wesens nicht zu trennen“ (CG^2 § 103.2). Gegenüber beiden Formen einer isolierenden Betrachtung betont Schleiermacher die Notwendigkeit einer integralen Perspektive. Nur so – dies ist sein drittes Argument – läßt sich auch die Entstehung des Jüngerkreises und der urchristlichen Gemeinde begreifen. Legt man das neutestamentliche Zeugnis in seiner gesamten Vielfalt zugrunde, dann zeigt sich, daß „der Glaube an Jesum als Erlöser nicht aus Einzelheiten entstanden ist, sondern sich aus einem Totaleindruck entwickelt“ hat (ebd.).[8] Nur unter dieser Prämisse ist schließlich auch zu erklären, warum die im späteren Tradierungs- und Kanonisierungsprozeß eingetretenen Erweiterungen letztlich nicht negativ zu Buche schlugen. Sie standen fast durchweg unter dem „reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus“ (CG^2 § 129.2). Als Fazit hält Schleiermacher fest, daß der Glaube an die Person Jesu nur dann seinem Gegenstand adäquat bleibt, wenn nicht subjektive Präferenzen verabsolutiert werden, sondern jeder „sich für einen reinen Totaleindruck offenhält“ (CG^2 § 99 Zus.). Für die dogmatische Gestaltung der Christologie folgt daraus, daß sie ihrer Aufgabe nur dann gerecht wird, wenn es ihr gelingt, durch alle Lehrbestimmungen hindurch eine „lebendige Anschauung Christi“ (CG^2 § 129.2) zu vermitteln. Der in diesem Zitat benutzte Begriff wird uns im folgenden noch eingehender beschäftigen. Schleiermacher war sich freilich darüber im Klaren, damit ein Darstellungsziel errichtet zu haben, das die methodischen Möglichkeiten der Dogmatik bei weitem übersteigt. Eben deshalb stellt er ihr die Leben-Jesu-Vorlesung zur Seite.[9]

Deren Durchführung birgt jedoch ganz neue Schwierigkeiten. Denn sie beansprucht Erkenntnisoperationen, deren Klärung in Bereiche außerhalb des üblichen Theologiebegriffs fällt. Gemeint sind insbesondere Hermeneutik und Psychologie. Was die erstgenannte Disziplin anbelangt, steht an vorderster Stelle das Problem des hermeneutischen Zirkels, d.h. die allen Auslegungsprozessen innewohnende Wechselbestimmtheit von Teil und Ganzem. Einerseits baut sich die Wahrnehmung eines komplexen Phänomens über eine Vielzahl von Einzeleindrücken auf, die nachträglich gegeneinander gehalten und miteinander verbunden werden. Andererseits

[8] Auch die Genese des Osterglaubens wird man sich in diesem Sinne zu erklären haben. Das war jedenfalls die Meinung Julius Wellhausens: „Seine Person, deren Umgang sie im täglichen Leben genießen durften, hat auf seine Jünger wohl noch stärker gewirkt als seine Lehre. Daß sie ihn für den Messias hielten, beruht nicht darauf, daß er versicherte, er sei es, sondern auf dem Eindruck seiner Person (…). Sein Tod diskreditierte ihn zunächst als Messias; jedoch der Eindruck seiner Person blieb und ward durch sein Martyrium noch verstärkt, und darum lebte er auch als Messias wieder auf.“ (J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin ^{2}1911, S. 103)

[9] „Dogmatische Lehre und historisch-kritische Untersuchung verweisen aufeinander.“ (H. FISCHER, Friedrich Schleiermacher, München 2001, S. 129)

wird jeder Verstehensprozeß schon anfangs überlagert von Vorgriffen auf ein Gesamtbild. Dieses Ganze ist mehr als die Summe seiner Bestandstücke. Einzelbeobachtungen werden zu Teilen eines Ganzen erst durch eine sie organisierende Mitte, die als solche aber nirgends gegeben ist. Von dieser Zirkularität ist nach Schleiermacher auch das Verständnis der Person Jesu betroffen, sofern „einzelne Momente schon jeder nur nach dem Totaleindruck, den er schon festhält, aufzufassen pflegt" (CG^2 § 99 Zus.). Eine ähnliche Schwierigkeit ergibt sich bezüglich des Verhältnisses von Person und Lehre in all den Fällen – Schleiermacher denkt nicht nur an Jesus, sondern ebenso an das Beispiel des Sokrates –, wo es wenig sinnvoll wäre, Gedankenmitteilung und Selbstmitteilung abstrakt voneinander zu trennen. Wenn beide aufeinander rückverweisen, dann lassen sie sich auch je für sich nur aus dieser Wechselbeziehung begreifen. Ein angemessenes Verständnis der Jesus-Überlieferung ist nur in der Weise möglich, daß Wort und Geschichte ineinander gespiegelt werden, um sich gegenseitig zu erläutern.

Damit ist bereits die andere Hilfsdisziplin berührt, die Psychologie. Ihre Relevanz ergibt sich daraus, daß sie die Bedingungen dafür benennt, was es heißt, die wechselvolle Geschichte eines Menschen als den Zusammenhang eines Lebens zu verstehen. Einerseits zeichnet sich jedes Individuum durch ein mentales Selbstverhältnis aus, das allein ihm zugänglich ist und dessen Momente extern nur über deren Ausdruckssphänomene erschlossen werden können.[10] Andererseits findet es sich in einem sozialen und kulturellen Umfeld vor, das seine Prägekraft zur Geltung bringt, wie auch immer die eigene Stellungnahme zu ihm ausfallen mag. Die psychische Signatur eines Individuums erschließt sich allein in der Weise, daß Innenseite und Außenseite, individuelles Selbstsein und soziales Anderssein,[11] zueinander in Beziehung gesetzt werden: „man kann den einzelnen Menschen nicht anders als mit den allgemeinen Bedingungen seines Daseins zugleich denken" (SW I/6, 8). Letztere werden von Schleiermacher in die Begriffe ‚Gesamtleben' und ‚Volkstümlichkeit' gefaßt. Darüber hinaus – und dieser Aspekt fällt kaum minder ins Gewicht – ist der Gesamtzusammenhang eines Menschenlebens dadurch gekennzeichnet, daß seine geistigen Funktionen „in den verschiedenen Lebensaltern" höchst unterschiedlich zur Geltung gelangen (SW III/6, 365ff.). Jeder Mensch wird nicht bloß infolge äußerer Einflüsse, sondern auch wegen seiner eigenen „verschiedenen Lebensperioden" fortwährend „ein anderer" (SW I/6, 6). Eine psychologische

[10] Die aus der Schulphilosophie überkommenen Termini ‚Ausdruck' und ‚Darstellung' haben bei Schleiermacher nicht nur ästhetische und epistemologische Bedeutung, sondern sind darüber hinaus zugleich subjektivitätstheoretische Grundbegriffe. Kant, Herder, Fichte und Novalis haben dieser Bedeutungserweiterung vorgearbeitet.

[11] So der Terminus technicus bei Falk Wagner.

Charakteristik wird infolgedessen nur dann Stimmigkeit erzielen, wenn die wechselnden Phasen zu einer komplexen Einheit verbunden werden. Synchrone und diachrone Identität hängen eng miteinander zusammen.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht in der konkreten Erfassung der geschichtlichen Individualität eines Menschen. Hier stoßen wissenschaftliche Regeln und Methoden unweigerlich an Grenzen. Begriffliche Nachkonstruktion gelangt immer nur zu einem relativ bzw. vergleichsweise Besonderen. Dies ergibt sich aus der Eigenschaft jedes Begriffs, als conceptus communis immer auf Vieles zuzutreffen. Individualität, die sämtliche Eigenschaften eines Individuums zu einem Ganzen verbindet und diese in lebendiger Wechselbeziehung hält, kann – so Schleiermacher – letztendlich nur erahnt werden. Dies geschieht in der Weise, daß man sich in dessen Situation hineinversetzt und sich „ins einzelne einlebe mit seinem Helden“ (KGA I/11, 803). Diese Verstehensoperation wurde von der späteren Hermeneutik und Historik als Einfühlung bezeichnet. Schleiermacher kommt es aber gerade darauf an, sich der Grenzen eines solchen Zugriffs bewußt zu sein. Für ihn gehört jene Operation zu den ‚divinatorischen‘ Momenten des Verstehens. Sie kann den Charakter des Mutmaßens nie ganz abstreifen. Divination ist immer dann vonnöten, wenn es zu begreifen gilt, was „sich weder durch Zeichen noch Worte darstellen lässt“.[12] Sie wird in potenzierter Form erfordert, wenn es darum geht, die persönliche Frömmigkeit eines Menschen, „sein eigenthümliches Verhältnis zu Gott“, zu verstehen (SW I/6, 31). Denn letzteres begegnet in Ausdrucksphänomenen wie Mimik und Gestik, Sprache und ästhetischer Darstellung immer nur indirekt – so verschieden auch deren Brechungskoeffizient seinerseits ausfallen mag. Mit dem Begriff des Divinatorischen suchte Schleiermacher jener Schwierigkeit Rechnung zu tragen, die seine frühromantischen Zeitgenossen durch das Konzept der poetischen Einbildungskraft zu erklären trachteten.[13] Darauf wird unten noch näher einzugehen sein.

Psychologische Kenntnis und hermeneutische Kunst müssen zusammentreten, wenn es gilt, die konkrete Individualität eines Menschen aufzufassen und darzustellen. Die dafür in Frage kommende Gattung ist für Schleiermacher die ‚Biographie‘. Er definiert sie als diejenige „Lebensbeschreibung[,] die Geschichte sein will“ (SW I/6, 3). Der Gang eines Lebens in der Wechselbestimmtheit von Innerem und Äußerem, Bleibendem und Wechselndem (auf beiden Seiten) kann weder durch eine Chronik äußerer Fakten, noch durch eine Anhäufung fragmentarischer Episoden verständlich gemacht werden, sondern allein durch eine Darstellungsform, die Ge-

[12] F.D.E. SCHLEIERMACHER, Ästhetik (1819/25). Über den Begriff der Kunst (1831/32), hg. v. TH. LEHNERER, Hamburg 1984, S. 75.

[13] Vgl. G. SCHOLTZ, Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1995, S. 104.

samtperspektiven aufbietet und zugleich entwicklungsgeschichtliche Akzente setzt. Dazu ist – was die Person Jesu anbelangt – die dogmatische Christologie nicht imstande. Vielmehr muß die geschichtliche Beschreibung hinzutreten. Ihr vor allem obliegt es, jenen Totaleindruck zu vermitteln. Schleiermacher räumte jedoch ein, daß angesichts der Beschaffenheit der zur Verfügung stehenden Quellen selbst intensivste Bemühungen „zu einer zusammenhangenden Darstellung des Lebens Jesu nicht gelangen können" (SW I/6, 44) – jedenfalls nach Maßgabe dessen, was in der neueren Geschichte bezüglich der Dichte biographischen Datenmaterials als hinreichend gilt. Darum werden von ihm einige Zusatzannahmen aus der Dogmatik aufgeboten, um dem Problem Herr zu werden. Vor allem ihnen ist es zuzuschreiben, daß das ausgeführte Portrait im Ergebnis recht schematisch und künstlich ausfiel. Nicht erst David Friedrich Strauß, sondern bereits der junge Ferdinand Christian Baur signalisierte schwerste Bedenken: Schleiermacher zeichne eine rein konstruierte Idealgestalt.[14]

Schleiermachers Vorlesungen machten dennoch Schule. Leben-Jesu-Darstellungen wurden zu einem gefragten Genre auf dem theologischen und populärwissenschaftlichen Buchmarkt. Die methodischen Probleme traten allerdings zunehmend in den Hintergrund: story statt history war gefragt. Albert Schweitzer hat die Entwicklung dieser Literaturgattung mit reichlich Sarkasmus und Ironie nachgezeichnet[15] – was ihn selbst jedoch nicht hinderte, jene Reihe um einen weiteren, reichlich kühnen Versuch zu ergänzen. Bei strengeren Verfechtern historischen Denkens wie Harnack oder Wellhausen hatte sich schon zuvor bzw. unabhängig davon die Einsicht durchgesetzt, daß es unmöglich sei, ein Leben Jesu zu schreiben.[16] Sogar bezüglich des Profils seiner ursprünglichen Lehre entzündete sich Streit.[17] Die zunächst literarkritisch motivierten Bedenken fanden Bestätigung durch die nach dem ersten Weltkrieg einsetzende formgeschichtliche Synoptikerforschung. Das dort aufgestellte und geradezu axiomatisch ver-

[14] So Baurs Vorwurf in seiner Stellungnahme zur Erstauflage der *Glaubenslehre*; vgl. F.CH. BAUR, Selbstanzeige von: Primae rationalismi et supranaturalismi historiae capita potiora, [Osterprogramm], Tübingen 1827, in: Tübinger Zeitschrift für Theologie 1 (1828), S. 220–264 (Teilabdruck beider Texte in: F.D.E. SCHLEIERMACHER, KGA I/7.3, S. 243–256. 256–277).

[15] Vgl. A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906/^{2}1913), Tübingen 1984 (ND d. 7. Aufl.).

[16] Vgl. die einschlägige These aus Harnacks Leipziger Promotionsdisputation von 1874 bei A. V. ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack, Berlin-Tempelhof 1936, S. 69 sowie J. WELLHAUSEN, Einleitung, S. 43. – Schweitzers apokalyptisch-eschatologisches Jesus-Bild hielt Wellhausen für pure Phantasie.

[17] Ich erinnere an die Kontroverse hinsichtlich der Frage nach der Priorität des Redestoffs: Mk (Wellhausen) oder Q (Harnack)? Dieses Problem scheint mir in der gegenwärtigen exegetischen Debatte in ungebührlicher Weise vernachlässigt zu sein.

fochtene Prinzip der kleinsten Einheiten[18] als Basis des Tradierungsprozesses[19] führte zu einer Radikalisierung der Kritik, die eine völlige Skepsis bezüglich der Erkennbarkeit des historischen Jesus zur Folge hatte.[20] Die naheliegende Frage nach der literarischen Gestalt der Evangelien vor dem Hintergrund antiker Geschichtsschreibung wurde nur am Rande erwogen oder mit pauschalen Erwägungen (Kleinliteratur, Missionsliteratur) abgetan. Die Logienquelle als zweitwichtigste Quellenschicht neben dem Markusevangelium wurde zu einer bloßen Spruchsammlung erklärt, der jegliche Eigenschaften eines Evangeliums abgingen.

Die entstandene Blockade wurde erst in den letzten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aufgebrochen, als sich das Mißtrauen gegenüber Bultmanns Restriktionen – über die zaghaften Korrekturen einzelner Vertreter der Schülergeneration hinaus – breiter und vehementer zu regen begann. Den eigentlichen Hebel des Neuansatzes bildete die Frage nach der Verfaßtheit geschichtlichen Erzählens. Anregungen von außerhalb der Theologie spielten dabei eine wichtige Rolle. Schon Johann Gustav Droysen, der Begründer der Historik, hatte die Rolle der erzählenden Darstellung hervorgehoben, insbesondere für die Form der Biographie.[21] Es war dann Arthur C. Danto, der ein Jahrhundert später mit dem Instrumentarium der Analytischen Philosophie den formalen Status von Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie zu klären unternahm. Er gelangte zu ähnlichen Ergebnissen: Erzählende Sätze dienen nicht bloß der Fixierung historischen Wissens, sondern konstituieren geradezu dessen Gegenstandsbereich. Denn nicht die bloße Bezugnahme auf vergangene Ereignisse, sondern allererst deren temporal und intentional geordnete Beschreibung als Handlungen und Handlungssequenzen macht Geschichte zum Gegenstand einer eigenen Wissensform. Es gibt keine historischen Sachverhalte ohne deren narrative Strukturierung. Geschichte ist immer erzählte Geschichte.[22] Dantos Buch hatte außerordentlichen Erfolg. Die bis dahin weitgehend der

[18] Auf diesen Begriff brachte Karl Holl den Ansatz der formgeschichtlichen Schule und unterzog ihn scharfer Kritik.

[19] Wellhausen hatte dieser Sichtweise vorgearbeitet.

[20] Gegenteilige Auffassungen wurden als unkritisch abgetan und zu Außenseitermeinungen gestempelt.

[21] Vgl. J.G. DROYSEN, Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857), Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882), hg. v. P. LEYH, Stuttgart 1977, S. 220. 229ff. 242ff. 405f.

[22] Vgl. A.C. DANTO, Analytische Philosophie der Geschichte (1965/^{2}1968), übs. v. J. BEHRENS, Frankfurt a. M. 1974, S. 232ff. 371ff.

Literaturtheorie vorbehaltene Erzählforschung[23] griff auf die allgemeine Geschichte über und erlebte als Metahistorie einen förmlichen Boom.[24]

Durch die Erzähltheorien der Historik und Literaturwissenschaft wurde auch die Theologie zum Umdenken veranlaßt.[25] Innerhalb der exegetischen Forschung[26] führten sie zur historischen Neubesinnung auf die Gattung ‚Evangelium'. Zentrale Thesen der formgeschichtlichen Schule bröckelten. Es kam zu einer Kehrtwendung um 180 Grad: Die Evangelien werden als spezifische Erzählform gewürdigt, das Markus-Evangelium wird als Biographie,[27] gar als Idealbiographie[28] gelesen. Verbindungslinien zur antiken Geschichtsschreibung insgesamt werden herausgearbeitet. Parallelen zu alttestamentlichen Erzählungen wie Prophetendarstellungen, Königtumsschilderungen und Traditionen vom leidenden Gerechten werden entdeckt. Vielfältige Analogien zur hellenistischen Helden-, Philosophen- und Wundertäterbiographie treten in den Blick. Die für die Antike signifikante Verknüpfung von doxographischer und biographischer Überlieferung dient als Folie der Neubewertung der synoptischen Tradition.

Die gegenwärtige Konzentration auf das Thema ‚Erzählung' scheint mir indes auch Fragen aufzuwerfen. Es wäre fatal, wenn sie zu einer Herabstufung oder Relativierung anderer Methodenschritte führen sollte – und sei es auch nur in atmosphärischer Hinsicht. Ich denke insbesondere an die Stellung der Literarkritik und ihrer Kontrollfunktion bezüglich der Frage des geschichtlichen Quellenwerts eines historischen Dokuments. Unter den Begriff der narrativen Präsentation fallen bekanntlich nicht nur Erzählungen geschichtlichen Inhalts, sondern auch andere Formen wie Mythen, Sagen, Legenden, Novellen und Ähnliches. Innerhalb der Kategorie des

---

[23] Vgl. den Forschungsüberblick bei M. MARTINEZ/M. SCHEFFEL, Einführung in die Erzähltheorie, München 1999.

[24] Vgl. den Aufsatzband: Theorie und Erzählung in der Geschichte, hg. v. J. KOCKA/TH. NIPPERDEY, München 1979, und die dort genannte Literatur.

[25] Vgl. H. WEINRICH, Narrative Theologie, in: Concilium [D] 9 (1973), S. 329–333; J.B. METZ, Kleine Apologie des Erzählens, in: a.a.O., S. 334–341; D. RITSCHL/H.O. JONES, ‚Story' als Rohmaterial der Geschichte, München 1976.

[26] Die praktische Theologie machte jene Impulse für das Konzept der narrativen Homiletik nutzbar.

[27] Vgl. D. FRICKENSCHMIDT, Evangelium als Biographie, Tübingen 1997; D. WÖRDEMANN, Das Charakterbild des bios nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus, Paderborn 2002; E.-M. BECKER, Der jüdisch-römische Krieg (66–70 n.Chr.) und das Markus-Evangelium, in: Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, hg. v. DERS., Berlin 2005, S. 213–236. – Zum in Frage stehenden Gesamtkomplex vgl. die erhellenden Ausführungen von J. SCHRÖTER, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 2001.

[28] D. DORMEYER, Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener, Stuttgart 1999.

Narrativen selbst stellt sich daher die Frage nach der Differenz von fiktionalen und nichtfiktionalen Texten.[29] Ihr muß sich auch die Analyse und Auslegung der Evangelien stellen.[30] Denn wir haben es hier mit einer Erzählgattung zu tun, die mit dem Anspruch auftritt, Geschehenes – seien es Reden oder Handlungen – zu präsentieren, also dem, was die allgemeine Erzähltheorie als „faktualen Geltungsanspruch historiographischer Texte" bezeichnet.[31] Die Hervorhebung der narrativen Qualitäten eines Textes darf nicht zur Immunisierung der historischen Frage führen. Der Hinweis auf die vielfältige Rezeption antiker Darstellungsformen und Stilmittel durch Tradenten und Redaktoren verstärkt eher die Notwendigkeit methodischer Quellenkritik, als daß er sie abschwächt. Denn die rezipierten Darstellungsformen und Stilmittel haben die geschichtliche Erinnerung an Jesus nicht nur befördert und bereichert, sondern teilweise auch getrübt, verstümmelt oder entstellt. Was unter dem Aspekt der narrativen Präsentation als Zugewinn zu verbuchen ist, muß es darum nicht in referentieller Hinsicht sein. Insofern bietet eine narrativ orientierte Exegese keine Entlastung von der Galeerenarbeit historischer Quellenkritik und deren ernüchternden Befunden.

II.

Noch in anderer Hinsicht scheint mir der gegenwärtige Trend der Evangelienforschung problematisierungsbedürftig zu sein. Sie betrifft mehr die Funktion von Geschichtsschreibung in der hellenistisch-römischen Antike und damit auch die der frühchristlichen Jesus-Überlieferung, soweit sie formal von ihr beeinflußt ist. Reinhart Koselleck hat in einer vielbeachteten Studie auf die Differenz von antikem und modernem Geschichtsverständnis aufmerksam gemacht. Als alteuropäische Bezugsgröße dient ihm das von Cicero geprägte Diktum von der „Historie als Lehrmeisterin des Lebens".[32] Koselleck verfolgt dessen Schicksal im Geschichtsdenken der Aufklärung und weist auf Nachwirkungen in der Historik des 19. Jahrhun-

[29] Vgl. G. GABRIEL, Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur, Stuttgart 1975; J. SEARLE, Der logische Status fiktionaler Diskurse, in: DERS., Ausdruck und Bedeutung, übs. v. A. KEMMERLING, Frankfurt a. M. 1982, S. 80–92.

[30] Der von U. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, S. 27 gegen die Relevanz jener Unterscheidung vorgebrachte Gesichtspunkt überzeugt nicht, weil er das in Frage stehende Problem auf eine ganz andere, gar nicht zur Debatte stehende Ebene hinüberspielt, anstatt es selbst anzugehen.

[31] Vgl. M. MARTINEZ/M. SCHEFFEL, Erzähltheorie, S. 158.

[32] Vgl. R. KOSELLECK, Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: DERS., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. ^{3}1995, S. 38–66.

derts hin. Seine These lautet: Die für die Moderne signifikante Erfahrung einer zunehmenden Beschleunigung der Zeit habe den Umgang mit Geschichte grundlegend revolutioniert. Die Überzeugung, Geschichte zu studieren, um aus ihr zu lernen, sei deswegen außer Kurs geraten, weil das moderne Leben infolge seiner inneren Dynamik sich vom Erfahrungsschatz der Vergangenheit keine Stütze mehr erhoffe. Ohne den angesprochenen Transformationsprozeß und die dafür herangezogenen Belege selbst in Zweifel zu ziehen, hat Jörn Rüsen dennoch vor einer Verallgemeinerung ihrer Aussagekraft gewarnt: Was mit der Antike angeblich vergangen sei, bilde nach wie vor ein integrales Moment geschichtlicher Erinnerung und historischen Erzählens.[33]

Rüsen weist darauf hin, daß jene Formel in einem weit größeren Zusammenhang zu sehen ist. Cicero hatte für sie in der Tat keinerlei Originalität beansprucht, sondern suchte darin nur zusammenzufassen, was der hellenistischen Geschichtsschreibung spätestens seit Polybios feststand und auch für die römischen Historiker maßgebend wurde: Man kann aus der Geschichte deswegen viel lernen, weil sie voll ist von „Beispielen" (plena exemplorum est historia).[34] Dieser Begriff bildet für Rüsen den Schlüssel zum Verständnis des in Frage stehenden Aspekts von Geschichtsschreibung. Er bildet in der Tat einen feststehenden Topos historischen Erzählens.[35] Bereits die aristotelische Rhetorik hatte der Anführung von ‚Paradeigmata' eine zentrale Rolle für den persuasiven Erfolg der beratenden Rede zugewiesen.[36] Livius, der erste römische Historiker, erblickte den Hauptzweck seines Werks – neben dem genealogisch-chronologischen – in der Darbietung von Beispielen (exempla dare): Geschichtsschreibung verfolgt nicht nur ein archivarisches Interesse, sondern will im Modus der Erinnerung zugleich der Gegenwart dienen, indem sie anhand vergangener Personen und Ereignisse Maßstäbe für die aktuelle Lebensführung bereitstellt. Rüsen hat Recht, wenn er diesen Aspekt hervorhebt und daran festhält, daß Geschichte, sofern das Interesse an ihr über das bloße Bedürfnis nach Sachinformation hinausgeht, immer auch eine Orientierungsfunktion erfüllt. Er definiert die solchermaßen ausgerichtete Dar-

[33] Vgl. J. RÜSEN, Die vier Typen historischen Erzählens, in: Formen der Geschichtsschreibung, hg. v. R. KOSELLECK/H. LUTZ/J. RÜSEN, München 1982, S. 514–605.

[34] Vgl. Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 2004 (Studienausgabe), S. 599f.

[35] Vgl. R. SCHENDA, Stand und Aufgaben der Exemplaforschung, in: Fabula 10 (1969), S. 69–85; A. LUMPE, Art. Exemplum, in: RAC 6 (1966), Sp. 1229–1257; E. NEUMANN/J. KLAPPER, Art. Exempel, in: RDL 1 (^{2}1958), Sp. 413–418; A. JOLLES, Einfache Formen, Halle a. d. Saale 1956, S. 144f.

[36] ARISTOTELES, Rhetorik, I.2,19 1357b; II.20,1–3 1393a–b.

stellungsform als „exemplarisches Erzählen".[37] In der Moderne sieht er besagte Funktion vorwiegend in der Rolle von Biographien verkörpert.

An einem Punkt von Rüsens Ausführungen liegt meines Erachtens jedoch eine unzulässige Engführung vor, nämlich dort, wo er das im Exemplum konkretisierte Allgemeine mit dem Begriff ‚Handlungsregel' gleichsetzt, um den dadurch vermittelten Orientierungsgewinn dann als Handlungskompetenz zu bezeichnen. Dies scheint mir die eigentliche Instruktionsfunktion des Exempels und damit auch des exemplarischen Erzählens nicht zu treffen. Bereits Aristoteles hatte deutlich gemacht, daß die rhetorische Überzeugungskraft historischer Paradigmen keineswegs daraus resultiert, daß einstige Handlungsmaximen in Erinnerung gerufen werden, sondern daher, daß „früher geschehene Taten" berichtet werden (Rhet. 1393a). Selbstverständlich läßt sich der Normgehalt narrativ dargestellter Handlungen jederzeit in die Form einer praktischen Regel überführen. Aber dabei bliebe das Wichtigste gerade auf der Strecke, nämlich der Sachverhalt, daß konkrete Handlungen immer unter kontingenten Umständen erfolgen und daß ihr Orientierungswert daran hängt, daß erkennbar wird, inwiefern die gewählten Normen den jeweiligen Umständen gerecht wurden. Verhielte es sich anders, dann ließe sich exemplarisches Erzählen durch Moralbelehrung ersetzen; geschichtliche Veranschaulichung diente allenfalls noch dem Zweck pädagogischer Vermittlung. Das historische Exempel ist aber kein abstrakt Allgemeines, sondern ein am Besonderen erscheinendes Allgemeines, das im Medium geschichtlicher Erinnerung auch als ein solches thematisiert wird.

Karlheinz Stierle hat gezeigt, daß mit Rüsens Rekonstruktion auch die narrative Struktur historiographischer Exempla-Literatur unterbestimmt wäre.[38] Das Exemplarische resultiert nicht aus dem Regelcharakter der erzählten Handlung als solchem, sondern aus dem an ihr aufscheinenden Typischen des pragmatischen Gesamtzusammenhangs: Den Anfang bildet eine kontingente Situation, die zunächst für eine Mehrzahl möglicher Normen offen ist, dann aber zu einer Entscheidung drängt, die ihrerseits erst vom Ausgang des Geschehens nach ihrem Wert beurteilbar wird. Das in Frage stehende Allgemeine begegnet unbeschadet seiner möglicherwei-

---

[37] J. RÜSEN, Die vier Typen historischen Erzählens, S. 537f. 547ff. – Rüsen macht deutlich, daß die spezifische Zielsetzung des exemplarischen Erzählens keineswegs zu denen der anderen Erzählweisen (traditional, kritisch, genetisch) in Widerspruch zu treten braucht, sondern daß es hier durchaus zu gegenseitigen Ergänzungen kommen kann (a.a.O., S. 539ff. 563ff.).

[38] Vgl. K. STIERLE, Geschichte als Exemplum – Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte, in: Geschichte – Ereignis und Erzählung, hg. v. R. KOSELLECK/W.-D. STEMPEL, Poetik und Hermeneutik, Bd. 5, München 1990 (2. ND d. 1. Aufl.), S. 347–375. – Ergänzend dazu M. FUHRMANN, Das Exemplum in der antiken Rhetorik, S. 449–452.

se überzeitlichen Geltung immer als ein der Zeitstruktur Unterworfenes.[39] Darum entzieht es sich jeder rein begrifflichen Bestimmung und kann vielmehr allein in der Form exemplarischen Erzählens zur Darstellung gebracht werden. Bezieht man die textlinguistischen Kriterien narrativer Präsentation auf den Darstellungsmodus der Exempla-Historie, dann kann gesagt werden: Geschichtserzählung bewegt sich weder auf der Ebene des begrifflich Allgemeinen, noch auf der Ebene kontingenter Referenz, sondern zeichnet sich gerade durch die Verbindung beider Ebenen aus. Geschichtserkenntnis bringt ein Allgemeines zum Vorschein, das aber nicht für sich allein thematisch wird, sondern nach seiner Eingebundenheit in lokal-temporale Ereigniszusammenhänge. Exemplarisches Erzählen zielt auf die Musterfunktion von Kontingentem.

Über metahistorische Erwägungen hinaus ist schließlich noch auf die innere Entwicklung der antiken Exempla-Literatur selbst hinzuweisen. Aristoteles unterschied drei Arten von Beispielerzählung: Berichte historischer Vorgänge (paradeigma), ausführliche Vergleiche (parabole) und poetische Allegorien (mythos). Mittlere Stoa und römische Geschichtsschreibung brachten dann als viertes das Vorbild (eikon, imago) ins Spiel. Bezüglich der Funktion des narrativen Rekurses auf altehrwürdige Vorbilder lesen wir bei Cicero: „Nicht wissen, was geschehen ist, ehe man geboren wurde, heißt, ewig Knabe zu sein. Denn was ist die Lebenszeit des Menschen, wenn sie nicht durch das Gedächtnis an das Alte mit der Zeit der Früheren verknüpft wird? Das Gedenken an die alte Zeit und das Beibringen von Beispielen macht die Rede aber nicht nur unterhaltend, sondern gibt ihr dazu noch auctoritas und Vertrauenswürdigkeit.“ (De orat. 34, 120) Jene Konzentration auf exemplarische Individuen ist Niederschlag der Zunahme des „Sinnes für die großen Gestalten der Vorzeit“. Historische Vorbilder gewinnen darum an Faszination, weil sie „die eigentliche Verkörperung einer Eigenschaft in einer Gestalt“ repräsentieren. Geschichte wird „in exemplarischem Licht geschaut“.[40] Die programmatische Wandlung der antiken Exemplum-Erzählung bestätigt nochmals von andrer Seite den oben erhobenen Einwand, daß deren Rekonstruktion anhand des Begriffs der Handlungsregel eine unzulässige Verkürzung darstellt. Das historische Vorbild verkörpert immer ein unter kontingenten Bedingungen auftretendes konkretes Muster.

Es erscheint mir unstrittig, daß einige der von der historiographischen Erzählforschung aufgewiesenen Merkmale antiker Exempla-Literatur auch auf die Erzählstruktur der Evangelien zutreffen. Nie geht es um bloß Geschehenes als solches, sondern immer um dessen exemplarische Bedeu-

[39] Vgl. dazu auch P. RICOEUR, Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988–91.

[40] F. DORNSEIFF, Literarische Verwendungen des Beispiels, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925, hg. v. F. SAXL, Leipzig/Berlin 1927, S. 206–228, hier S. 218f.

tung. Im Zentrum der Ereignisse steht das paradigmatische Individuum. Das besagt konkret: Wort und Geschichte Jesu werden erzählt als Verlautbarungen und Begebenheiten eines exemplarischen Lebens. Der wichtigste Unterschied gegenüber der hellenistisch-römischen Exempla-Historie besteht sicherlich darin, daß nicht innerweltliche Tugendhandlungen und Tugendmuster im Vordergrund stehen, sondern Begebenheiten, die das religiöse Leben des Menschen, dessen Beziehung zum Göttlichen, betreffen. Das Paradigmatische liegt in der Dimension des Religiösen. In den Evangelien begegnet uns – so der Tenor dieser Erzählform – die paradigmatische Gestalt eines Gott hingegebenen Lebens. Die Tradition beließ es nicht bei Aussprüchen und Reden dieses Menschen, sondern integrierte sie in die Darstellung seines Lebenswegs, weil beide Ebenen, Wort und Geschichte, aufeinander verweisen und nur aus dieser Wechselbeziehung verständlich werden. Die Evangelien als religiöse Biographien haben ihr inneres Telos in der Beschreibung des Todes Jesu, weil er die paradigmatische Zuspitzung seines Gott hingegeben Lebens darstellt. Die Passionserzählungen haben sich als Fokus der Evangelienbildung deshalb in den Vordergrund geschoben, weil hier in besonders eindrücklicher Weise kontingente Lebensgeschichte und paradigmatische Bedeutsamkeit zur Synthese gebracht sind.

Der Begriff des exemplarischen Erzählens wirft – über die Erzähltheorie hinaus – jedoch auch hermeneutische Probleme auf. Schon die einfachsten Formen des Erzählens zeichnen sich dadurch aus, daß die Präsentation des Dargestellten mit dem Sinn der Darstellung nicht unmittelbar zusammenfällt, obwohl die Erzählung darauf angelegt ist, daß letzterer in ersterer aufscheint. Das besagt in hermeneutischer Hinsicht: An der Schilderung der einzelnen Handlungen oder Erlebnisse soll zugleich deren jeweiliges Muster oder Schema entdeckt werden, das als solches zwar nicht thematisiert, aber implizit mitgesetzt wird.[41] Dieses formale Moment der Verweisung auf Allgemeines tritt bei der exemplarischen Erzählung in potenzierter Form auf und bestimmt geradezu deren narrative Modellierung. Ich erinnere diesbezüglich an Hayden White's Begriff des emplotment.[42] Man könnte auch sagen: Jede exemplarische Erzählung besitzt Appellcharakter, nicht erst unter praktischem Aspekt, sondern bereits auf hermeneutischer Ebene. Das Exemplarische soll als das Wesentliche entdeckt werden. Letzteres läßt sich – anders als die doxographischen Bestandteile einer Erzählung – indes nicht begrifflich herauspräparieren oder gar in die Form einer Wesensaussage eindampfen. Denn damit wäre die für exemplarische Er-

[41] Der logischen Form nach handelt es sich um die Differenz von ‚type' und ‚token' (type = Strukturtyp, token = Strukturvorkommen).

[42] Vgl. H. WHITE, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a. M. 1991.

zählungen signifikante Verschränkung von Geltungsaspekt und Kontingenzbezug gerade gesprengt. Das Verstehen des Exemplarischen vollzieht sich vielmehr so, daß an der narrativen Darstellung selber Wesentliches und Unwesentliches unterschieden werden. Dieser Entdeckungsvorgang zerfällt seinerseits in mehrere aufeinander aufbauende Teiloperationen: (1) die Entdeckung des Bedeutsamen im Unterschied zum bloß Faktizitären, (2) die Entdeckung des Sich-gleich-Bleibendem im Unterschied zum Wandelbaren, (3) die Entdeckung des Konstitutiven im Unterschied zum Akzidentellen, (4) die Entdeckung der Relevanz des Einzelnen für das Ganze im Unterschied zum bloß partikular Bedeutsamen. Alle vier Teiloperationen sind abstrahierender Natur. Denn die Hervorhebung dessen, worauf es im betreffenden Fall ankommt, geht immer einher mit der Ausblendung des jeweils Unwichtigen. Jede Bibelexegese impliziert die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem, ob der Exeget darum weiß oder nicht. Wirkliche Dramatik kommt in den Verstehensprozeß, wenn das Wesentliche, worauf die Erzählung narrativ abhebt, nicht oder nur partiell mit dem kongruiert, was dem Interpreten als wesentlich erscheint. Die Geschichte der Evangelienauslegung und Bibelinterpretation insgesamt ist dafür ein Paradefall. Ich werde auf diesen Punkt am Ende von Abschnitt III nochmals zurückkommen.

III.

Mit dem Hinweis auf die narrative Struktur und die Exemplifikationsfunktion von Geschichtsschreibung sind die hier zu erörternden Bedingungen historiographischer Vergegenwärtigung noch nicht vollständig benannt. Mindestens ein weiterer Aspekt bedarf der Erwähnung. Ich knüpfe nochmals an Danto an. Er verhandelt das in Frage stehende Problem – wie schon Schleiermacher – unter dem Gegensatz ‚Geschichte und Chronik'.[43] Geschichtsdarstellungen bestehen aus einer Abfolge von Erzählungen, denen historisches Datenmaterial zugrunde liegt. Die bloße Auflistung derartiger „Informationsfetzen" (199) ergäbe aber noch kein kohärentes Bild der betreffenden Vorgänge. „Denn wäre eine Darstellung (…) nur ‚eine nackte Wiedergabe unzusammenhängender Fakten', so besäßen wir offensichtlich überhaupt keine erzählende Darstellung" (197). Um narrative Synthesen herzustellen, werden vielmehr immer auch „Mutmaßungen" (200)[44] erfordert, die das quellenmäßig Verbürgte und chronologisch Geordnete zu einem in sich stimmigen Gesamtbild abrunden. Insofern ist selbst der

[43] A.C. DANTO, Geschichte, S. 185–231. Die nachfolgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

[44] Vgl. Schleiermachers Begriff der Divination.

strengste Historiker „genötigt, ein Stück imaginativer Rekonstruktion zu leisten“ (199). Die eigentlich „kreative Tätigkeit“ des Geschichtsschreibers bildet die „historische Imagination“ (198). Nur vermittelst ihrer kann er „irgendwelchen Bruchstücken“ der Vergangenheit „wirklichen Sinn geben“ (200). Mit dieser These nimmt Danto, obwohl von völlig anderen methodischen Voraussetzungen herkommend, eine der zentralen Einsichten der Historik des 19. Jahrhunderts auf und macht sie zu einem konstitutiven Moment analytischer Geschichtsphilosophie. Sie ist auch für das hier in Frage stehende Problem religionsgeschichtlichen Verstehens zentral.

Es war die Leistung der deutschen Frühromantik, den Kantisch-Fichteschen Begriff der Einbildungskraft in ein poetologisches Schlüsselkonzept überführt zu haben.[45] Während die Frühaufklärung in jenem Vermögen noch überwiegend eine Quelle von Irrtum und Täuschung erblickte, erfolgte mit der Erkenntnistheorie und Ästhetik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts allmählich seine Umbewertung. Im transzendentalen Kritizismus wuchs ihm dann regelrecht eine Scharnierfunktion im Aufbau von Bewußtsein zu. Novalis und Schlegel haben diesen Paradigmenwechsel treffsicher erkannt und bahnten von hier aus den Weg zu einer gänzlichen Neubegründung der Ästhetik. Nicht Naturschönheit und Mimesisprinzip, sondern die imaginativen Vorstellungswelten der produktiven Phantasie bilden das genuine Medium der Dichtkunst.

Jenes poetologische Prinzip drängte seinerseits über das Feld der Ästhetik hinaus und wurde auch und gerade für die wissenschaftliche Historiographie bestimmend.[46] Vor allem Wilhelm Dilthey kommt das Verdienst zu, jene geschichtstheoretischen Implikationen erkannt und auf den Begriff gebracht zu haben. Den Einstieg bildeten Untersuchungen zur neueren Literaturgeschichte. Dilthey hatte bemerkt, daß die poetologische Besonderheit klassisch-romantischer Dichtung sich nur über die dort erlangte Rolle von Fantasie und Einbildungskraft erschließt.[47] Was ihm hier aufgegangen

---

[45] Vgl. S. VIETTA, Der Phantasiebegriff der Frühromantik und seine Voraussetzungen in der Aufklärung, in: Die literarische Frühromantik, hg. v. DEMS., Göttingen 1983, S. 208–220; K. STIERLE, Art. Fiktion, in: Ästhetische Grundbegriffe 2 (2001), S. 380–428; A. KUBIK, Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht, Tübingen 2006, S. 105ff. 166ff.

[46] Vgl. H. WHITE, Metahistory, S. 15–62 („Die Poetik der Geschichte“).

[47] Vgl. W. DILTHEY, Das Erlebnis und die Dichtung, Göttingen [16]1985, insbesondere S. 126–133; DERS., Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik, in: DERS., Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik , GS VI, Stuttgart/Göttingen [7]1994, S. 103–241. – Ein erster Hinweis auf die Schlüsselrolle ‚künstlerischer Imagination‘ für den Aufbau einer ‚Poetik‘ findet sich bereits in der 1865 verfaßten Problemskizze zum Thema Geisteswissenschaften; vgl. DERS., Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften 1865–1880, GS XVIII, Göttingen [2]2000, S. 4.

war, suchte er sogleich für das Verständnis von Geschichtsschreibung fruchtbar zu machen, insbesondere deren komplexesten Typ – die „Biographie". Ihr kommt deshalb herausragende methodische Bedeutung zu, weil sie den geisteswissenschaftlichen Ort der Thematisierung konkreter „Individualität" verkörpert.[48] Die Erfassung und Darstellung eines Lebensverlaufs fallen methodisch betrachtet in den Bereich des höheren Verstehens.[49] Hier geht es nicht mehr darum, die Bedeutung irgendwelcher Ereignisse, Handlungen oder Lebensäußerungen je für sich festzustellen. Vielmehr ist die Lebensgeschichte eines Menschen als ganze dem Begreifen aufgegeben. Das übliche Verfahren, Einzelheiten zusammenzufassen, also der Weg der Induktion, hilft hier nur in begrenztem Maße. Denn in der Regel ist das historische Material viel zu disparat, als daß es sich auf einfache Formeln bringen ließe. Die vorliegenden Daten sind zu gegensätzlich, als daß sie einfach aneinandergereiht werden könnten. Zudem stehen sie in unterschiedlichsten kulturellen und sozialen Bezügen. Die Art, wie letztere sich am Ort des jeweiligen Individuums niederschlagen, läßt sich ebensowenig klassifizieren. Die Nachbildung eines Lebensgangs, der einerseits durch das Ineinandergreifen heterogenster Einflüsse bestimmt ist, andererseits als individuell gearteter aber dennoch in sich zentriert ist, läßt sich mit rein logischen Mitteln nicht bewerkstelligen. Hinzu kommt schließlich das Quellenproblem, daß die Fülle der Objektivationen, worin sich die Geschichte eines Individuums dokumentiert, gegenüber dessen Lebenszusammenhang immer unvollständig bleibt. Und selbst bezüglich jener vermag der Historiker nur aus „Resten" zu schöpfen, „welche als Ausdruck und Wirkung einer Persönlichkeit zurückgeblieben sind".[50] Genau an der Stelle kommt für Dilthey die ästhetische Komponente biographischen Verstehens ins Spiel. Es ist die spezifische Funktion der „Phantasie" oder „Imagination", die mannigfaltigen Einzelzüge eines Individuums zu einer anschaulichen Ganzheit bzw. zu einem komplexen Bild seines Lebensgangs zusammenzufügen, um auf solche Weise Verstehen zu ermöglichen. „Die Erzählung des Romanschriftstellers oder Geschichtsschreibers, die dem historischen Verlauf nachgeht, erwirkt in uns ein Nacherleben", das erst dann zum Ziel kommt, wenn „die Fragmente" des geschilderten Verlaufs „von uns so ergänzt werden, daß wir eine Kontinuität vor uns zu haben glauben".[51] Diese Ergänzung ist immer eine freie Zu-

[48] So bereits die Problemskizze von 1865; vgl. W. DILTHEY, Vorarbeiten, S. 4.

[49] Vgl. O.F. BOLLNOW, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Schaffhausen [4]1980, S. 202ff.; H.-U. LESSING, Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften, Freiburg/München 1984, S. 277ff.

[50] W. DILTHEY, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GS VII, Stuttgart/Göttingen [6]1973, S. 24.

[51] A.a.O., S. 215f.

tat der poetischen Einbildungskraft. Nur im Modus des anschaulichen Bildes, das hinreichend akzentuiert, bezüglich seiner Teilvorstellungen jedoch nicht eindeutig determiniert ist, gelangt die Individualität einer Person zu angemessener Darstellung. Den Kern historischer Einfühlung bildet – neben der analogisierenden Apperzeption – die produktive Imagination. Insoweit besitzt alle Geschichtsschreibung, insonderheit die Biographie, der es um die kohärente Erfassung einer komplexen Individualität zu tun ist, die Züge eines Kunstwerks.[52] Dilthey geht davon aus, daß die Vorgänge des ästhetischen Auffassens, Darstellens und Rezipierens diesbezüglich isomorph sind.[53] Allerdings gibt es auch eine Schranke des ästhetischen Zugriffs innerhalb einer Biographie. Die überindividuellen Organisationsstrukturen und Kultursysteme, die sich im individuellen Einzelleben mannigfach kreuzen, verfügen über eigene Kategorien, die sich allein innerhalb einer Theorie des objektiven Geistes klären lassen und darum in streng wissenschaftlicher Form behandelt werden müssen.[54]

Diltheys Hermeneutik der Vergegenwärtigung geschichtlichen Lebens fand Unterstützung von völlig unvermuteter Seite, nämlich in der Theologie Wilhelm Herrmanns.[55] Dessen 1886 veröffentlichtes und häufig wiederaufgelegtes Buch *Der Verkehr des Christen mit Gott* – die 7. Auflage erschien 1921 – gelangte in hermeneutischer Hinsicht zu ähnlichen Ergebnissen. Direkte Einflüsse Diltheys sind aber nicht zu erkennen.[56] Herrmanns Theologie gewann ihr systematisches Profil vielmehr durch die einzigartige Synthese von eigenerarbeitetem Neukantianismus und Hallischer Erweckungstheologie. Das Rätsel löst sich, wenn man den theologiegeschichtlichen Hintergründen, die explizit genannt werden, genauer nachgeht. Der *Verkehr* ist bekanntlich eine Luther-Darstellung,[57] und zwar mit dem Schwerpunkt auf dessen Christologie. Herrmann war durch selbstän-

---

[52] Eine Probe seines Ansatzes hat Dilthey bereits in der 1867/70 erschienenen großen Schleiermacherbiographie geliefert. – Es ist das Verdienst des Dilthey-Schülers Georg Misch, die vielfältigen Hinweise seines Lehrers zu einer geschlossenen Theorie der Biographie zusammengefügt zu haben.

[53] Vgl. W. DILTHEY, Geistige Welt, S. 271.

[54] Vgl. W. DILTHEY, Aufbau, S. 246–251.

[55] Zu deren theologiegeschichtlichem Ort vgl. D. KORSCH, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989, S. 74–144; F. WAGNER, Theologischer Neukantianismus. Wilhelm Herrmann 1846–1922, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2, hg. v. F.W. GRAF, Gütersloh 1993, S. 251–278; J. DIERKEN, Religion und Sittlichkeit. Erwägungen zur Aufgabe moderner systematischer Theologie im Anschluß an Wilhelm Herrmann, in: ZThK 92 (1995), S. 376–395.

[56] Eine ähnliche Parallele begegnet uns in Herrmanns und Diltheys Rekurs auf die Begriffe ‚Erlebnis/Erleben'.

[57] Dies geht bereits aus dem Untertitel hervor; vgl. W. HERRMANN, Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart 1886.

dige Lektüre darauf aufmerksam geworden, daß Luther in seinen Predigtauslegungen und seelsorgerlichen Traktaten eine Jesus-Deutung darbot, die – anders als in den katechetischen Abhandlungen und akademischen Disputationen – mit christologischen Lehrfragen nur wenig zu tun hatte. Sie war vielmehr vorrangig an den Evangelien orientiert. Besonders faszinierte ihn, daß Luther ihr eine Hermeneutik zugrunde legte, die das lebendige Anschauen Christi zum Mittelpunkt hat. Die zeitgenössische Luther-Forschung konnte mit Herrmanns Schrift – ähnlich wie im Falle Rudolf Ottos – wenig anfangen. Für unseren Zusammenhang sind seine Ausführungen nicht nur darum interessant, weil sie Diltheys Ansatz bestätigen, sondern vor allem deswegen, weil sie dessen Brauchbarkeit für die Theologie, insbesondere für die Evangelien-Auslegung erweisen. Da die von Herrmann angesprochenen Elemente aus Luthers Werk bis heute kaum bekannt, geschweige denn zureichend erforscht sind, lohnt es sich, hier näher darauf einzugehen, bevor wir uns wieder Herrmann selbst zuwenden.

Biblischer Ausgangspunkt des infrage stehenden Themas war für Luther[58] eine Stelle im Galaterbrief (Gal 3,1), wo der Apostel seinen Adressaten zuruft: „O ihr unverständigen Galater, wer hat euch bezaubert, denen doch Jesus Christus als Gekreuzigter vor Augen gemalt ist?“ Paulus spielt auf seine einstige dortige Predigt an. In der *Galater-Vorlesung* (1516/17) gibt Luther eine erste Erklärung. Die Glosse erläutert das ‚Ante quorum oculos‘ mit: „so vor Augen, daß ihr selbst seht“, und das ‚Christus Ihesus proscriptus‘ mit: „aufgezeigt und schon aus dem Gesagten wie vor Augen geführt“ (WA 57 II, 20). Das zugehörige Scholion (WA 57 II, 76) nimmt Teile der Ausführungen des knapp drei Jahre später erschienenen *Kommentars* vorweg. Hier weist Luther darauf hin, daß die zeitgenössischen Kommentatoren – im Unterschied zu den alten Auslegern (Hieronymus, Ambrosius), die das fragliche Wort überinterpretiert hätten[59] – dessen Textsinn näher seien: „Erasmus, aber auch Stapulensis fast ebenso, nehmen es in solcher Weise, daß Christus den Galatern gleichsam in einem Bilde (velut in pictura) vorgezeichnet und abgemalt (depictum) worden sei, so daß sie ihn aufs offenkundigste (manifestissime) erkannt hätten.“ Unter Einbeziehung Augustins schließt Luther sich ihrem Verständnis an; „so achte ich, daß ‚vorgemalt‘ das sei, was gegenwärtig gemacht (coram positus) und vor Augen geführt (ad oculum monstratus) sei“, gleichgültig ob „der Ausdruck ‚vorgemalt‘ von einer Schrift (scriptura) oder einem Bild (pictura) verstanden wird“. Entscheidend ist, daß das Dargestellte „klar

[58] Luthers Werke werden nach den üblichen Ausgaben zitiert: Weimarer Ausgabe [= WA], Bonner Ausgabe [= BoA], zweite Auflage der Walchschen Ausgabe [= W^2].

[59] Bezüglich der Lesart des Hieronymus hatte sich im gedruckten Kommentar gegenüber der Vorlesung allerdings ein Fehler eingeschlichen; vgl. WA 2, 506 mit WA 57 II, 76.

(clarum)“ vor Augen steht (W^2 8, 1463f. = WA 2, 506f.). Mit letzterem antizipiert Luther, was er 1525 in *De servo arbitrio* unter den Stichworten ‚Klarheit‘ und ‚Evidenz‘ detailliert ausführen sollte.[60] Der große *Galater-Kommentar* von 1531/1535 läßt Paulus an der angegebenen Stelle sagen: „Kein Maler kann Christum so eigentlich mit Farben abmalen, als ich ihn euch durch meine Predigt abgemalet habe.“ (W^2 9, 266 = WA 40 I, 324) Diese Äußerung scheint der Vermutung Recht zu geben, daß Luthers These von der pikturalen Veranschaulichungskraft der Sprache auch im Zusammenhang seiner bereits im Erfurter Studium erworbenen Bekanntschaft mit der Rhetoriktradition zu sehen ist.[61] Aber ebenso offenkundig ist, daß das damit heraufbeschworene Thema über jene Herkunft hinausdrängte und schon früh selbständige Bedeutung gewann.

Die erste große Entfaltung eines aisthesiologisch-hermeneutischen Bildbegriffs findet sich in dem 1519 erschienenen *Sermon von der Bereitung zum Sterben*.[62] Er wurde auf eine persönliche Bitte hin als Trostschrift geschrieben und steht in der großen Tradition der christlichen Ars moriendi: Angesichts der drei Schreckensbilder, die sich beim Sterben eines Menschen einstellen, das Bild des Todes, das Bild der Sünde und das Bild der ewigen Verdammnis, gilt es, sich ein entgegengesetztes „dreyfeltig bild“ vorzuhalten, nämlich Christus am Kreuz: Hier zeigt sich das Bild des Lebens, das Bild der Gnade und das Bild des Himmels. Trost, Ruhe und innerer Friede werden bei seiner Betrachtung nicht ausbleiben: „yhe tieffer vnd vehster / du dir diß bild eynbildest / vnd ansihest / yhe mehr des todts bild abfelt“ (BoA 1, 167. 165). Die hier verwendete Begrifflichkeit begegnet auch an anderer Stelle (bezüglich Gal 1,4f.): „Wo ich mir Christum also einbilde, so male ich ihn recht und eigentlich, ergreife und habe den rechten Christum, wie er sich selbst malet.“ (W^2 9, 789) Erstaunlich ist, daß Luther beide Male nicht nur von ‚ansehen‘ bzw. ‚malen‘, sondern auch von ‚sich einbilden‘ spricht. Seine Auffassung von der mentalen Genese innerer Bilder bzw. bildlicher Vorstellungen scheint nicht so weit vom oben erwähnten Begriff der ästhetischen Einbildungskraft entfernt zu sein, wie man zunächst vermuten könnte. Insgesamt halte ich es für sachgemäß, von einer förmlichen Bildhermeneutik bei Luther zu sprechen.[63] Damit meine

---

[60] Vgl. v. VF., Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. Luthers Buß-, Schrift- und Gnadenverständnis, in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, S. 27–51, hier S. 36f.

[61] Vgl. J. WOLFF, Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild, Tübingen 2005, S. 537–540.

[62] Vgl. C-D. OSTHÖVENER, Erlösung. Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert, Tübingen 2004, S. 45f.

[63] Dieser Aspekt ist bei G. EBELING, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, Darmstadt 1962 (ND), vollständig ausgeblendet – wie auch von J. WOLFF, Studien, zutreffend bemerkt wird.

ich nicht die vielfältigen Anknüpfungen an mittelalterliche Bildfrömmigkeit im Kontext der Betrachtung von Altar- und Andachtsbildern,[64] sondern seine Theorie der Bildlichkeit biblischer Wortmitteilung als solcher. „Wie sehr Luther im Bild lebte, zeigt schon der immer wieder vorkommende Ausdruck malen, abmalen, pingere, depingere im bildlichen Sinn."[65] Luthers Bibelhermeneutik wäre zu eng gefaßt, wenn man sie allein aus der Relation verkündigtes Wort/hörender Glaube erklären wollte. Dagegen spricht nicht nur die von ihm als mindestens gleichbedeutsam erachtete Relation Wort/Geist, sondern auch die gerade entfaltete Annahme einer Entsprechung von pikturaler Sachpräsenz und visueller Auffassungsevidenz. Sie hat sich bis in die feinsten Verästelungen seines theologischen Schriftverständnisses eingegraben.

Luther ist der Meinung, daß biblische Texte als solche auf pikturale Evidenz angelegt sind. Zum Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18,21ff. heißt es: „In diesem Evangelium seht ihr, wie das Reich Christi abgemalet wird." (WA 17 I, 460) Innerhalb der Weihnachtsepistel Tit. 3,4ff. rücken die Begriffe der Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes in den Vordergrund, weil „darin die Gnade also abgemalet ist" (WA 10 I.1, 101f.). Zu Psalm 93 – Luther las den Psalter gemäß mittelalterlicher Tradition als Sammlung von Gebeten Christi – wird bemerkt: „Du siehst, daß überall das Leiden und Kreuz Christi abgemalt wird." (WA 4, 277) In einer anderen Predigt wird sogar die worthafte Selbstoffenbarung Gottes als dessen Selbstverbildlichung verstanden: „Ich werde mich dir abmalen (depingam), wie du mich sollst ansehen." Diese göttliche Selbstverbildlichung fungiert zugleich als Unterscheidungskriterium von wahrem und falschem Glauben. „Wenn du mich zum Gott machst, so hast du das Bild, das ich dir vorstellte; wenn nicht, so hast du das des Teufels." (WA 37, 452. 455 Nsch. R.) Die Reihe solcher Formulierungen ließe sich durch unzählige Beispiele fortsetzen.[66] Bemerkenswert ist, daß die Ausdrücke ‚pingere' und ‚depingere' auffallend häufig auf die Darstellung Christi bezogen werden.[67] Christologie begegnet als narrative Präsentation eines Christusbildes. Dies gilt nicht nur für deren positive Darlegung, sondern auch für die Kehrseite der kritischen Verwahrung. Für Luther kommt alles darauf an, daß der Sohn im Endgericht als unser Fürsprecher auftreten wird, nicht als zorniger

[64] Vgl. M. ELZE, Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther, in: Geist und Geschichte der Reformation, hg. v. H. LIEBING/K. SCHOLDER, Berlin 1966, S. 127–151; R. SCHWARZ, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU) 32 (1981), S. 526–553.

[65] H. PREUSS, Martin Luther, der Künstler, Gütersloh 1931, S. 213.

[66] Vgl. H. STEINLEIN, Luthers Anlage zur Bildhaftigkeit, in: Luther-Jahrbuch 22 (1940), S. 9–45.

[67] Vgl. dazu das Register in WA 67, 309f.

Richter. „Aber im Papsttum malet man den Herrn Christum mit diesem erschrecklichen Bilde, daß er uns richten sollte, da er doch für uns gestorben ist.“ (WA 47, 277) Bild und Gegenbild widerstreiten einander.

Luthers Rede von ‚malen‘, ‚Bild‘, ‚anschauen‘ oder ‚sich einbilden‘ wäre zutiefst mißverstanden, wenn man die Ausdrücke lediglich für Metaphern nichtvisueller Mitteilungs- oder Wahrnehmungsformen halten wollte. Das sind sie nur am Rande. Tatsächlich verfügte Luther über ein höchst differenziertes Kognitionsmodell im Sinne von Aisthesiologie, das es ihm erlaubte, der visuellen Mitteilung eine hervorgehobene Stellung einzuräumen. Ausgangspunkt der Überlegungen ist der Gedanke, daß es sich beim Wort Gottes um ein lebendiges Wort handelt. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, daß es in der Form der Schriftlichkeit sein angemessenes Medium fände. Die Mitteilungsintention des geschriebenen Textes erfüllt sich erst in der gesprochenen Rede, d.h. in der Predigt. Der Empfang des Wortes vollzieht sich demgemäß zunächst in Gestalt der auditiven Wahrnehmung. Doch das Gehör ist für Luther nicht das leistungsfähigste Organ unter den fünf Sinnen. Das Sehen ist dem Hören durchaus überlegen, „weil es gar weit und breit und rasch sein Werk ausrichtet, und sehr viel und sehr deutlich wahrnimmt“ (W^2 3, 1306 = WA 1, 495). Darum beließ es Paulus – erinnert sei an die Auslegung von Gal 3,1 – nicht bei dem Ausdruck ‚vorgemalt‘, sondern „fügt noch hinzu ‚vor die Augen‘, um diesen Sinn auszudrücken“ (W^2 8, 1464 = WA 2, 507). Evidenz – als Voraussetzung inhaltsbezogener Glaubensgewißheit – eignet einem in der Heiligen Schrift exponierten Sachverhalt, wenn er klar vor Augen steht. Luthers Begriff von Klarheit hat auch eine sinnesphysiologische bzw. wahrnehmungstheoretische Seite. Daneben verfügt der Gesichtssinn noch über einen weiteren Vorzug. Das göttliche Wort zielt bekanntlich nicht nur auf das Wissen seiner Adressaten, sondern zugleich auf deren Affektleben.[68] Das Verstehen des göttlichen Worts wird erst dort wahr und echt, wo es zu einer veränderten ‚Herzensstellung‘ auf seiten des Menschen kommt. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist für Luther das Sehen dem Hören überlegen. Der affekttheoretische Vorrang des Gesichtssinns resultiert unmittelbar aus dessen wahrnehmungspsychologischer Überlegenheit. Das Sehen ist für die Gefühlslage des Menschen deswegen so entscheidend, weil „kein Sinn so leicht und durch so viele Gegenstände gereizt wird, auch kein anderer Sinn die Seele so stark verwundet; denn es [das Auge] heftet eine Sache um so tiefer in das Herz, je klarer es dieselbe erkennt.“ Durch nichts wird ein Mensch so stark „bewegt“ als durch das, was er „sieht“ (W^2 3, 1306 = WA 1, 496). Luther beruft sich diesbezüglich auf eine These von Horaz. Visu-

[68] Die neuere Forschung hat die Bedeutung der Affektenlehre für Luther eindrücklich herausgearbeitet. Ihr Stellenwert in Melanchthons *Loci communes* von 1521 ist schon länger bekannt.

elle Vorstellungen schlagen sich im Affektleben ungleich schneller und eindrücklicher nieder als alle sonstigen Wahrnehmungsarten.

Luther hat aus diesen Überlegungen nicht nur die Forderung abgeleitet, daß der Prediger ein Maximum an Anschaulichkeit aufbieten muß, um den Sinn der auszulegenden Bibelworte zu vermitteln. Seine Schlußfolgerungen gehen darüber hinaus vielmehr ins Grundsätzliche. Sprachausdruck und Sprachverstehen sind aufs Engste mit Vorstellungsbildern verknüpft. Jeder Gottesgedanke, der mehr ist als ein Bündel abstrakter Begriffe, artikuliert sich als Gottesbild, das seine Plastizität, Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit dem ihm innewohnenden Anschauungspotential verdankt. Auch die Christologie bezieht ihre Überzeugungskraft nicht aus dogmatischen Subtilitäten, sondern aus der Anschaulichkeit des ihr zugrunde liegenden Christusbildes. Letzteres zum Zentrum der Darstellung gemacht zu haben, verleiht Luthers Evangelienpredigten über deren erbaulichen Wert hinaus zugleich hermeneutisch-prinzipielle Bedeutung. Wenn ich diesbezüglich von Bildhermeneutik spreche, meine ich nicht Bildertheologie, Ikonographie oder Metaphorologie. Vielmehr geht es um den kognitionspsychologischen Sachverhalt, daß sprachliche Darstellungen beim Leser oder Hörer immer auch innere Bilder des Dargestellten evozieren. Bildliche Vorstellungen zeitigen aufgrund der ihnen eigentümlichen Plastizität und Prägnanz in der Regel ungleich tiefere Wirkungen, als sie der gedanklichen Verarbeitung des propositionalen Gehalts von Sätzen je zu Gebote stehen. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, an diese aisthesiologischen Überlegungen und auf ihrer Grundlage nun kunsttheoretische Betrachtungen zur religiösen Mitteilungskraft von Dichtung, Malerei und Musik anzuschließen. Doch dies würde den vorgegebenen Rahmen weit überschreiten. Nehmen wir statt dessen den obigen Faden wieder auf.

Herrmanns Christologie erschien späteren Kritikern als Symptom des Historismus und Psychologismus des 19. Jahrhunderts.[69] Letzteres ist nicht ganz von der Hand zu weisen, trifft aber nicht den entscheidenden Punkt. Er liegt vielmehr auf einer anderen, nämlich religionstheoretischen Ebene. Mit dem Rückgriff auf Luthers Bildhermeneutik wollte Herrmann einen mittleren Weg bahnen zwischen der Skylla eines lehrgesetzlich verengten Luthertums und der Charybdis einer zeitgenössischen diffusen Mystiksehnsucht.[70] Gegenüber ersterem wird geltend gemacht, daß der Ausdruck ‚Offenbarung', religionsphänomenologisch genuin verstanden, keine doktrinale Kategorie darstellt, keine „Mitteilung über Gott" (25) meint, sondern eine persönliche Erfahrung. Christlich verstanden geht es um das in-

[69] Eine Nachwirkung dieser Sicht findet sich noch bei H. TIMM, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, Gütersloh 1967, S. 91–153.

[70] Die nachfolgenden Seitenangaben beziehen sich auf die Erstauflage des *Verkehrs*.

nere Erlebnis, daß einem Menschen an der Person Jesu von Nazareth Gottes wahres Wesen aufgeht. Gegenüber letzterer wird betont, daß der christliche Glaube keine Selbstbespiegelung des Menschen darstellt, sondern bei aller Innerlichkeit immer auf die „im Neuen Testament uns überlieferte geschichtliche Erscheinung" (26) Jesu bezogen ist. Um beide Abwege zu vermeiden, zugleich aber deren Wahrheitsmoment konstruktiv zu verbinden, rekurriert Herrmann auf das von Luther entworfene Modell vom Anschauen bzw. Bild Christi. In Zuspitzung von dessen Evangelienauslegung gibt es für ihn keinen anderen Ausgangspunkt der Christologie als die „Evidenz der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu" (92) bzw. das Gewahren des „geschichtlichen Bildes Jesu" (95. 98). Glaube hebt damit an, daß ein Mensch das in den Evangelien gezeichnete Bild Jesu „sehen und verstehen" (26) lernt. Zur persönlichen Offenbarung wird solche Begegnung mit dem Evangelium, „wenn wir die geschichtliche Erscheinung Jesu so ansehen, daß Gott uns in ihr entgegentritt" (167). Allererst damit wird das Sehen zum Verstehen. Glaube an Gott ist für Herrmann demgemäß „das Vertrauen, welches Christi Bild in uns erweckt" (99). Herrmanns Konzept ist der Versuch, jenen Bruch zu heilen, der seit der Aufklärung die gesamte Christologie überschattet, nämlich das – bereits erwähnte – Auseinandertreten von dogmatischem Christus und historischem Jesus. Daß man seinen Ansatz in der Folgezeit als ‚Jesulogie' abtat, verrät nicht nur hermeneutische Ahnungslosigkeit, sondern zugleich auch eine gehörige Portion Luther-Unkenntnis.

In der Reihe der hier zu behandelnden Autoren ist schließlich noch Emanuel Hirsch zu erwähnen. Ihm kommt das Verdienst zu, Herrmanns Lutherdeutung mit Diltheys Metahistorik verbunden zu haben. Hirsch begriff – anders als sein Lehrer Karl Holl – Luthers reformatorische Entdeckung nicht aus dessen vermeintlicher Theozentrik, sondern aus der sie tragenden Christuserfahrung. Er sah in Herrmanns *Verkehr* den innovativsten Beitrag zur Erschließung von Luthers Christologie. Hirsch rekonstruierte dann in filigraner Weise die Stationen ihres Werdens entlang seiner reformatorischen Entwicklung. Den Höhepunkt bilden für ihn – ähnlich wie für Herrmann – die Predigtauslegungen, insonderheit die Evangelienpredigten der Jahre 1516–1525, gipfelnd im Advents-, Weihnachts- und Fastenteil der Kirchenpostille.[71] Sie erscheinen ihm darum so bedeutsam, weil sie vorrangig der lebendigen Vergegenwärtigung von Wort und Geschichte Jesu dienen – diesseits aller schulmäßig-lehrhaften Distinktionen. Hirschs Weiterführung von Herrmanns Lutherdeutung besteht – abgesehen von deren philologisch-historischer Präzisierung – vor allem darin, den Begriff des Anschauens bzw. Bildes Christi erkenntnistheoretisch und geschichtsher-

[71] Vgl. E. HIRSCH, Das Wesen des reformatorischen Christentums, Berlin 1963, S. 86–90.

meneutisch vertieft zu haben. Das dahinter stehende theologische Programm hat er bereits in dem 1926 erschienenen Entwurf *Jesus Christus der Herr* bezeichnet. Gleich zu Beginn lesen wir: „Das Bekenntnis zum Kyrios Christos ist leer, wenn wir bei ihm nicht in das bestimmte Angesicht eines Menschen schauen." Der geschichtlichen Wahrnehmung kommt als solcher theologische bzw. christologische Bedeutung zu. „Denn der Glaube entzündet sich an dem Bilde Jesu Christi, das durch die evangelischen Berichte zu uns spricht."[72] Christusglaube ist für Hirsch primär durch geschichtliche Anschauung vermittelte Jesusfrömmigkeit. Bezüglich der hermeneutischen Klärung jener Kategorie geht er indes weit über Herrmann hinaus. Unter den von ihm herangezogenen Theorieansätzen ist vor allem Dilthey von Belang.

Von seinen Fichte-Forschungen war ihm die erkenntnistheoretische Schlüsselstellung der Einbildungskraft vertraut. In deren Ausweitung zum Prinzip der Dichtung erblickte er die epochale Bedeutung frühromantischer Poetologie. Daß Schleiermachers Jesus-Bild nach den *Reden* zunehmend anschauliche Züge gewann, wird direkt mit dem Einfluß von Novalis in Verbindung gebracht.[73] Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, daß Diltheys Einbau der poetischen Einbildungskraft in die historiographische Methodologie Hirschs volle Zustimmung fand. „Ohne schaffende und nachschaffende Einbildungskraft gibt es keine lebendige Einsicht in die Sinnzusammenhänge der Wirklichkeit." Hirschs Bestimmung ihrer erkenntnistheoretischen Funktion entspricht genau der Diltheyschen. Die Ausblendung jenes Vermögens in nahezu allen „modernen Verstehenslehren" erscheint ihm als positivistische Verengung. „Verstehen und Erleben eines geschichtlich Vergangenen ist uns Menschen nur möglich, weil wir den verborgenen Keim zur dichterischen Einbildungskraft alle in uns tragen." Insbesondere dem Protestantismus, der seinen religiösen Quellort im Umgang mit der Bibel besitzt, wird es zur Lebensfrage, ob er über eine Hermeneutik verfügt, die es erlaubt, „die geheimnisvollen seelischen Tiefen" der „großen Gestalten" der Bibel zu erschließen. Hirschs letzte, kurz vor seinem Tod verfaßte Studie trägt nicht von ungefähr den Titel: „Die dichterische Phantasie als Element des Religionsunterrichts."[74]

Diltheys, Herrmanns und Hirschs Hinweis auf den Anschauungs- oder Bildcharakter der Vergegenwärtigung geschichtlichen Lebens bedarf allerdings einer kritischen Ergänzung, die zugleich eine partielle Korrektur impliziert. Geschichtliche Vergegenwärtigung ist nicht gleichbedeutend mit Aneignung – wie es bei den genannten Autoren zuweilen erscheint.

---

[72] E. HIRSCH, Jesus Christus der Herr, Göttingen [2]1929, S. 9.

[73] Vgl. E. HIRSCH, Schleiermachers Christusglaube, Gütersloh 1968.

[74] Postum erschienen in: Die Spur 15 (1975), S. 122–126. Diesem Aufsatz sind auch die obigen Zitate entnommen.

Zwar erfolgt die historische Rekonstruktion vergangener Zeiten immer aus der Position des Hier und Jetzt des betreffenden Historikers und ist als solche per se Vergegenwärtigung. Doch in der Erschlossenheit von Vergangenem ist nicht zugleich dessen aktuelle Bedeutsamkeit impliziert. Verstehen von Geschichte kann auch die Entdeckung des Abstands zwischen Damals und Heute zum Ergebnis haben. Letzteres ist in der historischen Forschung sogar überwiegend der Fall. Was die Theologie anbelangt, erinnere ich an die von Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann entfachte Debatte der 50er Jahre, die unter dem unglücklichen bis irreführenden Titel ‚Entmythologisierung' lief – irreführend deswegen, weil es letztlich gar nicht um die Frage nach der Rolle von Mythos und Mythologie ging, sondern um die Differenz zwischen dem Weltbild des Neuen Testaments und dem der Moderne. Zu denken wäre auch an Albert Schweitzers Begriff der konsequenten Eschatologie. Wenn Schweitzer den Weg Jesu durchgängig von apokalyptischen Prämissen bestimmt sah und davon ein äußerst anschauliches Portrait entwarf, dann wollte er damit keineswegs die eigene Gegenwart auf jenes Wirklichkeitsverständnis zurückbiegen oder gar verpflichten, sondern umgekehrt gerade durch Historisierung von ihm befreien, im Interesse eines neuanfangenden Zugangs zu Person und Botschaft Jesu. Das in beiden Fällen vorliegende hermeneutische Problem wurde bereits von der Aufklärungshermeneutik thematisiert. Semler gab sogar detaillierte Gründe an, weshalb zur historischen Erschließung von Vergangenheit das Moment ihrer Fremdsetzung notwendigerweise hinzugehört.[75] Generell wird man sagen können, daß die Vergegenwärtigung von Geschichte strukturell der Differenz von Fremdsetzung und Aneignung unterliegt. Beide Momente zielen in konträre Richtungen, sind jedoch gleichermaßen erforderlich, wenn es nicht zur Selbstentfremdung des historischen Bewußtseins kommen soll. Ungebremste Anempfindung der Vergangenheit entlarvt sich früher oder später als Selbsttäuschung. Der fromme Biblizismus – außerhalb und innerhalb der wissenschaftlichen Theologie – bietet eindrucksvolle Belege derartiger Schizophrenien.

IV.

Als Fazit der drei letzten Abschnitte läßt sich Folgendes festhalten: Wenn die Evangelien die geschichtliche Basis aller theologischen und religiösen Besinnung auf die Bedeutsamkeit Jesu abgeben, dann ist die erste Aufgabe der Christologie grundsätzlich als hermeneutische zu bestimmen. Sicherlich führt die weitere Gedankenarbeit dann über dieses Feld hinaus. Doch

[75] Vgl. M. SCHRÖTER, Aufklärung durch Historisierung. Semlers Hermeneutik des Christentums, Diss. theol., Halle 2007.

den Orientierungsmaßstab auch dafür können nicht dogmatische Formeln oder spekulative Konstrukte abgeben, sondern allein die Bedeutungsdimensionen jenes geschichtlich erarbeiteten und hermeneutisch reflektierten Jesus-Bilds. Jene hermeneutische Fragestellung zerfällt – wie dargelegt – ihrerseits in drei Teilschritte mit jeweils selbstreflexiver und selbstkritischer Schlußwendung. Sie betrifft erstens die Ermittlung des narrativen Gehalts der Jesus-Überlieferung unter der Differenz von faktualen und fiktionalen Bestandteilen. Sie betrifft zweitens die Ermittlung des paradigmatischen Gehalts jenes Erzählkomplexes unter der Differenz von Wesentlichem und Unwesentlichem. Und sie betrifft drittens die Ermittlung eines konkreten Lebensbildes Jesu unter der Differenz von Fremdsetzung und Aneignung. Wenn ich alle drei Teilaufgaben als hermeneutische Schritte bezeichne, dann ist klar, daß damit nicht nur Texthermeneutik gemeint ist, sondern Hermeneutik im umfassenden Sinne, also unter Einschluß ihrer historiographischen, psychologischen und ästhetischen Komponenten.

Der Einsatz bei der hermeneutischen Frage und beim Entwurf eines geschichtlichen Jesus-Bilds soll – wie gesagt – nicht heißen, daß damit die wissenschaftliche Aufgabe der Christologie erschöpfend behandelt wäre. Es bleiben vielmehr genuin dogmatische Fragen, die als christologische Themen im engeren Sinne zu bezeichnen wären. Ihre Beantwortung bedeutet aber nicht, ins alte methodische Fahrwasser einzuschwenken. Unter den oben genannten Bedingungen kann es kein Zurück zu einer Theorie der Person Jesu geben, weder in Gestalt monstranzartig präsentierter Formeln, noch im Gewand spekulativer Hintergrundskonstruktionen. Worin meines Erachtens die wichtigsten dogmatischen Probleme liegen, möchte ich wenigstens noch kurz andeuten. Ich sehe vor allem zwei große Gebiete und will zu ihrer Identifizierung überleiten, indem ich an das Dargelegte anknüpfe.

Herrmann betonte zu Recht, daß die Kategorie des Bildes Christi für sich allein nicht die inhaltliche Angemessenheit seiner Vergegenwärtigung zu verbürgen vermag, selbst wenn traditionelle Vorstellungen dabei als Leitfaden dienen. Denn es geht um Tieferes, als wovon Zwei-Naturen-Lehre und physische Erlösungslehre handelten.[76] Zudem haben sich in der Geschichte des Christentums Gräuslichstes und Verschrobenstes an jenen Namen heften können. Für Luther verkörperten inadäquate Christusbilder geradezu den Kern aller Entstellungen des Glaubens. Herrmann wies des Weiteren darauf hin, daß mit dem geschichtlichen Anschauen Christi noch

[76] Herrmann hatte diese Kritik bereits in seiner Hallenser Dissertation über Gregor von Nyssa vortragen. Von hier aus ist sie auf den jungen Harnack übergegangen, der während seiner Leipziger Privatdozentenzeit in engem Gedankensaustausch mit Herrmann stand.

keineswegs die Aneignung seiner religiösen Bedeutsamkeit verbürgt sei. Denn beide liegen auf verschiedenen Ebenen. Letztere geschieht allein dort, wo sich mit dem Bild dieser Person zugleich „die Kraft ihres inneren Lebens" mitteilt und „Macht über unser innerstes Leben gewinnt". Es geht um eine „geistige Macht", die „innerlich umwandelt" und uns „über uns selbst heraushebt". Herrmann hat dabei nicht jene Größe vor Augen, die Schleiermacher, Hegel und Ritschl als Geist der Gemeinde bezeichneten, sondern die Kraft, die vom „persönlichen Geist" Jesu ausgeht.[77] Damit ist der erste der beiden Schlüsselbegriffe benannt, um die es im dogmatischen Teil der Christologie geht. Seine systematische Relevanz ist nicht daran geknüpft oder gar davon abhängig, daß er in Herrmannschen Kategorien expliziert wird, sondern wesentlich allgemeinerer Art.

Paulus gebührt das Verdienst, den Begriff ‚Geist Christi' ins Zentrum der Soteriologie gerückt zu haben. Das Lukasevangelium machte ihn – aus heilsgeschichtlichen Gründen – zum Fundament seiner Jesus-Deutung. In der Alten Kirche bildete sich dann – wie Harnack gezeigt hat – eine ganz eigene Tradition der Geistchristologie, die bis in die Neuzeit ausstrahlte. Ich erinnere daran, daß Paul Tillich seine Christologie – nach einer Vielzahl anderer Anläufe – im Spätwerk nochmals völlig neu als Geistchristologie konzipierte.[78] Ich denke, daß besagter Terminus in der Tat die tragfähigste Basis bildet, das auf den Begriff zu bringen, was oben als narrativer Skopos der Evangelien bezeichnet wurde, nämlich die Darstellung Jesu als paradigmatischer Gestalt eines Gott hingegebenen Lebens. Es wäre allerdings ein methodisches Mißverständnis, wenn er nun seinerseits als Objekt und Feld metaphysischer Fingerübungen herhalten müßte. Dergleichen Ambitionen ist am wirksamsten vorzubeugen, indem er nicht als Begründung, sondern als gedankliche Explikation der Bedeutungskomponenten jenes Skopos zu stehen kommt und dabei seine funktionale Rolle als Ermöglichungsgrund der Soteriologie im Auge behalten wird. Dies besagt: Das Thema Geistchristologie ist so zu entfalten, daß das Erleben von Erlösung als Teilhabe am Geist Christi verständlich wird – und umgekehrt.

Zum Verständnis Jesu als exemplarischer Gestalt eines Gott hingegeben Lebens gehört auch, daß diese Hingabe – den Ausführungen der Evangelien zufolge – keinerlei Grenzen kannte, sondern sogar den Gang in den eigenen Hinrichtungstod umfaßte. Jesus starb für das Festhalten an dem

---

[77] W. HERRMANN, Der Verkehr des Christen mit Gott, Stuttgart/Berlin [4]1903, S. 65. 67f.

[78] Vgl. dazu G. NEUGEBAUER, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007. – Die geistchristologischen Andeutungen der *Kasseler Thesenreihe* von 1911 (vgl. a.a.O., S. 219ff.) hat Tillich erst im 3. Band der späten *Systematischen Theologie* von 1963 eingelöst. Insofern kann seine populär gewordene Christologie des Neuen Seins als Zwischenepisode bezeichnet werden.

Wesensbild Gottes, das sich ihm als das einzig wahre ergeben hatte. Insofern ist es auch abgesehen von späteren opfertheologischen Interpretamenten – im Sinne eines stellvertretenden Sühneleidens – richtig, daß der Tod Jesu den ihm Nachfolgenden ein neues Gottesverhältnis eröffnete. Jesu Zustimmung zu dem Gott, für den er starb, mußte die Einwilligung in das ihm Widerfahrene als ein von Gott auferlegtes Schicksal förmlich erzwingen. Wenn dies so ist, dann läßt sich das Ganze aber auch umgekehrt lesen: Was besagt es für das betreffende Wesensbild von Gott, daß die Gewißheit der Geborgenheit in ihm nicht nur als letzter Trost, sondern auch als Erlebnis seiner Verborgenheit, Ferne und Abwesenheit erfahren werden kann? Eine Antwort auf genau diese Frage gibt jener Gedankenkreis, den die protestantische Theologie – in Weiterführung und Vertiefung des altkirchlichen Patripassianismus – unter dem Namen ‚Theologia crucis' ausgearbeitet hat. Ihre klassischen Vertreter sind Luther,[79] Hegel und Kierkegaard. Wie groß die Unterschiede im einzelnen sein mögen, im Gesamttenor herrscht Einverständnis. Sie benennt einen Sachverhalt, der auch heute noch uneingeschränkte Gültigkeit beanspruchen darf. Ohne Theologia crucis wäre das Bild Jesu, die christliche Gottesvorstellung und die Beschreibung der christlichen Religion insgesamt in essentiellem Sinne unvollständig. Ihre bleibende Wahrheit – jedenfalls in der Zuspitzung, die Luther ihr verlieh – scheint mir die Einsicht zu sein, daß die eigentliche Pointe des Kreuzessymbols gar nicht in Begriffen wie Opfertod, Stellvertretung oder Versöhnung liegt, sondern gleichsam auf metatheologischer Ebene, nämlich in der immanenten Problematisierung der Kategorie Offenbarung: Gegenwart Gottes ist nicht gleichbedeutend mit Manifestation seiner Majestät und Allmacht, sondern umschließt als äußerstes Extrem auch die Möglichkeit seiner verborgenen Anwesenheit. Damit ist nicht der Verborgenheitsbegriff von *De servo arbitrio* gemeint (Deus absconditus = Deus ipse, im Gegensatz zu Deus revelatus), sondern der Verborgenheitsbegriff der Theologia crucis: Verborgen unter der Gestalt des Gegenteils (absconditus sub contrario). Doch auch bei diesem Gedanken – das sei im Hinblick auf jedweden Hegelianismus gesagt – ist spekulative Zurückhaltung geboten. Denn Theologia crucis ist kein theoretisches Unterfangen, sondern dient wiederum einem soteriologischen Ziel. Das Johannesevangelium hat sich dazu prägnant geäußert. Die religiöse Intention der theologia crucis besteht darin, Ewigkeitsglaube als die tiefste und reinste Gestalt von Gottvertrauen und christlicher Zuversicht darzutun.

Geistchristologie und Theologia crucis bilden meines Erachtens die beiden Eckpfeiler einer dogmatischen Interpretation dessen, was uns Wort und Geschichte Jesu von Nazareth zu denken geben. Ich empfinde es als

[79] Vgl. v. VF., Die Dialektik des Offenbarungsgedankens. Luthers Theologia crucis, in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, S. 97–123.

ausgesprochen mißlich, daß beide Topoi in den üblichen Aufrissen dogmatischer Lehrbücher nur am Rande auftauchen. Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß auch die Christologie offensichtlich zur Klasse derjenigen Themen gehört, die sich jede Zeit, jede Generation und jede Epoche immer wieder neu erarbeiten muß.

V. Anhang

Falk Wagner

Vorlesung über Christologie (Wintersemester 1989/90 in Wien)

Editorischer Vorbericht

Die folgende Edition bietet eine Christologie-Vorlesung, die Falk Wagner im Wintersemester 1989/90 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien gehalten hat. Dem edierten Text liegt das Typoskript zugrunde, das Falk Wagner fortlaufend während der Vorlesung den Studierenden ausgegeben hatte. Die Originalpaginierung begann deshalb ursprünglich bei jedem Kapitel wieder mit Seite 1. Bei der vorliegenden Edition ist nach folgenden Grundsätzen verfahren worden: Der Originaltext wird fortlaufend paginiert abgedruckt, offensichtliche Irrtümer, Verschreibungen und Grammatikfehler sind stillschweigend korrigiert worden. Die von Wagner jeweils am Ende eines Kapitels summarisch angegebenen Literaturhinweise sind in Fußnoten zum jeweiligen Paragraphen gesetzt und die Stellenangaben gegebenenfalls vervollständigt worden. Ebenso sind die kurzen Zitatnachweise Wagners im laufenden Text als Fußnoten ausgewiesen. Eigene Anmerkungen der Herausgeber sind jeweils als solche gekennzeichnet.

Die Vorlesung war von Wagner laut der Gliederung auf 7 Kapitel konzipiert, sie endete jedoch bereits mit dem 6. Kapitel. Das fehlende 7. Kapitel ist aus der im Sommersemester 1990 folgenden Vorlesung ergänzt worden (siehe die editorische Anmerkung 61).

Gliederung

Einleitung

1. Kapitel: Das Thema der Christologie
   § 1 Der Aufbau der theologischen Erkenntnisaktivität
   § 2 Christologie als Verschlüsselung von Selbstbewußtsein
   § 3 Zum Begriff des Selbstbewußtseins
   § 4 Die Rekonstruktion der christologischen Vorstellungen als ihre Entwicklung aus der Struktur des Selbstbewußtseins

2. Kapitel: Die Frage nach dem historischen Jesus als Frage nach der dem Kerygma vorausgesetzten Selbstproduktion des christologischen Selbstbewußtseins (1. Stufe des systematischen Durchgangs)
§ 5 Die Rückführung des Kerygma auf den historischen Jesus
§ 6 Die Selbstproduktion des historischen Jesus als vorausgesetzte Faktizität

3. Kapitel: Die Konstitution der Jesus-Christus-Einheit durch Rekonstruktion des dem Kerygma vorausgesetzten Weges Jesu (2. Stufe des systematischen Durchgangs)
§ 7 Die Bedeutung der Lehre Jesu
§ 8 Die Bedeutung des Todes Jesu
§ 9 Die Bedeutung der Auferstehung Jesu als Christus

4. Kapitel: Das Sich-sich-Offenbarsein Gottes als Grund der Christologie. Christologie und Trinitätslehre (3. Stufe des systematischen Durchgangs, 1. Schritt der begründenden Genese)
§ 10 Vorstellungsweisen der Gegenwart Gottes in Jesus Christus
§ 11 Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes
§ 12 Die trinitarische Struktur der Subjektivität Gottes als Grund der Christologie

5. Kapitel: Die Selbständigkeit des Anderen an ihm selbst und seine Entwicklung zur konkreten Subjektivität (4. Stufe des systematischen Durchgangs, 2. Schritt der begründenden Genese)
§ 13 Das Andere an ihm selbst
§ 14 Jesus als Christus oder die Entwicklung des Verkündigers als Mittel zum Evangelium als realisiertem Zweck

6. Kapitel: Das System der Christologie als Entwicklung der christologischen Vorstellungen aus der Selbstunterscheidung des christologischen Selbstbewußtseins
§ 15 Die Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre
§ 16 Die Entwicklung der trinitarischen Subjektivität zum Anderssein oder die Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins
§ 17 Die Selbstdarstellung des Andersseins als realisierte Subjektivität oder die Selbstdarstellung des besonderen als konkret allgemeinen Selbstbewußtseins
§ 18 Die Selbstentsprechung der realisierten Subjektivität an der Stelle des Andersseins oder die Selbstdarstellung des christologischen Selbstbewußtseins als Selbstthematisierung

7. Kapitel: Pneumatologie als Realisierungszusammenhang
§ 19 Die Struktur des Geistes
§ 20 Das Thema der Pneumatologie

Einleitung und Überblick über die Gliederung

Der ‚Primat der Christologie' gilt positiv wie negativ: Christliche Theologien und Kirchen vergewissern sich ihrer pluralistischen Verfaßtheit zum Trotz mit der Christologie (gleichgültig ob sie als ‚Jesulogie' oder dogmatisch als Christologie expliziert wird) ihrer Identität. Entsprechend gilt umgekehrt: Sollen Ansprüche von Theologie und Kirche kritisiert werden, so nimmt die Kritik den Umweg über die Destruktion der in Schrift und Tradition gewonnenen Aussagen über das Subjekt Jesus (Christus). Aufgrund dieser Beobachtung ist zu fragen: Was wird mit der Christologie und ihren variablen Inhalten thematisiert?

Im 1. Kapitel wird die Frage nach dem Thema der Christologie mittels einer Rekonstruktion des theologiegeschichtlichen Aspekts artikuliert. Mit dem Thema wird danach gefragt, was beim Umgang mit bestimmten Inhalten der Christologie immer schon zur Diskussion gestellt wird. Die begrifflich-kategoriale Struktur des Selbstbewußtseins wird als dieses Thema zu entfalten sein. Das in der Struktur des Selbstbewußtseins offengelegte Thema der Christologie repräsentiert das identische Zentrum (1), aufgrund dessen Theologie und Kirche sich so selbst thematisieren (2), daß sie zu einem überprüfbaren Wissen von sich selbst (3) gelangen. Vermittels der Rückführung (Reduktion) der Christologie auf ihr Thema ist es möglich, die christologischen Vorstellungen nicht bloß von ihren historisch gewordenen Identifikationen abzulösen, sondern ebenso ihre Ableitbarkeit aus der Struktur des Selbstbewußtseins vorzunehmen. Wenn es zutrifft, daß Theologie und Kirche mit Jesus Christus ihr identisches Sich-Wissen als Selbstbewußtsein thematisieren, so muß das christologische Subjekt: Jesus Christus an sich selbst als der Struktur des Selbstbewußtseins entsprechend rekonstruiert werden können. Das ist in einem vierstufigen Durchgang zu zeigen, durch den das Thema als Entdeckungs- in den Begründungs-(Erklärungs-)zusammenhang der Christologie überführt wird.

Im 2. Kapitel als 1. Stufe des Durchgangs wird von der wissenschaftlichen, d.h. sowohl historisch-kritischen als auch systematischen Frage nach dem historischen Jesus (‚von unten') ausgegangen. Sie ist als Frage nach dem Daß des Vorausgesetztseins oder Gegebenseins Jesu als des sich selbst produzierenden Subjekts zu entschlüsseln.

Im 3. Kapitel als 2. Stufe des Durchgangs wird nach der inhaltlichen Verfaßtheit des Vorausgesetztseins Jesu als sich selbst produzierenden

Selbstbewußtseins gefragt. Jesus ist für die frühchristlichen Gemeinden und deren Überlieferungszusammenhänge als gegeben vorausgesetzt. So bleibt die Darstellung des Auftretens Jesu, seiner Verkündigung oder Lehre, seines Todes und seiner Auferstehung auch dann durch die Gemeindevorstellungen gebrochen, wenn hinter sie auf den ‚ursprünglichen' Überlieferungszusammenhang zurückgegangen wird, der für Jesu Auftreten konstitutiv ist. Dieses Gebrochensein besagt, daß Jesu Selbstproduktion als für die Gemeindeproduktionen vorausgesetzt ist. Das darin implizierte Verhältnis von Produktion und Nichtproduktion, von Setzen und Voraussetzen bedarf daher der Aufhebung in einen Zusammenhang, durch den der im Zusammenhang der Traditionsbildung zustandekommende projektive Charakter von Jesu Selbstproduktion überwunden wird.

Im 4. Kapitel als 3. Stufe des Durchgangs oder als Rekonstruktion der begründenden Genese I wird diese Aufhebung dadurch vorgenommen, daß im Sinne der theo-logischen Wende (‚von oben') das für die Gemeinden vorausgesetzte Selbstbewußtsein Jesu in die Selbstexplikation dieses Selbstbewußtseins selber überführt wird. Die begrifflich-strukturell, weil theo-logisch und so an sich selbst zu explizierenden Vorstellungen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi sind als Selbstexplikation Gottes selber begreiflich zu machen, womit der christologische auf den trinitätstheologischen Zusammenhang zurückgeführt wird.

Im 5. Kapitel als 4. Stufe des Durchgangs oder als Rekonstruktion der begründenden Genese II ist gegenläufig zur trinitarischen Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins (4. Kapitel) zu zeigen, daß und wie das Andere als solches und an ihm selbst, also an seiner eigenen Stelle als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins expliziert werden kann. Die im 3. Kapitel vollzogene faktische Genese als Rekonstruktion der Faktizität, daß Jesus der Christus ist, ist in die begründende Genese (II) zu überführen. Vom Anderssein (Menschsein) ist zu zeigen, daß es sich als Subjektivität (Gott) expliziert.

Der 4-stufige Durchgang als Begründungs-(Erklärungs-)Leistung der Christologie macht eine Bewegung des theo-logisch verankerten christologischen Denkens aus, so daß die abstrakte Alternative einer Christologie ‚von unten' oder einer ‚von oben' in die eine in sich gegenläufige Selbstexplikation aufgehoben wird, derzufolge sich Gott als sein Anderssein (Mensch) und dieses Anderssein als Gott darstellen.

Aufgrund dieser einen Bewegung kann im 6. Kapitel das System der Christologie als einheitlicher Zusammenhang der ‚dogmatischen' Christologie, d.h. als Einheit von ‚Zwei-Naturen-Lehre' ‚Zwei-Stände-Lehre' und ‚Drei-Ämter-Lehre' entwickelt werden. Das System der Christologie stellt so die Ausarbeitung des Sich-Wissens dar, durch das sich die christliche Theologie selbst thematisiert. Im 7. Kapitel wird schließlich mit dem Beg-

riff des Geistes der Übergang vom Begründungs- zum Realisierungszusammenhang der Theologie thematisiert. Der Geist ist die Gegenwart und Wirklichkeit Jesu Christi, der Christologie, als individueller und soziokultureller Weltumgang: Jesus Christus als menschlicher Weltumgang existierend.

1. Kapitel: Das Thema der Christologie

Das Thema der Christologie, das beim Umgang mit bestimmten christologischen Inhalten und christologischen Positionen immer schon im Spiele ist, ist nicht das Thema der Theologie insgesamt. Kann das Thema der Theologie als Konstitution und Realisierung von Freiheit (Versöhnung) gefaßt werden, so reflektiert die Theologie, insofern sie nach dem Thema der Christologie fragt, Inhalt und Struktur ihres Wissens. In der Christologie verortet sie das Wissen um ihr Thema, die Freiheit, als Wissen von sich selbst. Mit der Christologie als Selbstthematisierung des theologischen Tuns steht daher die Wissens- und Erkenntnisaktivität der Theologie zur Debatte. Das wird implizit in der Aussage vorausgesetzt, die Christologie habe die Homologie: ‚Ich glaube an Jesus' zu interpretieren. Allerdings fällt die Theologie auch als Christologie nicht mit dem subjektiven Glaubensvollzug (‚fides qua creditur') zusammen. Vielmehr reflektiert die Theologie als Christologie den Glauben an Jesus. Ihr reflektierendes als theoretisches Tun bedarf daher selbst der Reflexion.

§ 1 Der Aufbau der theologischen Erkenntnisaktivität

Das theoretisch-reflektierende Tun der Theologie ist zunächst unter theologiegeschichtlichem Aspekt zu beschreiben, d.h. in Reflexion auf das faktische Tun der Theologie. Für das dabei geübte typologische Vorgehen ist die Rekonstruktion der neuzeitlichen Theologiegeschichte als Prolegomena der systematischen Theologie vorausgesetzt.

1) In einem ersten Schritt arbeitet sich die theologische Erkenntnisaktivität als gegenstandsbezogenes Bewußtsein (Bewußtsein als Beziehung von Bewußtseiendem und Bewußtem bzw. von Subjekt und Objekt) aus. „Jeder wissenschaftlich behandelte Gegenstand muß in seiner Gegebenheit begründet durchdacht werden. Das bedeutet, daß man ihn auf die Bedingungen erhellt, die ihn zu dem machen, was er ist. Diese Bedingungen sind die principia, denen er als principiatum unterliegt."[1] Indem das Bewußtsein an seinen Gegenstand mit Distinktionen (Prinzip-Prinzipiat, ‚ratio essendi'

[1] C.H. RATSCHOW, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Bd. 1, Gütersloh 1964, S. 36.

und ‚ratio cognoscendi', die vier ‚causae' (‚formalis, materialis, efficiens, finalis') der ‚ratio essendi') herantritt, behandelt es ihn quasi instrumentell. Das Bewußtsein entwickelt kein explizites Bewußtsein von seinem eigenen Tun, so daß es in Bestimmung des Gegenstandes von diesem bestimmt ist, was in der Definition der Theologie als ‚habitus intellectus theosdotos' zum Ausdruck kommt; das Bewußtsein erschöpft sich in seinem darstellenden Tun.

2) Mit der Wende zur Moderne (‚Neuprotestantismus') setzt die Reflexion auf das die theologischen Gehalte konstituierende Tun des Theologen ein. Aufgrund des Reflexivwerdens des Bewußtseins wird das theologische Tun sich seiner selbst bewußt. Theologie steht so unter der Bedingung des Wissen-Könnens. Weil jeder theologische Gehalt gewußt werden kann, erweist er sich als bestimmbar und rekonstruierbar. Aufgrund der allgemeinen Konstruierbarkeit werden die Gehalte so rekonstruiert, daß von einem inhaltlich bestimmten Konstruktionsprinzip Gebrauch gemacht wird, das vor allem als frommes Selbstbewußtsein ausgearbeitet wird. Die Vielfalt der Inhalte und Themen wird so am Leitfaden dieses inhaltlich bestimmten Konstruktionsprinzips entworfen, jedoch so, daß diese Inhalte Ausdruck des frommen Selbstbewußtseins sind. Dadurch wird die Theologie positionell. Die Positionalität gründet in den durch Konkurrenz einander ablösenden und sich ausschließenden Konstruktionsprinzipien, die jeweils eine inhaltliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins repräsentieren. Die im Interesse des frommen Selbstbewußtseins rekonstruierten Inhalte werden also nicht an sich selbst, sondern in ihrer funktionalen Bedeutung, in ihrem Sein für das fromme Selbstbewußtsein erfaßt und so zugleich verwertet und verstellt.

3) Die ‚dialektische Theologie' (vor allem K. Barth) hat in Kritik der positionellen Theologie des 19. Jahrhunderts versucht, von den an sich selbst erfaßten Inhalten der Theologie auszugehen. Gleichwohl ist sie aufgrund der Unmittelbarkeit der von ihr vorgetragenen Kritik doch noch der positionellen Bestimmtheit der Theologie verhaftet geblieben. Sie hat die Inhalte am Leitfaden eines von ihnen unterschiedenen Prinzips konstruiert, nämlich unter der Ägide der aus und durch sich selbst seienden Selbstbestimmung Gottes, der göttlichen Souveränität oder der „radikalen Autonomie Gottes"[2] (Barth). Indem sie die bestimmten Inhalte in eine gewaltsame Entsprechung zur Entsprechung der Selbstbestimmung des absolutgöttlichen Subjekts gebracht hat, werden die Inhalte ein weiteres Mal einseitig funktionalisiert, verwertet und verstellt.

[2] Diese Formulierung dürfte eine Anspielung sein auf den Karl Barth-Aufsatz von T. RENDTORFF, Radikale Autonomie Gottes, in: DERS., Theorie des Christentums, Gütersloh 1972, S. 161–181. (Anm. d. Hg.)

4) Die Inhalte aus den Verstellungen der positionellen Theologie und ihrer ‚dialektischen' Kritik zu befreien, heißt, sie an sich selbst zu entfalten. Ein Inhalt kann nur dadurch an sich selbst entfaltet werden, daß er auf den einen ihn bestimmenden Gedanken hin transparent gemacht wird; dieser eine Gedanke ist in der Form einer logisch-kategorialen Bestimmtheitsweise (Struktur) zu explizieren. Die theologischen Inhalte werden somit dadurch an sich selbst entwickelt, daß sie in die Bestimmtheitsweisen der Vernunft aufgehoben werden, die jedem Sprechen immer schon zugrunde liegen. Das Selbstbewußtsein kann dann nicht (länger) zum Prinzip der Theologie erhoben werden. Vielmehr ist das Selbstbewußtsein als sichwissende Selbstthematisierung als die kategoriale Struktur offenzulegen, durch die die an sich selbst erfaßte Christologie begriffen werden kann; mit der Christologie thematisiert die Theologie ihr Sich-Wissen als christliche Theologie.[3]

§ 2 Christologie als Verschlüsselung von Selbstbewußtsein

Welcher begrifflich-kategoriale Sachverhalt liegt der der christlichen Theologie insgesamt konstitutiven Bezugnahme auf Jesus Christus zugrunde?

1) Christologie als Einheitsstiftung

Jesus Christus ist der grundlegende Bezugspunkt, von dem aus insofern alle Inhalte der christlichen Theologie behandelt werden sollen, als sie darin ihre Einheit finden. In dieser Einheitsstiftung besteht damit die erste und allgemeine Funktion der Christologie. Nur aufgrund dieser Einheitsstiftung kommt den theologischen Gehalten Relevanz zu, die als ihre Übereinstimmung mit dem christologischen Subjekt expliziert wird. Die Christologie repräsentiert auf objektive Weise das Bewußtsein der Einheit, das sich insofern von der Zerstreutheit eines vergegenständlicht-verdinglichten Bewußtseins unterschieden weiß.

2) Das christologische Subjekt als an sich selbst erfaßte Einheit

Soll durch die Bezugnahme auf ‚Jesus Christus' die Einheitsstiftung der christlichen Theologie und ihrer Gehalte verbürgt werden, so ist als Bedingung der Möglichkeit dieser Einheitsstiftung ‚Jesus Christus' als an sich selbst erfaßte Einheit zu denken. Diese Einheit kann aber nicht auf eine blank-abstrakte Identität reduziert werden. Da sie nämlich die Einheit für

[3] Von Wagner angegebene Literatur zu § 1: G. EBELING, Theologie und Verkündigung, Tübingen [2]1963; E. JÜNGEL, Thesen zur Grundlegung der Christologie, in: DERS., Unterwegs zur Sache, München 1972, S. 274–295; F. WAGNER, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985, S. 122–134.

die diversen Inhalte darstellen soll, muß sie für die unterschiedlichen Bestimmtheiten offen und bestimmbar sein. In diesem Sinne ist die Einheit als synthetisch, d.h. als in sich unterschieden anzusetzen; sie ist Einheit von Einheit und Nicht-Einheit (Unterschied). Das besagt allerdings nicht, daß die unterschiedenen Inhalte (wie die der Gotteslehre, Anthropologie, Ekklesiologie, Ethik, Eschatologie etc.) als solche in der christologischen Einheit gegenwärtig sind. Aber die christologisch gedachte Einheit muß es zulassen, daß sie als Bedingung der Möglichkeit der Einheitsstiftung auf die unterschiedlichen Inhalte beziehbar ist. Die an sich selbst gedachte Einheit der Christologie muß demnach als Einheit ihrer selbst zugleich Einheit für anderes, die inhaltlichen Unterschiede, sein. Die christologische Einheit muß also als Zusammenhang von an sich selbst erfaßter Einheit und in ihrer Funktionalität für die unterschiedenen Inhalte expliziert werden. Die einheitlich-einende Einheit von Einheit ihrer selbst und Einheit für Anderes ist folglich als ‚ursprüngliche' Einheit zu denken. Als solche geht sie einer bloßen Bewußtseinseinheit voraus, durch die Einheit als Verbindung von Einheit und Nicht-Einheit ausgesprochen wird. Denn bezogen auf die Verbindung von Einheit und Nicht-Einheit kann immer noch und immer wieder nach der Verbindung der Verbindung von Einheit und Nicht-Einheit etc. gefragt werden. Indem die daraus resultierende Iteration Einheit zersetzt, ist die einheitlich-einheitsstiftende Einheit so zu denken, daß sie jeder bestimmten – gegenständlichen – Einheitsstiftung des gegenständlichen Bewußtseins vorausliegt.

Als ursprüngliche Einheit muß sie sich als Einheit ihrer selbst (Subjekt) zugleich zum Gegenstand (Objekt, Bestimmbares) haben. So ist sie als sich thematisierende Einheit Sich-Wissen. Wissen und Gewußtes, Subjekt und Objekt fallen so zusammen, daß das sich selbst zum Gegenstand habende Wissen einen Unterschied zwischen Wissen und Gewußtem macht, der zugleich kein realer Unterschied ist. Diese Einheit stellt damit einen ursprünglichen Einheitsvollzug dar, in dem Tun und Tat so zusammenfallen, daß das Tun nur als Tat ist, wie die Tat nur aus und durch das Tun ist. Einen derartigen ursprünglichen, weil jeder bestimmten Einheitsstiftung vorhergehenden Einheitsvollzug bezeichnen wir als ‚Selbstbewußtsein'. Verbirgt das christologische Subjekt die Einheitsstiftung der Theologie, so ist es als an sich selbst erfaßte Einheit zu denken und damit als der Einheitsvollzug von Selbstbewußtsein. Das Thema der Christologie kann somit als Verschlüsselung von Selbstbewußtsein durchsichtig gemacht werden. Denn mit diesem Thema wird Jesus Christus als Bedingung der Möglichkeit des Sich-Wissens der Theologie geltend gemacht. Als diese Bedingung der Möglichkeit kann aber Jesus Christus nur gedacht werden, wenn er das ursprüngliche Sich-Selbst-Wissen repräsentiert, in dem Wissen und Gewußtes, Tun und Tat, Subjekt und Objekt vereint sind. Die in der Bezugnahme auf Jesus Christus vorstellig gemachte Einheitsstiftung der

Theologie kann nämlich nur dann als gesichert gelten, wenn Jesus Christus als die an sich selbst bestimmte Einheit des Selbstbewußtseins konzipiert wird. Damit bedürfen Begriff und Struktur des Selbstbewußtseins einer genaueren Klärung (§ 3).[4]

§ 3 Zum Begriff des Selbstbewußtseins

Auf dem Wege der Rückführung des Wissens von etwas auf das Wissen-Können tritt das Selbstbewußtsein als Aktzentrum dieses Wissen-Könnens in den Blick. Fallen im Selbstbewußtsein als sich wissendem Wissen oder sich vollziehendem Tun Wissen und Gewußtes bzw. Tun und Tat zusammen, so ist zu fragen, wie die damit behauptete ursprüngliche Einheit als Selbstvollzug zu denken sei.

1) Zur Aporie von Selbstbewußtseinstheorien

Mit dem Begriff des Selbstbewußtseins wird weder auf ein irgendwie bestehend-seiendes Subjekt noch auf ein Zugrundeliegendes (‚hypokeimenon') abgehoben. Der Begriff des Selbstbewußtseins bleibt ‚ontologisch' unfaßbar, da er nicht auf irgendeine seiende Gegebenheit zurückgeführt werden kann, auf die sich das Denken als auf ein Ansichsein bezieht. Selbstbewußtsein ist nur als sich selbst thematisierender Wissensvollzug faßbar, so daß es (zunächst) nicht einmal als ‚Ich', sondern bloß als ‚Ichheit' zu bezeichnen ist; als solches ist es allgemeiner Wissensvollzug, Mediationsfähigkeit.

Für die Philosophie Kants ist das Selbstbewußtsein gemäß der ‚Kopernikanischen Wende' des Denkens oberste Bedingung der Erfahrung bzw. der Erkenntnis. Aber als oberste Bedingung kann das Selbstbewußtsein nicht selber auf objektive Weise thematisiert werden, weil es dann, obwohl es die Bedingung der Erkenntnis darstellt, zugleich an die Stelle der durch das Selbstbewußtsein allererst konstituierten und insofern bedingten Erkenntnis gerückt werden müßte. Jede Selbstthematisierung des Selbstbewußtseins würde sich also in einem Zirkel der Argumentation verfangen.

Indem Fichte das Selbstbewußtsein nicht nur als oberste Bedingung, sondern als Grund aller Erfahrung faßt, ist die Frage nach der Selbstbegründung und Selbstthematisierung des Selbstbewußtseins unabdingbar gestellt. Fichte versucht, die Selbstbegründung des Selbstbewußtseins durch die Theorie von dessen Selbstsetzen (‚Tathandlung') zu leisten. Das Selbstbewußtsein als Selbstsetzen soll sich auf ursprüngliche Weise in der

---

[4] Von Wagner angegebene Literatur zu § 2: W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964; J. MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott, München 1972; I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. R. SCHMIDT, Hamburg 1976 (PhB 37a); D.F. STRAUSS, Das Leben Jesu, Bd. II, Tübingen 1836.

Einheit von Setzen und Gesetztsein, Tun und Tat, Produktion und Produkt hervorbringen. Da aber für die Struktur des Selbstbewußtseins zugleich der sich wissende Vollzug konstitutiv ist, müßte von dem Selbstsetzen gelten, daß es sich, um das Produkt seines Setzens, das Gesetztsein, empfangen zu können, schon in der Einheit von Setzen und Gesetztsein, Aktivität und Passivität voraussetzt. Folglich kann die Theorie der Selbstbegründung des Selbstbewußtseins nicht durch die Theorie des Selbstsetzens erklärt werden, wenn dieses Selbstsetzen zugleich ein Sich-Wissen einschließen soll. Die Theorie des Selbstsetzens macht sich vielmehr einer ‚petitio principii' schuldig: das allererst durch das Selbstsetzen zu begründende Selbstbewußtsein wird für seine Selbstbegründung schon vorausgesetzt. Fichte selber hat diesen Versuch zur Selbstbegründung des Selbstbewußtseins offensichtlich dadurch selber korrigiert, daß er das Sichwissen des Selbstbewußtseins allererst aus der Auseinandersetzung des selbsttätigen Ich mit dem Anderen der Gegenstände oder der Natur gewinnt. Wird der Wissensvollzug sich nur im Umweg über ein zu bestimmendes Objekt inne – im Sinne der Fichteschen Theorie des ‚Anstoßes' des Ich durch das Nicht-Ich –, so scheint er nicht als ursprüngliche Subjekt-Objekt-Einheit gefaßt werden zu können. „Das abstrakte Selbstbewußtsein ist die erste Negation des Bewußtseins, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Objekt, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtsein, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseins (scil. Ich=Ich) und seiner als Bewußtseins (scil. Ich=Gegenstand)."[5] Wenn sich das Selbstbewußtsein nur im Umweg über den Widerstand des Gegenstandes erfassen können soll, so ist es damit gleichwohl in seinem Sicherfassen als Subjekt-Objekt-Einheit vorausgesetzt, denn um sich zu erfassen, muß es sich in der Einheit von Erfassen und Zuerfassendem schon mitbringen.

2) Zur Struktur des Selbstbewußtseins

Die Schwierigkeiten, die im Zuge der Selbstbegründungstheorie des Selbstbewußtseins entstehen, zeigen, daß das Selbstbewußtsein offensichtlich nicht abstrakt, d.h. ohne Bezugnahme auf das gegenständliche Bewußtsein sinnvoll thematisiert werden kann. Obwohl das Selbstbewußtsein den Grund des gegenständlichen Bewußtseins darstellt, ist seine Genese doch durch das gegenständliche Bewußtsein bedingt und vermittelt. „Die Wahrheit des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir. – Der Aus-

[5] G.W.F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. III, § 425, Theorie-Werkausgabe Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, S. 213.

druck von Selbstbewußtsein ist Ich=Ich; – abstrakte Freiheit, reine Idealität. – So ist es ohne Realität, denn es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist."[6] Selbstbewußtsein ist nicht im Sinne der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins als reine Beziehung auf sich – als Beziehung auf die Beziehung – zu denken; das wäre eine bloße Tautologie von Selbstbezüglichkeit. Die Theorie des Selbstbewußtseins muß vielmehr die Struktur des gegenständlichen Bewußtseins: die Beziehung auf anderes festhalten. Am Gedanken reiner Selbstbezüglichkeit kann nur festgehalten werden, indem ihm die Bestimmtheit der Beziehung auf Anderes mitgeteilt wird (K. Cramer). So impliziert schon die Struktur des gegenständlichen Bewußtseins die des selbstbezüglichen Selbstbewußtseins. Denn ich beziehe mich auf den von mir unterschiedenen Gegenstand so, dass ich diesen als von mir unterschieden weiß. Selbstbeziehung und Beziehung auf Anderes stellen so die beiden Momente des durch das gegenständliche Bewußtsein vermittelten Selbstbewußtseins dar. Allein indem das Selbstbewußtsein sich auf Anderes bezieht, kann es sich auf sich beziehen – erfaßt es sich als sich wissendes Selbstbewußtsein. Damit entspricht die Struktur des sich wissenden Selbstbewußtseins der der Subjektivität: Das Selbstbewußtsein ist existierende Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins.

Diese Struktur des Selbstbewußtseins kann auch durch das genetische Durchdenken der Struktur des sich selber voraussetzenden Selbstsetzens (vgl. oben 1!) gewonnen werden. Da das Selbstsetzen allein aufgrund seines Selbstsetzens sich selber konstituieren kann, muß es sich zum Vollzug und Erweis seines Selbstsetzens voraussetzen. Entscheidend ist jedoch, daß das Voraussetzen allein für das Selbstsetzen ist und vorausgesetzt wird. Indem sich das Selbstsetzen selber voraussetzt, um Selbstsetzen zu sein, ist das so Vorausgesetzte zugleich für das Setzen so gesetzt, daß es der Vollzug seines Setzens voraus ist – aber als Voraus zugleich gesetzt ist. Das Vorausgesetzte, das aufgrund seines Charakters dem Setzen voraus ist, wird doch zugleich für und durch das Setzen hervorgebracht.

Daher verhalten sich Setzen und Voraussetzen wie Aktivität und Passivität. Aber Aktivität und Passivität sind strikt als Momente des einen Selbstsetzens zu fassen, d.h. als Bestimmtheiten, die wechselweise aufeinander bezogen sind und voneinander abhängen. Folglich kann die Differenz zwischen Aktivität und Passivität nicht fixiert werden: Wie die Aktivität die Passivität bedingt, so ist auch die Aktivität im Bedingen der Passivität durch diese selber bedingt. Die Aktivität erweist sich also selber als passiv und die Passivität als aktiv. Aktivität und Passivität stellen sich somit als Gegenteil ihrer selbst dar. Indem Aktivität und Passivität zugleich als ihr Gegenteil manifest sind, hebt sich auch ihr Unterschied in Aufhe-

[6] A.a.O., § 424, S. 213.

bung der Momente, d.h. des Unterschiedes von Aktivität und Passivität auf. Das aus dem Verhältnis von Setzen und Voraussetzen gewonnene Verhältnis von Aktivität und Passivität hebt sich damit in ein Verhältnis der Verhältnislosigkeit oder der Indifferenz auf. Der Unterschied zwischen Setzen und Voraussetzen läßt sich nicht aufrecht erhalten.[7]

Das weitere Durchdenken des Verhältnisses der Verhältnislosigkeit führt zur Neukonstitution der Struktur von Selbstbewußtsein, die als Struktur existierender Subjektivität zu fassen ist. Setzen und Voraussetzen, Aktivität und Passivität tauschen ihre Plätze oder sie werden zu ihrem Gegenteil, aber so, daß sie aufgrund des Zugleichseins ihres Tausches oder ihres Werdens zum Gegenteil mit sich identisch sind. Denn da jede Bestimmung (Aktivität und Passivität) das Gegenteil ihrer selbst wird, bleibt jede zugleich in ihrem aufgehobenen (negierten) Gegenteil mit sich identisch. Diese so gewonnene neue Struktur kann auch als ‚Gegenteil des Gegenteils' ausgedrückt werden. Mit ihr ist die absolute Einheit beider Bestimmungen gesetzt als Bei-sich-selbst-Sein im Anderssein oder als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, das an seiner Stelle der Selbstexplikation selbst entspricht. Die damit explizierte Subjekt-Objekt-Identität ist zugleich als sich wissende Identität (Einzelheit) von Allgemeinheit und Besonderheit zu fassen. Daß die Selbstexplikation von Selbstbewußtsein sich an der Stelle seines Andersseins entfaltet und sich so im andern seiner selbst auf sich selbst bezieht und identisch mit sich ist, macht die Allgemeinheit aus. Die Allgemeinheit ist in ihrer Bestimmtheit (Unterschied) zugleich mit sich identisch. Sie ist die allgemeine Negations-(Mediations-) Fähigkeit, durch die jede Bestimmtheit wie gesetzt so auf gehoben ist.

Gleichwohl ist von der Bestimmtheit als Besonderheit zu zeigen, daß sie an ihrer Stelle der Allgemeinheit entspricht. Wird folglich die Besonderheit als solche entwickelt, so bedeutet das, daß sich die allgemeine Negationsfähigkeit negiert und so als negierte Gleichheit mit sich von sich selbst unterschieden als Besonderheit expliziert ist. So ist die Besonderheit der eine Spezifikationsunterschied zwischen Allgemeinheit (Gleichheit mit sich) und Besonderheit (negierte Gleichheit mit sich als gesetzter Unterschied). Als dieser Spezifikationsunterschied ist die Besonderheit gegen die Allgemeinheit als einfache Identität mit sich gestellt. Die Einzelheit macht schließlich die manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit aus. Denn die Besonderheit ist als Bestimmtheit immer schon aufgrund der Allgemeinheit als bestimmte Bestimmtheit oder bestimmte Besonderheit expliziert. Die Einzelheit als bestimmte Besonderheit ist so

[7] Hier rekurriert Wagner inhaltlich auf die logische Struktur von Hegels absolutem Substantialitätsverhältnis bzw. Wechselwirkung (am Ende der *Wesenslogik*): vgl. G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, Bd. II, hg. v. G. LASSON, Hamburg ^{2}1934 (Nachdr. 1975), S. 198–205. (Anm. d. Hg.)

zugleich wie die Allgemeinheit mit sich identisch; aber sie ist als konkrete Allgemeinheit, nämlich als Zusammenschluß von Allgemeinheit und Besonderheit entwickelt.

Die Struktur von Selbstbewußtsein ist darin komplex, daß die Subjekt-Objekt-Einheit zugleich als manifeste Einheit (Einzelheit) von Allgemeinheit (Identität mit sich) und Besonderheit (Bestimmtheit, Differenz) zu entwickeln ist. Damit kann Selbstbewußtsein als das sich wissende Selbstbestimmende gefaßt werden, das im Ausgang vom Wissenkönnen als mit sich identische Allgemeinheit so durch anderes (Besonderheit als Bestimmtheit zwischen Allgemeinheit und Besonderem) vermittelt ist, daß es als bestimmte Bestimmtheit zugleich Selbstbestimmtheit ist. Selbstbewußtsein als Selbstexplikation entspricht sich an der Stelle des Andersseins, der Bestimmtheit, jedoch so, daß die Stelle des Andersseins nicht durch das Selbstbewußtsein einseitig beherrscht wird, sondern daß das Anderssein an seiner eigenen Stelle zu sich selbst bestimmt ist. Diese ‚Umweg'-Struktur impliziert, daß Selbstbewußtsein weder im Sinne narzißtischer Selbstbespiegelung noch im Sinne von unmittelbarer Selbstbestimmung als (gewaltsame) Machtausübung gefaßt werden kann. Selbstbewußtsein ist nur begriffen, wenn seine Identität mit sich (Allgemeinheit) als die Bestimmtheit (Besonderheit, Unterschied) entwickelt ist, die als zu sich entlassen sich entspricht. Der Unterschied als Bestimmtheit wird also nicht bloß zugelassen, sondern ‚gelassen' belassen. Nur dadurch ist die Freiheit des Selbstbewußtseins aussagbar und realisierbar als sich selbst entsprechende und zu sich selbst verhaltende Bestimmtheit, die als Selbstbestimmtheit selbstbestimmend ist.[8]

§ 4 Die Rekonstruktion der christologischen Vorstellungen als ihre Entwicklung aus der Struktur des Selbstbewußtseins

Wenn die Theologie mit der Christologie ihr Sich-Wissen als Selbstbewußtsein thematisiert, so müssen die christologischen Vorstellungen so

[8] Von Wagner angegebene Literatur zu § 3: D. HENRICH, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt a. M. 1967; DERS., Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1, hg. v. R. BUBNER/K. CRAMER/R. WIEHL, Tübingen 1970, S. 257–284; U. POTHAST, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt a. M. 1971; K. CRAMER, ‚Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie, in: Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn 1974, S. 537–603; DERS., Bewußtsein und Selbstbewußtsein, in: Hegel-Studien, Beiheft 19, Bonn 1979, S. 215–225; P. REISINGER, Reflexion und Ichbegriff, in: Hegel-Studien 6 (1971), S. 231–265; F. WAGNER, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971, S. 48ff.; DERS., Schleiermachers Dialektik, Gütersloh 1974, S. 137ff.; DERS., Art. Selbstbewußtsein, in: Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, hg. v. F. RICKEN, München 1984, S. 177–180.

rekonstruiert werden können, daß sie aus der Struktur von Selbstbewußtsein erklärt und entwickelt werden können. Dieses Vorgehen schließt ein, daß erstens die Vorstellungen entsprechend der Struktur von Selbstbewußtsein rekonstruiert und daß zweitens die Vorstellungen in Rückführung (Reduktion) auf die Struktur des Selbstbewußtseins von ihren historisch gewordenen Identifikationen auch abgelöst werden können.

1) Zur Ableitbarkeit der christologischen Vorstellungen aus der Struktur des Selbstbewußtseins

Mit der Ableitbarkeit wird nicht auf die Deduktion der Vorstellungen aus der Struktur des Selbstbewußtseins gezielt. Vielmehr sind die christologischen Vorstellungen (Lehre, Tod und Auferstehung Jesu Christi, Person und Amt Christi) so zu denken, daß sie entsprechend der Struktur von Selbstbewußtsein und damit dem Thema der Christologie entsprechend entfaltet werden können. Die Vorstellungen sind auf die begrifflich-kategoriale Struktur hin durchsichtig zu machen, so daß die so begriffenen, d.h. kategorial entfalteten Vorstellungen [sich] als kommunikabel und interdisziplinär kompatibel erweisen. Die Überführung der Vorstellungen in die begriffliche Struktur ist nicht als ihre Auflösung mißzuverstehen. Denn dadurch, daß die christologischen Vorstellungen auf die Struktur des Selbstbewußtseins als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins zurückgeführt werden, bedeutet ihre damit ausgesprochene Rekonstruktion, daß wie die Vorstellungen an der Stelle der begrifflichen Struktur so die begriffliche Struktur an der Stelle der Vorstellungen zu entfalten sind.

Die damit ausgesagte Entsprechung von begrifflicher Struktur und Vorstellungsgehalt impliziert zwar, daß die Vorstellungen in den Begriff übersetzt und aufgehoben werden. Denn diese Aufhebung ist aufgrund der die Vorstellung bestimmenden Differenz zwischen vorstellendem Tun und vorgestelltem Gehalt und damit zwischen sinnlichen Formen und nichtsinnlichen Gehalten notwendig. Die Aufhebung ist jedoch nicht als abstrakte, sondern als bestimmte Negation zu denken. Das besagt, daß die für die Vorstellung signifikante Inadäquanz von sinnlich vermittelter Form und nichtsinnlichem Inhalt durch die begriffliche Adäquanz von nichtsinnlichem Inhalt und nichtsinnlicher Form abgelöst wird. Das schließt eine momentane Kritik der Vorstellungen ein, die aber allein der adäquaten Artikulation der vorgestellten Inhalte dient.

Indem die christologischen Vorstellungen in die Struktur von Selbstbewußtsein überführt und aufgehoben werden, ist das Ziel der Rekonstruktion noch nicht erreicht. Denn die Struktur von Selbstbewußtsein als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins entspricht sich erst dann, wenn sie sich den Vorstellungen so mitteilt, daß diese die Struktur teilen können. Die Struktur von Selbstbewußtsein muß sich also als selbstsubstitutiv er-

weisen, so daß sie sich an der Stelle der Vorstellungen selbst vergegenständlicht (objektiviert). Erst aufgrund dieser Selbstvergegenständlichung an der Stelle der christologischen Vorstellungen stellt sich die Struktur von Selbstbewußtsein als entwicklungsfähig dar. Ihrer momentanen Negation und Kritik zum Trotz können die Vorstellungen dann auch in ihrer affirmativen Bedeutung erfaßt werden. Sie sind dann als die inhaltlichen Bestimmtheiten zu entfalten, in denen sich das Selbstbewußtsein seiner Struktur entsprechend an der Stelle seines Andersseins objektiviert. Damit kann die Rekonstruktion der christologischen Vorstellungen im Blick auf die Struktur des Selbstbewußtseins so gefaßt werden, daß die Reduktion (Rückführung) der Vorstellungen auf den Begriff zugleich in die sich selbst vergegenständlichende Selbstproduktion des Begriffs an der Stelle der Vorstellungen überführt wird. Dadurch stellt die Struktur von Selbstbewußtsein ihre Kommunikabilität und Entwicklungsfähigkeit als ihre Selbstentsprechung an der Stelle der christologischen Vorstellungen unter Beweis.

2) Zur Ablösbarkeit der christologischen Vorstellungen
von ihren historisch gewordenen Identifikationen

Dadurch, daß sich die Struktur von Selbstbewußtsein als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins in den christologischen Vorstellungen selbst vergegenständlicht, erweisen sich wie das Selbstbewußtsein selbst so auch die Vorstellungen als entwicklungsfähig. Die Vorstellungen können verändert werden, weil mit der Selbstsubstitution der Struktur von Selbstbewußtsein auch die Vorstellungen durch andere ersetzt werden können. Vorstellungen stellen dann keinen jederzeit wiederholbaren Bestand ontologischer Gegebenheiten dar. Vielmehr sind sie ablösbar von ihrer historisch bedingten Identifikation. Denn aufgrund der Selbstdarstellung des christologischen Subjekts an der Stelle des Andersseins sind die Vorstellungen so austauschbar, daß sie durch funktionale Äquivalente ersetzt werden können. Die vom christologischen Subjekt behauptete Ubiquität und Allgegenwart („Jesus Christus, gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“[9]) ist damit der Rekonstruktion zugänglich. Jede bestimmte historisch gewordene Vorstellung kann dadurch überschritten werden, daß jede Selbstvergegenständlichung des christologischen Selbstbewußtseins revidierbar ist. Damit wird durch die Christologie eine exemplarische Vermittlung von historischer Forschung und systematischer Reflexion begründet. Historische Rekonstruktionen christologischer Vorstellungen dienen aufgrund ihrer Ablösbarkeit von vergangenen Identifikationen der Befreiung zum gegenwärtigen Vollzug systematischer Urteilsbildung. Der

[9] Hebr 13,8.

damit implizierte Vorgang kann in Radikalisierung der Bultmannschen ‚Entmythologisierung' als Entpositivierung gefaßt werden. Für diese Entpositivierung ist die Frage der Adäquanz der Selbstdarstellung des christologischen Subjekts (Form) an der Stelle von Vorstellungen (Inhalt) als Ort seiner Selbstvergegenständlichung leitend. Diese Entpositivierung steht damit im Dienst der Perfektibilität des Christentums, durch die in Reduktion (Rückführung) vergangener Vorstellungen auf die Struktur des christologischen Selbstbewußtseins neue Möglichkeiten seiner Selbstdarstellung erschlossen werden.[10]

2. Kapitel: Die Frage nach dem historischen Jesus als Frage nach der dem Kerygma vorausgesetzten Selbstproduktion des christologischen Selbstbewusstseins (1. Stufe des systematischen Durchgangs)

Leistet die Christologie die Einheitsstiftung der Theologie, so ist das christologische Subjekt als Bedingung der Möglichkeit dieser Einheitsstiftung als Selbstbewußtseinseinheit zu denken. Das ist nur dann möglich, wenn Jesus Christus an sich selbst als Selbstbewußtsein erfaßt wird. Im Ausgang von der exegetischen und systematisch-theologischen Frage nach dem historischen Jesus ist zu zeigen, daß der Rückgang hinter die Gemeindeverkündigung (Kerygma) auf den historischen Jesus dazu dient, Jesus als selbstproduzierendes Selbstbewußtsein vorauszusetzen – Jesus als den Christus.

§ 5 Die Rückführung des Kerygma auf den historischen Jesus

Die Frage nach dem historischen Jesus ist für die neuzeitlich-moderne Theologie (seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts) insgesamt signifikant. Drei Phasen ihrer Ausarbeitung können unterschieden werden.

[10] Von Wagner angegebene Literatur zu § 4: F. WAGNER, Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins, in: Die Realisierung der Freiheit, hg. v. T. RENDTORFF, Gütersloh 1975, S. 135–167 (wiederabgedruckt in: F. WAGNER, Was ist Theologie?, Gütersloh 1989, S. 309–342); DERS., Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, in: DERS., Was ist Theologie?, S. 204–232; DERS., Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in: DERS., Was ist Theologie?, S. 233–255.

1) Die Leben-Jesu-Forschung des 18. und 19. Jahrhunderts

a) Die Funktion der Frage nach dem historischen Jesus ist von Anbeginn theologie- und dogmenkritisch: Das ‚reine Evangelium Jesu' soll der dogmatisch-kirchlichen Überfremdung entnommen werden. Zu diesem Zweck werden Jesu Auftreten und Verkündigung von den kerygmatischen und dogmatischen Aussagen der christlichen Gemeinden über Jesus getrennt. Mit der Scheidung zwischen Jesus und dem Kerygma bzw. Dogma ist die Frage nach dem Produzenten der Jesus-Überlieferung gestellt. Voraussetzung für diese Fragestellung ist die moderne Selbsterfassung des Menschen als selbständigen und selbsttätigen Subjekts. Diese Selbsterfassung ermöglicht und bedingt die Emanzipation vom überkommenen Dogma, dessen ‚Positivität' die Entfaltung selbsttätig-freier Subjektivität behindert. Die Erforschung des Lebens Jesu, die so durch die Kritik am kirchlichen Dogma einschließlich seiner politischen (staatskirchlichen) Herrschaftsweisen vermittelt ist, dient dem Aufbau freien menschlichen Selbstbewußtseins. In der Erfassung des Lebens Jesu wird sich das gegenwärtig agierende Selbstbewußtsein seiner freien Selbsttätigkeit inne. So sucht die Leben-Jesu-Forschung des theologischen Rationalismus in der vergangenen praktischen Vernunftgemäßheit Jesu sich selbst. Nicht nach dem „Jesus der Geschichte" wird gefragt, sondern nach der „historischen Persönlichkeit", die, wie bei Schleiermacher, „zu dem von ihm aufgestellten Selbstbewußtsein des Erlösers paßt".[11]

b) D.F. Strauß und B. Bauer ziehen aus der Unterscheidung zwischen der kerygmatisch-dogmatischen Gemeindeproduktion und dem ‚Leben Jesu' radikale Konsequenzen. Strauß führt aufgrund der Trennung von Inhalt und Form der religiösen Vorstellung die historische Kritik des *Leben(s) Jesu* (1835) so durch, daß der historische Jesus als Produkt der mythenbildenden Vorstellung der christlichen Gemeinden erscheint. Das Subjekt der dogmatischen Christologie ist so nicht der der historischen Kritik preisgegebene historische Jesus, sondern die Idee des Gottmenschen (Form), die als das inklusive Subjekt der menschlichen Gattung auf das universelle Einswerden Gottes und aller Menschen zielt.

Bei B. Bauer tritt an die Stelle der mythenbildenden Gemeinde die Reflexion des christlichen Schriftstellers, auf die er auch den ‚Reflexionsbegriff' des Messias zurückführt. So verdankt sich nicht nur der Inhalt – wie bei Strauß –, sondern auch die Form der neutestamentlichen Überlieferung der freien Schöpfung des christlichen Selbstbewußtseins. In den Evangelien hat das Selbstbewußtsein zwar mit sich selbst zu tun; jedoch tritt es in ihnen in entfremdeter, nämlich religiöser und d.h. positiver, nicht durch

[11] A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen [6]1951, S. 63.

das Selbstbewußtsein selbst produzierter Gestalt auf. Das ‚wahre Selbstbewußtsein', das der Idee nach in Jesus erschienen ist, kann daher nur in Kritik der Gemeindeproduktionen zum Zuge gebracht werden. Die Frage nach Jesus entbindet so die Möglichkeit, das ‚wahre Selbstbewußtsein' in Kritik der es verstellenden Gemeindeproduktionen zu erfassen und aufzubauen.

c) Der von Strauß und Bauer herausgestellte Sachverhalt wird in der Leben-Jesu-Forschung der ‚liberalen' Theologie der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts dadurch indirekt bestätigt, daß diese den historischen Jesus bewußt ihrer eigenen Auffassung von sittlich-religiöser Persönlichkeit gleich gestaltet. Das gilt sogar noch für A. Schweitzer, den Kritiker der Leben-Jesu-Forschung, selbst. Der Betonung des eschatologischen Charakters der Verkündigung Jesu zum Trotz soll die Kontinuität zwischen der Vergangenheit des historischen Jesus und der Gegenwart Schweitzers dann gesichert werden können, wenn Jesus „von Wille zu Wille erkannt ist".[12]

d) Die Einsicht Schweitzers, daß sich die modernen Darstellungen des Lebens Jesu der Produktion und Projektion der Tätigkeit der Theologen und ihrer jeweiligen Gegenwartsinteressen verdanken, wird von M. Kähler geteilt: „Es ist zumeist der Herren eigener Geist, in dem Jesus sich spiegelt."[13] Kähler versucht, dem Projektionscharakter des historischen Jesus dadurch zu entgehen, daß er diesem den geschichtlich-biblischen Christus der apostolischen Predigt entgegenstellt. Wenn auch Kähler selbst die Vermittlung der Geschichte Jesu mit dem Glaubensbild Christi intendiert hat, so haben seine Ausführungen zum geschichtlich-biblischen Christus doch dazu beigetragen, daß die ‚dialektische' Theologie weitgehend das Kerygma der Gemeinde zur Basis der Christologie erklärt hat.

2) Die Ablösung des historischen Jesus durch das Kerygma

Die ‚dialektische' Theologie erachtet die Rückfrage nach dem historischen Jesus als sachlich-theologisch illegitim, weil sie die unmittelbare Selbstbestimmung des menschlichen Selbstbewußtseins kritisiert, der sich auch die Darstellung des historischen Jesus verdankt. Die systematisch-theologische Kritik konvergiert mit der exegetischen Hinwendung zur Formgeschichte, durch die die Entstehung der frühchristlichen Literatur nicht auf die Produktion singulärer Subjekte, sondern auf die Tätigkeit empirisch allgemeiner Subjekte zurückgeführt und innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes (‚Sitz im Leben') verortet wird. Damit bildet die Verkündigung der

[12] A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 639.

[13] M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (1892), Neuausgabe hg. v. E. WOLF, TB 2, München 1953, S. 30.

Gemeinde (Kerygma) den Ausgangspunkt für die Frage nach Jesus Christus. K. Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes und R. Bultmanns Konzentration auf die Relation von Glaube und Kerygma (Wort) sind Objektivationen dieser christologischen Neuorientierung.

3) Die Rückführung des Kerygma auf die Selbstproduktion des Selbstbewußtseins Jesu

Bultmann bestreitet zwar nicht die historische, wohl aber die sachliche Kontinuität zwischen Jesus und dem Kerygma. Durch die neue Frage nach dem historischen Jesus soll jedoch gerade diese sachliche Kontinuität herausgearbeitet werden. Durch sie sollen die Aussagen über Jesus davor bewahrt werden, bloße Projektion des das Kerygma bezeugenden Glaubens zu sein. Der Rückgang hinter das frühchristliche Kerygma auf den historischen Jesus dient somit dazu, die Aussagen über den geglaubten Jesus als den Christus in Jesu Auftreten und Verkündigung selbst zu verankern. Die Rückfrage stellt eine Rekonstruktion des geglaubten Gegenstandes: ‚Jesus Christus' dar. Dadurch soll die Genese des Kerygmas so aufgedeckt werden, daß die Objektivation Christi im Kerygma auf das Subjektsein zurückgeführt werden kann. Die Frage nach dem historischen Jesus ist also so zu fassen: Wodurch wird der kerygmatische Glaube an Jesus den Christus erzeugt? Diese Frage kann nicht historisch beantwortet werden; denn die historische Beantwortung führte auf einen ‚regressus in infinitum', der darin begründet ist, daß im Medium des Historischen Erzeugungen nur als Erzeugungen durch anderes (‚ab alio esse'), als Fremderzeugungen konzipiert werden können. Die Erzeugung Jesu als Gegenstand des Kerygma, d.h. als Christus soll aber gerade nicht eine Fremderzeugung sein. Eine nicht durch anderes erzeugte Erzeugung kann aber nur als Selbsterzeugung gedacht werden. Jesus der Christus wird sonach auf eine Erzeugung zurückgeführt, die nicht im Sinne gewöhnlicher Erzeugungen durch anderes, sondern durch sich selbst erzeugt ist. Die Bedeutung der Rückfrage nach dem historischen Jesus besteht sonach darin, die Erhebung Jesu zum Gegenstand der kerygmatisch-christologischen Aussagen aus der Selbstproduktion Jesu verständlich zu machen. Jesus, d.h. als Subjekt, macht sich selbst zum Christus, d.h. zum Objekt des Glaubens an ihn. Mit der Frage nach dem historischen Jesus wird dem Kerygma von Jesus Christus das Subjekt vorausgesetzt, durch das die Einheit von Jesus und Christus als Subjekt-Objekt-Einheit des sich selbst produzierenden Selbstbewußtseins durchsichtig werden soll.[14]

[14] Von Wagner angegebene Literatur zu § 5: A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{6}1951; M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), München ^{3}1961; J.M. ROBINSON, Kerygma und historischer Jesus, Zürich/Stuttgart ^{2}1967; R. SLENCZKA, Geschichtlichkeit und Person-

§ 6 Die Selbstproduktion des historischen Jesus als vorausgesetzte Faktizität

Das frühchristliche Kerygma und der historische Jesus werden durch die ‚Neue Frage nach dem historischen Jesus' nicht gegeneinander ausgespielt. Der Rekurs auf den historischen Jesus dient vielmehr dazu, das Kerygma der Gemeinde so im historischen Jesus zu verankern, daß es als Interpretation des Weges Jesu erscheinen kann. Die Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus wird aber dann mißverstanden, wenn dem historischen Jesus eine einseitig kritische Funktion gegenüber den kerygmatisch-dogmatischen Christologien zugesprochen werden soll. Dann wird nicht mehr gesehen, daß der historische Jesus für die Gemeindeproduktion, das Kerygma, vorausgesetzt ist. Die Bedeutung des Weges Jesu kann folglich nur im Medium der Kerygmata erschlossen werden.

1) Jesu Selbstproduktion als Faktum

a) Jesus ist für die kerygmatischen Aussagen der Gemeinden als selbstproduzierendes Selbstbewußtsein vorausgesetzt. Der Selbstproduktion Jesu kommt so nur eine faktische Bedeutung zu. Es ist nur an Jesus, daß er sich zum Christus macht. Er hat sich damit nicht für sich selbst zum Christus, d.h. zum sich selbst produzierenden Subjekt gemacht. Faktizität und Genese, Vorausgesetztsein und Setzen, Positivität und Produktion sind noch getrennt. Als vorausgesetztes sich selbst produzierendes Subjekt wird Jesus als Christus zwar gewußt (von den Gemeinden verehrt und bekannt), aber so, daß Jesus nicht für sich selbst das sich selbst produzierende Subjekt, d.h. Jesus der Christus ist. Dieser Sachverhalt findet seine verschlüsselte Entsprechung in der neutestamentlich-exegetischen Debatte über die ‚christologischen Hoheitstitel'. Der Stand dieser Debatte sieht offensicht-

---

sein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967; F. WAGNER, Systematisch-theologische Erwägungen zur neuen Frage nach dem historischen Jesus, in: KuD 19 (1973), S. 287–304 (wiederabgedruckt in: DERS., Was ist Theologie?, S. 289–308); R. BULTMANN, Jesus (1926), Tübingen 1961; DERS., Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [5]1961; M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen [4]1961; E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus (1954), in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen [6]1976, S. 187–214; DERS., Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, Göttingen [2]1965, S. 31–68; G. EBELING, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. I, Tübingen [3]1967, S. 300–318; DERS., Theologie und Verkündigung, Tübingen [2]1963, S. 19ff.; E. FUCHS, Zur Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen [2]1965; W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz [6]1977; E. SCHILLEBEECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg u.a. [6]1978; T. KOCH, Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens, in: ZThK 73 (1976), S. 208–240; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1963.

lich gegenwärtig so aus, daß Jesus keinen der Hoheitstitel (‚Menschensohn', ‚Kyrios', ‚Christos', ‚Davidsohn') für sich in Anspruch genommen hat. Das gilt auch dann, wenn das Wort vom zukünftigen Menschensohn[15] authentisch sein sollte. Die Einsicht, daß Jesus die ihm beigelegten Hoheitstitel nicht für sich selbst beansprucht hat, besagt: Jesus hat sich nicht selbst als sich selbst produzierendes Subjekt gewußt. Das faktisch vorausgesetzte sich selbst produzierende Subjekt Jesus ist damit noch nicht als sich wissendes und sich selbst thematisierendes Selbstbewußtsein expliziert. Denn werden die Hoheitstitel von den Gemeinden auf Jesus übertragen, so gilt Jesus nur faktisch als Jesus-Christus-Einheit; er ist sie aber nicht für sich selbst. Jesus wird als sich selbst produzierendes Subjekt, als Jesus der Christus, von den Gemeinden für ihr Kerygma vorausgesetzt. Damit bleibt die Selbstproduktion Jesu ein Faktum: sie ist von der kerygmatischen Gemeindeproduktion abhängig. Wird Jesus als sich selbst produzierendes Subjekt vorausgesetzt, so ist die darin implizierte Aussage über die Selbsterklärung des Selbstbewußtseins unproblematisch. Aufgrund der fehlenden Selbstthematisierung, des fehlenden Sich-selbst-Wissens verfällt die Aussage über die vorausgesetzte Selbstproduktion des Selbstbewußtseins Jesu keinem vitiosen Zirkel.

b) Setzen die Gemeinden die Faktizität Jesu als sich selbst produzierendes Subjekt voraus, so gehen sie in der Produktion ihrer Kerygmata von einem Gegebensein bzw. von einer Positivität aus. Diese Positivität kommt im Festhalten der Gemeinden am historischen Charakter des Auftretens Jesu zum Ausdruck. Die Positivität des Historischen gilt den Gemeinden als Nicht-Produziertes. Die Gemeinden produzieren zwar die Aussagen über Jesus als Christus, jedoch so, daß sie dabei Jesus als nicht durch die Gemeinde produziertes, d.h. als sich selbst produzierendes Subjekt voraussetzen. Das Festhalten an der Positivität des historischen Jesus ist die Weise, wie die Gemeinden versuchen, den im Kerygma objektivierten Jesus als Christus dem Projektionsverdacht zu entnehmen. Bezogen auf die vom neutestamentlichen Kerygma ausgehende Theologie ist die Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus als der Bedeutung der Trinitätslehre funktional äquivalent anzusehen. Der historische Jesus sichert das Voraussein Jesu vor dem Kerygma. Auf entsprechende Weise soll die Trinitätslehre das Voraussein der Subjektivität Gottes nicht nur gegenüber Welt und Mensch, sondern auch gegenüber dem verkündigten und geschriebenen Wort Gottes garantieren (K. Barth).

[15] Lk 12,8f.

2) Das Verhältnis der Kerygmata (Gemeindeproduktionen) zum vorausgesetzten historischen Jesus

Das „Evangelium Jesu Christi“[16] zielt darauf ab, daß Jesus „Gottes Sohn“[17] ist. Wie aber kann die Gemeinde durch die Produktion des Kerygma erweisen, daß Jesus Christus der Grund des Glaubens[18] an ihn selbst ist? Dieser Grund kann als einziger Grund nur im Sinne einer Selbstbegründung expliziert werden. Die von der Gemeinde vorausgesetzte Faktizität, daß Jesus als Christus das Subjekt ist, das kerygmatisch als sich produzierendes Selbstbewußtsein (‚Gottes Sohn‘) gewußt wird, bedarf der Begründung. Damit ist der Übergang von Jesus zu Christus und so zur Jesus-Christus-Einheit thematisch, durch den das vorausgesetzte Subjektsein Jesu als sich wissendes Selbstbewußtsein erfaßt werden soll. Diese Begründung bzw. Erklärung wird dadurch geleistet, daß die Gemeinden den Weg Jesu als dessen Entwicklung zur sich wissenden Selbstproduktion der Jesus-Christus-Einheit rekonstruieren. Das Vorausgesetztsein Jesu als sich selbst produzierendes Subjekt wird damit seiner Faktizität entkleidet. Die Faktizität wird durch die kerygmatischen Produktionen der Gemeinden genetisiert. Die kerygmatischen Gemeindeproduktionen sind sonach daraus zu erklären, daß die Gemeinden durch die Rekonstruktion(en) des Weges Jesu die Berechtigung des faktischen Vorausgesetztseins Jesu als sich selbst produzierenden Selbstbewußtseins erweisen wollen.

Der Übergang vom historischen Jesus zur Christologie folgt zunächst aus der Logik, daß die Gemeinden aufgrund des faktischen Vorausgesetztseins Jesu als Christus genötigt sind, das Recht dieser Voraussetzung zu erweisen. Die Rekonstruktion des Weges Jesu zum Christus stellt die Durchführung einer solchen Begründung dar. Aber auch diese Art der Begründung wird sich noch als unzureichend erweisen. Denn die von den Gemeinden vorgenommenen Rekonstruktionen des Weges Jesu führen nur zu einer impliziten Christologie, die jedoch durch die explizite Christologie der Gemeinden und ihrer kerygmatischen Aussagen bedingt bleibt. Der Versuch, von Jesus selber zu zeigen, daß ihm die Bedeutung des sich selbst produzierenden Selbstbewußtseins, der Jesus-Christus-Einheit, zukommt, bleibt an den Ausgangspunkt: an die kerygmatisch-christologischen Aussagen der Gemeinde gebunden.

Das bisher entfaltete christologische Grundproblem, das darin besteht, daß die Gemeinden für die Bildung ihrer kerygmatischen Aussagen den sich selbst produzierenden Jesus als den Christus voraussetzen, so daß die Selbstproduktion nur faktisch behauptet werden kann, weil sie von der Gemeindeproduktion abhängig bleibt, ist ein Problem, das in entsprechen-

[16] Mk 1,1.
[17] Mk 15,39.
[18] 1 Kor 3,11.

der Weise im Zentrum der philosophischen Theologie aufbricht. Es ist das Problem, das sich zunächst im Zusammenhang des kosmologischen Gottesbeweises stellt. Durch den kosmologischen Gottesbeweis soll die Zufälligkeit der Welt oder bestimmter welthafter Gegenstände auf die absolute Notwendigkeit zurückgeführt werden. Aber diese absolute Notwendigkeit verkehrt sich in eine bloß relative Notwendigkeit, da sie von dem Ausgangspunkt der Zufälligkeit nicht loskommt, vielmehr von diesem abhängig bleibt. Diese Grundschwierigkeit des kosmologischen Gottesbeweises läßt sich nur durch eine „Umkehr der Blickrichtung" (W. Cramer) überwinden, nämlich durch die Überführung des kosmologischen Arguments in das des ontologischen Gottesbeweises. Der ontologische Gottesbeweis geht in der Tat von dem Gedanken der göttlichen Selbstproduktion (‚causa sui', ‚immensa potestas' etc.) aus. Dieser Gedanke der göttlichen Selbstproduktion impliziert den Zusammenfall von Begriff und Realität (‚Existenz' Gottes). Aber der Gedanke der göttlichen Selbstproduktion wird zunächst nur als ein menschlich-vernünftiger Gedanke, also in der Form einer menschlichen Aussage eingeführt. Die Aussage über die göttliche Selbstproduktion ist aber nicht diese göttliche Selbstproduktion selber. Daher besteht das Grundproblem des ontologischen Gottesbeweises darin, wie unter der Bedingung der menschlichen Vernunft und Tätigkeit gleichwohl der Gedanke der göttlichen Selbstproduktion so konzipiert werden kann, daß die Abhängigkeit der göttlichen Selbstproduktion selber verständlich gemacht werden kann. Daß der Gedanke der göttlichen Selbstproduktion nur auf dem Boden der menschlichen Vernunft gedacht werden kann, muß dann ein konstitutives Moment der göttlichen Selbstproduktion selber darstellen. Das Problem der Faktizität, des Vorausgesetztseins der Selbstproduktion Jesu als des Christus stellt ein zur Problematik des ontologischen Gottesbeweises strukturell entsprechendes Problem dar. Aus dieser Problementsprechung folgt, daß die Entgegensetzung von Offenbarungs- und philosophischer Theologie gerade im Zentrum der christlichen Theologie nicht aufrechterhalten werden kann.

3. Kapitel: Die Konstitution der Jesus-Christus-Einheit durch Rekonstruktion des dem Kerygma vorausgesetzten Weges Jesu (2. Stufe des systematischen Durchgangs)

Die Gemeinden setzen in ihren Kerygmata Jesus als Christus, d.h. als sich selbst produzierendes Subjekt voraus. Die Faktizität dieser Voraussetzung bedarf der Begründung. Sie wird in einem ersten Schritt dadurch geleistet, daß der Weg Jesu (Verkündigung, Tod und Auferstehung) rekonstruiert wird. Diese Rekonstruktion des Weges Jesu zielt zwar nicht primär auf das

Christusbekenntnis der Gemeinden. Denn das Christusbekenntnis der Gemeinden soll allererst durch Rekonstruktion des Weges Jesu begründet werden. Gleichwohl kann bei der Rekonstruktion des Weges Jesu nicht davon abstrahiert werden, daß die Gemeinden Jesus als Christus voraussetzen. Es gibt keine historische Rekonstruktion des Weges Jesu an den Kerygmata der frühchristlichen Gemeinden vorbei oder hinter sie zurück. Die Rekonstruktion des Weges Jesu kann also nicht von der Voraussetzung der Gemeinde abstrakt getrennt werden, da die Rekonstruktion gerade der Begründung der Voraussetzung dient: Das, was die Gemeinden voraussetzen, nämlich Jesus als Christus, soll durch die Rekonstruktion des Weges Jesu so aufgehellt werden, daß es ‚Anhalt' an Jesus selber hat.

Die Rekonstruktion ist jedoch nicht pure Konstruktion. Vielmehr ist für die Rekonstruktion etwas vorausgesetzt, was nicht in bloßer Produktion der Gemeinde aufgeht. Inhaltlich besteht diese Voraussetzung in der Verkündigung Jesu und in seinem Tod. Dem so bezeichneten Inhalt muß etwas innewohnen, was die Produktion: ‚Jesus als Christus' provoziert hat. Die Rekonstruktion der Gemeindeaussage, daß Jesus der Christus ist, stellt sich somit in einem als Rekonstruktion der Bedeutung dar, die aus Jesu Verkündigung und Tod selbst entnommen werden kann. Das Verhältnis der zu rekonstruierenden Gemeindeproduktion zu dem zu rekonstruierenden Auftreten Jesu kann als das Verhältnis von ‚expliziter' und ‚impliziter' Christologie bestimmt werden. Die expliziten Gemeindechristologien (Hoheitstitel) sind der logische Ausgangspunkt für die Frage nach der impliziten Christologie, wie sie aus der Rekonstruktion des Weges Jesu folgt: Impliziert der Weg Jesu das, was die Gemeinden als Resultat dieses Weges behaupten: Jesus als Christus?

§ 7 Die Bedeutung der Lehre Jesu

Die Lehre (Verkündigung, Botschaft) Jesu stellt das erste Moment der Rekonstruktion des Weges Jesu als Rekonstruktion des Kerygma der Gemeinde über Jesus Christus dar.

1) Die Verkündigung der nahen ‚Herrschaft' Gottes

Jesus verkündigt nicht bloß das zukünftige Reich Gottes, sondern das gegenwärtige Kommen dieses Reiches.[19] Die Zukunft des Reiches, der ‚Herrschaft' Gottes schließt die Gegenwart ein. Jesus teilt zwar mit apokalyptischen Strömungen und den Essenern die Naherwartung. Jedoch findet diese ihren Ausdruck nicht primär im Gericht, sondern im Heil der Gottesherrschaft. Die Nähe der Gottesherrschaft bringt Jesus besonders in den Gleichnissen indirekt zur Sprache. Ebenso zeigt sich die verkündigte Got-

[19] Mt 4,17.

tesherrschaft im Verhalten Jesu zu anderen Menschen. Die ‚Macht' der Gottesherrschaft, die Jesus verkündigt, wird als Macht der Liebe expliziert. Damit ist der abstrakte Herrschaftsgedanke, der auf der Differenz zwischen Herrschen und Beherrschtwerden fußt, verlassen. Die ‚Herrschaft' zielt auf die unbedingte Annahme des Menschen, auf sein Anerkanntsein als freies Subjekt. Exemplarisch ist für diesen Sachverhalt, daß Jesus Gott als ‚Abba' anredet.[20]

Der Güte und Liebe Gottes korrespondiert die Nächstenliebe des Menschen. Damit wird das Verhalten und Handeln der Menschen für die ‚Herrschaft' der Liebe Gottes gleichnisfähig. Diese Gleichnisfähigkeit ist in dem Anerkennungsverhältnis begründet, das für Gott und Mensch gleichermaßen gilt. Dieses Anerkennungsverhältnis kann aber nicht in der Logizität der Kausalität ausgesagt werden. Diese wird vielmehr in eine Logizität aufgehoben, die als ‚Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins' gefaßt werden kann. Die Anerkennung des Menschen durch Gott schließt ein, daß Gott selber an der Stelle des Menschen expliziert und zur Sprache gebracht werden kann. Jesus ist als Verkündiger der liebend-anerkennenden Nähe Gottes von dem Inhalt der Verkündigung zwar unterschieden. Aber er läßt sein Verhalten und Handeln durch den Inhalt dieser Verkündigung bestimmt sein. Dadurch stellt die verkündigte Nähe Gottes, die Anerkennung des Menschen durch Gott, einen besonderen Inhalt dar, dem das besondere Individuum des Verkündiger-Subjekts gegenübersteht. Aber die Differenz zwischen Subjekt und Objekt der Verkündigung ist dadurch tendenziell aufgehoben, daß Jesus durch sein Tun und Verhalten den Inhalt so vollzieht, daß das menschliche Tun für Gottes Tun, für den Vollzug der Anerkennung, darstellungsfähig wird.

2) Jesu Forderung nach Umkehr

Die Forderung nach Umkehr wird nicht wie etwa bei Johannes dem Täufer durch das Motiv des Gerichts begründet. Sie basiert vielmehr auf der zuvorkommenden Güte Gottes, so daß die Umkehr mit der Anerkennung des eigenen Anerkanntseins durch Gott auf die Neukonstitution des Menschen zielt. Diese Neukonstitution ist durch die Abkehr von der menschlichen Eigenleistung (Lohn, Verdienst) und Eigensicherung (Besitz, Sich-Sorgen) vermittelt. Unmittelbare Selbstbestimmung, Selbstbehauptung und Selbsterhaltung werden außer Kraft gesetzt. An ihre Stelle tritt das Wissen um das eigene Anerkanntsein durch Gott, das den Identitätszwang bricht. Dieses Wissen um das eigene Anerkanntsein wird aber nur dort realisiert, wo es selber in Prozesse der Anerkennung übersetzt wird. Die Anerkennung des Menschen durch Gott wird nur dadurch anerkannt, daß der Mensch

[20] Vgl. Mk 14,36 und Lk 11,2, daher auch Röm 8,15; Gal 4,6. (Anm. d. Hg.)

andere anerkennt. Das schließt die Selbständerung des Menschen auf konstitutive Weise ein. Der Gottesliebe (genetivus subjectivus und objectivus) korrespondiert damit die Nächstenliebe. Dadurch stellt die aus der Umkehr resultierende Nächstenliebe kein abstraktes Sollen dar. Mit der Nähe der zukünftigen ‚Herrschaft' Gottes als Liebe und Freiheit wird tendenziell der neue – christliche – Gottesgedanke konstituiert. Aber die zeitliche Differenz zwischen Nähe und Zukunft dieser Gottesherrschaft findet ihre sachliche Entsprechung in der Differenz zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Verkündigung Jesu. Aufgrund der ‚Parusieverzögerung' kann die Aufhebung der zeitlichen Differenz nur durch die Aufhebung der sachlichen Differenz zwischen dem Subjekt und Objekt der Verkündigung, zwischen Verkündiger und Verkündigtem erfolgen.[21]

§ 8 Die Bedeutung des Todes Jesu

Die Differenz, daß sich Jesus zwar durch den Inhalt seiner Verkündigung bestimmt weiß, aber als besonderes Subjekt von dem Inhalt der Verkündigung unterschieden ist, wird durch seinen Tod aufgehoben.

1) Der Tod[22] als Konsequenz seiner Verkündigung

Jesus hat durch seine Verkündigung und sein Verhalten die Grundlagen der zeitgenössischen jüdischen Religion in Frage gestellt. Die absolute Differenz zwischen göttlicher Macht und menschlicher Ohnmacht wird durch das göttlich-menschliche Anerkennungsverhältnis abgelöst, das auf der Logik der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins fußt. Jesu Verkündigung mußte deshalb als Provokation verstanden werden. Die gewaltsame Ablehnung, auf die er stieß, ist so die Folge seiner Verkündigung. Jesus wird zwar seinen Tod nicht ausdrücklich gesucht haben; er mußte aber im Bewußtsein des Inhalts seiner Verkündigung mit dem Tod rechnen. So nahm Jesus als besonderer Mensch den Tod als Konsequenz seines Lehrens und Handelns auf sich. Er starb im Eintreten für den neuen Inhalt seiner Verkündigung: Gottes Selbstdarstellung an der Stelle des menschlichen Tuns.

---

[21] Von Wagner angegebene Literatur zu § 7: G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956; R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments §§ 1–4, Tübingen [8]1980, S. 2–34; H. BRAUN, Jesus, Stuttgart 1967; E. JÜNGEL, Paulus und Jesus, Tübingen [4]1972; J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie, I. Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh [2]1973; L. GOPPELT, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, Göttingen [3]1978.

[22] Muß sinngemäß heißen: „Der Tod *Jesu* als (…)". (Anm. d,. Hg.)

2) Der Tod Jesu als Aufhebung des Subjekts der Verkündigung in das Verkündigte selbst

Zunächst scheint der Tod Jesu das Scheitern seiner Botschaft von der Nähe Gottes, des göttlich-menschlichen Anerkennungsverhältnisses zu bedeuten. Aber auf diese Weise wird der Tod Jesu bloß von außen betrachtet. Er ist vielmehr aus der inneren Logik des Auftretens und der Verkündigung Jesu verständlich zu machen. Dann zeigt sich, daß der Tod die Aufhebung des besonderen Subjekts der Verkündigung in den verkündigten Inhalt darstellt. Der Tod ist die Besiegelung der Entäußerung und Hingabe Jesu an das Objekt der Verkündigung.

Jesus ist bis zur Selbstentäußerung durch den Inhalt seiner Verkündigung bestimmt, so daß das Subjekt mit dem Objekt der Verkündigung eins wird.

Im Tod unterstellt sich Jesus ganz dem Inhalt seiner Verkündigung. Daher kann der Tod als Selbstanwendung seiner Verkündigung bezeichnet werden. Jesus als Subjekt der Verkündigung der Anerkennung unterstellt sich der Logik der Anerkennung selber. Die Gewaltsamkeit des Todes Jesu besagt dann, daß die Menschen diese Anerkennung nicht ertragen, nicht fassen können, weil sie unabdingbar an die Identitätsveränderungen gebunden ist. Also muß um der eigenen Identitätserhaltung willen derjenige, der die Freiheit aus Anerkennung verkündet, die die Identitätsveränderung einschließt, negiert und ausgeschaltet werden. Jesus geht also nicht nur um des Inhalts seiner Verkündigung willen in den Tod, er wird auch im Bewußtsein der Menschen wegen des Inhalts seiner Verkündigung getötet. Durch den gewaltsamen Tod soll durch die Negation des Verkündigers auch der verkündigte Inhalt beseitigt werden. Aber diese Rechnung geht nicht auf. Denn Jesus expliziert gerade dadurch, daß er getötet wird und sich um seiner Sache, des Inhalts seiner Verkündigung willen töten läßt, die Logik des verkündigten Inhalts selber. Durch seinen Tod wendet Jesus die Logik der Anerkennung auf sich selber an. Das anzuerkennende Anderssein wird in der Form der eigenen Negation anerkannt. Der Tod Jesu ist so die Probe auf das Exempel seiner eigenen Verkündigung, der Zusammenfall von Wort und Tat. Durch den Tod Jesu wird auf radikale Weise die Einsicht vollzogen, daß zur Anerkennung möglichen Andersseins die Selbstveränderung als Selbstüberschreitung gehört, die im Falle des Todes Jesu sogar als Selbstpreisgabe realisiert wird. Im Tod Jesu erfolgt so nicht die Negation des verkündigten Inhalts, sondern gerade dessen Explikation. Im Tod Jesu um des Inhalts der Verkündigung willen wird Jesu Selbstsein negiert zugunsten der Explikation des verkündigten Inhalts, des Seins-für-Anderes. So zeigt der Tod Jesu, daß dieses Sein-für-Anderes aufgrund von Anerkennung durch die Negation des eigenen Selbstseins vermittelt ist, durch die Negation, die die Veränderung der eigenen Identi-

tät einschließt und daher von den Menschen gefürchtet wird. Auf diese Furcht vor der Identitätsveränderung reagieren die Menschen mit der abstrakten Negation, dem Tod Jesu. Aber sie wissen nicht, was sie tun.[23] Denn durch den Tod Jesu wird gerade der verkündigte Inhalt selber realisiert. Die Anerkennung wird auf unbedingte Weise vollzogen, so daß es zu ihr keine haltbare Alternative gibt. Denn die Tötung Jesu als seine Nichtanerkennung führt gerade dazu, daß die Anerkennung als Anerkennung von Anderem und Fremdem auf radikale Weise manifestiert wird. Die Negation (Tötung) dessen, der die Anerkennung verkündigt, ist als die Negation des verkündigten Inhalts, nämlich des Anerkennungsverhältnisses zugleich die Negation des negierten Anerkennungsverhältnisses, weil Jesus durch seinen Tod (Negation) gerade die Anerkennung des Andersseins und Fremden in der radikalen Weise des Todes manifestiert und vollzieht. Dem Tod Jesu wohnt so die Logik des Gegenteils des Gegenteils inne. Der Tod des Verkündigers als Negation des verkündigten Anerkennungsverhältnisses ist in einem die Negation der Nichtanerkennung, also gerade deren Explikation.

Durch seinen Tod ist Jesus restlos in das Objekt seiner Verkündigung eingegangen. Oder er geht in dem Inhalt seiner Verkündigung, in der Logik der Anerkennung auf. Damit ist das besondere Subjekt Jesus in Gewesensein (Vergangenheit) übergegangen. Dieser Übergang in das Gewesensein ist zugleich die Bedingung des Übergangs von der vergangenen Historie zur Gegenwart der Vernunft und des Dogmas und damit die Bedingung des Übergangs von Jesus zu Christus. Jesu Tod und Gewesensein sind sonach die Bedingung dafür, daß der Inhalt der Verkündigung, die Logik des Anerkennungsverhältnisses als solche hervortreten und an sich selbst expliziert werden können. Die Christologie, die diesen Inhalt zu explizieren hat, hat es aufgrund des Todes Jesu also nicht mit dem irdisch-geschichtlichen Jesus zu tun. Jesus als Christus ist nicht der irdische Jesus, der als Christus gilt, sondern Jesus als Christus ist das christologische Selbstbewußtsein, das die Vermittlung von Gott und Mensch, von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein darstellt.

Der Tod Jesu ist als realisierte Logik der Anerkennung die vollzogene Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, so daß der Inhalt von Jesu Verkündigung durch den Tod des Verkündigers selbständig verwirklicht werden kann – abgelöst von dem besonderen Subjekt Jesus. Der Inhalt gilt so voraussetzungslos und als solcher. Dadurch erweist sich Jesus als sich selbst produzierendes Subjekt, als das ihn die Gemeindeproduktion voraussetzt. Aber dieser Erweis ist durch die Negation Jesu als besonderen Subjekts vermittelt. Damit wird wie in der Verkündigung Jesu und in der Forderung nach Umkehr die unmittelbare Selbstproduktion und Selbster-

[23] Lk 23,34.

haltung negiert und in eine Selbstveränderung aufgehoben, die der Logik der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins folgt.

Aufgrund des Todes Jesu, der der Logik seiner Verkündigung und damit der der Anerkennung entspricht, kann die Darstellung des verkündigten Inhalts in seine Selbstdarstellung überführt werden. Diese Selbstdarstellung des Inhalts ist nichts anderes als die Explikation des christologischen Subjekts. Denn indem sich Jesus aufgrund seines Todes an den Inhalt der Verkündigung entäußert, kann der Inhalt, die Logik der Anerkennung und die sie einschließende göttliche Selbstentfaltung an der Stelle des Andersseins, an sich selbst erfaßt werden. ‚Jesus als Christus' ist die chiffrenartige Formel für diesen Inhalt. Dadurch, daß Jesus um des Inhalts seiner Verkündigung willen getötet wird, entspricht er in Negation seines besonderen Selbstbewußtseins dem Inhalt seiner Verkündigung selber: Jesus vollzieht durch seinen Tod die radikale Anerkennung von Anderssein. Die Produktion der Christologie durch die Gemeinden ist also in der Selbstentsprechung von Jesus und dem Inhalt seiner Verkündigung begründet. Durch den Tod Jesu wird die Logik der Anerkennung selber realisiert. Die Gemeinden machen mit der Ausarbeitung der Christologie das explizit, was in der Hingabe Jesu an den Inhalt seiner Verkündigung impliziert ist: Die von Jesus durch seinen Tod realisierte Anerkennung des Andersseins wird anerkannt.

§ 9 Die Bedeutung der Auferstehung Jesu als Christus

Mit dem Tod gibt sich Jesus an den Inhalt seiner Verkündigung so hin, daß er mit diesem Inhalt eins wird. Die Bedeutung der Auferstehung besteht darin, daß die Gemeinden die Übereinstimmung Jesu mit dem Inhalt seiner Verkündigung explizieren: Jesus als Christus.

1) Zum Vorstellungsgehalt der Auferstehung

Die Auferstehung Jesu als Christus wird als seine Auferweckung durch Gott ausgesagt. Die Rede von der Totenauferstehung ist metaphorisch-vorstellungshaft. Sie impliziert die Synthese zwischen sinnlicher Form und nichtsinnlichem Gehalt. Die sinnliche Form besteht in dem aus der alltäglichen Erfahrung gewonnenen Bild des Erwachens bzw. Aufgewecktwerdens vom Schlaf. Diese sinnliche Form ist die gleichnis-bildhafte Darstellung des nichtsinnlichen Gehaltes, nämlich des Geschicks der Totenauferstehung, das sich der sinnlich vermittelten Erfahrbarkeit entzieht. Der nichtsinnliche Gehalt wird als neues Leben ausgesagt, das aufgrund der Diskontinuität zwischen altem und neuem Leben nur als ein ‚anderes' Leben qualifiziert werden kann. Jedoch bleibt die inhaltliche Bestimmtheit dieses anderen Lebens unfaßbar. Das gilt auch dann, wenn die Existenz-

weise dieses neuen Lebens als ‚Geistleib' bezeichnet wird.[24] Der nichtsinnliche Gehalt der Auferstehungshoffnung kann nicht näher bestimmt werden; er bleibt leer.

Die Auferstehung Jesu und die allgemeine Totenauferstehung werden parallelisiert.[25] Die apokalyptische Erwartung der allgemeinen Totenauferstehung, die im Kontext der nicht im Diesseits realisierbaren Einheit von Tun und Ergehen ausgebildet wird, stellt insofern die Voraussetzung für das Verständnis der Auferstehung Jesu dar. Damit hängt der Wahrheitserweis der Auferstehung Jesu davon ab, daß die apokalyptische Hoffnung auf die allgemeine Totenauferstehung bewahrheitet werden kann. Diese Bewahrheitung kann aber durch den Rekurs auf die Aussagen der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts nicht geleistet werden. Die phänomenologisch ausweisbare Hoffnung des Menschen über den Tod hinaus bleibt so leer wie der nichtsinnliche Hoffnungsgehalt der apokalyptischen Vorstellung der Totenauferstehung selbst. Ebenso wenig läßt es der in der philosophischen Anthropologie ausgebildetete Begriff der ‚Weltoffenheit' zu, als Fundament für die Vorstellung der Totenauferstehung angesetzt zu werden. Das wäre nur dann der Fall, wenn die grenzenlose Weltoffenheit als Nichtabhängigkeit des Menschen von einer bestimmten Welt (Umwelt) zur Offenheit über die Welt hinaus umfunktioniert werden könnte. Die daraus gefolgerte unendliche Angewiesenheit des Menschen auf ein unbekanntes Gegenüber (Gott) würde im Widerspruch zu den Einsichten der philosophischen Anthropologie formuliert werden. Diesen anthropologischen Einsichten zufolge kann der Mensch die aus der Weltoffenheit (Reizüberflutung) entspringende Belastung nur durch eigentätiges Handeln überwinden (A. Gehlen). Aufgrund seiner exzentrischen Positionalität (H. Plessner) lebt der Mensch in einem unlösbaren Widerspruch zwischen Sein und Sollen, der nur durch einen Sprung in den Glauben gelöst werden könnte. Dieser Sprung in den Glauben widerstreitet jedoch der exzentrischen Position des Menschen und der aus ihr resultierenden Objektivationen als Geist und Kultur. Die philosophische Anthropologie stellt insofern nicht die Mittel bereit, um den in apokalyptischer Tradition entstandenen Glauben an die Totenauferstehung zu begründen (gegen W. Pannenberg).[26] Der nichtsinnliche Gehalt der Totenauferstehung bleibt also leer; als bloßer Vorstellungsgehalt ist er keiner Begründung fähig. Dadurch unterscheidet sich der nichtsinnliche Gehalt der Totenauferstehung

[24] 1 Kor 15,44. (Anm. d. Hg.)

[25] 1 Kor 15,12–19. 32. 35–53. (Anm. d. Hg.)

[26] Vgl. W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, S. 61–85; DERS., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, S. 40–76. Zum Hintergrund der von Wagner hier vorgetragenen Kritik ausführlich: F. WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, S. 498–522. (Anm. d. Hg.)

von anderen nichtsinnlichen Gehalten – wie etwa Gott, Jesus Christus, Freiheit etc. Während etwa der nichtsinnliche Gehalt ‚Gott' an sich selbst expliziert werden kann, ist über den nichtsinnlichen Gehalt der Auferstehung nur dies aussagbar, daß er auf eine andere Daseinsart als das gegenwärtig erfahrbare Leben des Menschen zielt. Aber an sich selbst betrachtet ist dieser Gehalt nicht explizierbar. Die apokalyptische Hoffnung der Totenauferstehung trägt aufgrund des leerbleibenden nichtsinnlichen Vorstellungsgehalts für die Bedeutungserfassung der Auferstehung Jesu nur dies bei, daß die Auferstehung nach dem sinnlichen Bild des Erwachens vom Schlaf vorgestellt wird.

2) Zur Historizität der Auferstehung Jesu

Die Vorstellung der Auferstehung und die Frage nach der historischen Faktizität dieser Auferstehung betreffen verschiedene Ebenen der Erkenntnis. Bei der Vorstellung der Auferstehung wird ein nichtsinnlicher Gehalt (‚neues Leben') mit einer sinnlichen Form (‚Erwachen vom Schlafe') verknüpft. Demgegenüber bezieht sich der Sachverhalt der Historizität auf sinnliche Gehalte (‚Geschehen', ‚Ereignisse'), die in nichtsinnlichen Formen (Kategorien oder Begriffen) erfaßt werden. Diese Inkompatibilität zwischen Vorstellung und Historizität der Auferstehung findet auch neutestamentlich ihren Niederschlag dadurch, daß die Auferstehung Jesu nirgendwo direkt und unmittelbar als Ereignis berichtet wird. Von der Auferstehung Jesu ist vielmehr nur indirekt und mittelbar die Rede, nämlich dadurch, daß einerseits von ‚Erscheinungen' des Auferstandenen und andererseits vom ‚leeren Grab' berichtet wird.

a) Zur Frage der Erscheinungen

Die von Paulus berichteten Erscheinungen[27] sind zwar historisch gut bezeugt. Gleichwohl setzen sie den Sachverhalt der Auferstehung Jesu schon voraus, überdies dient ihre Überlieferung primär dazu, um die Berufung der frühchristlichen Leiter zu legitimieren. Die Erscheinungsberichte können also als Legitimationsurkunden interpretiert werden. Der Erscheinungsbegriff schließt die Differenz zwischen dem Erscheinenden und dem Erscheinen, das immer ein Erscheinen für jemanden ist, ein. Die Christophanie kann als außerordentliche Schau bezeichnet werden, die aber ein nicht für jedermann sichtbares ‚Ereignis' impliziert. Wenn die Christophanie in mehr als einer subjektiven Vision gründen soll, so muß wiederum auf den nicht-sinnlichen Gehalt der apokalyptischen Totenauferstehungshoffnung rekurriert werden. Dieser nicht-sinnliche Gehalt bleibt aber – an sich selbst betrachtet – leer. In Zusammenhang eines histo-

[27] 1 Kor 15, 1–11, bes. 3–5.

rischen Geschehens kann dieser Gehalt nicht rekonstruiert werden. Er stellt allenfalls so etwas wie ein praktisches Postulat dar (vgl. Kants Unsterblichkeitspostulat), das aber keine theoretische Aussage über die Erkenntnis von Gegenständen einschließt. Die Auferstehung Jesu bleibt auch dann, wenn den Erscheinungsberichten historisch bezeugte Ereignisse zugrundeliegen, historisch nicht rekonstruierbar. Der mit der Auferstehung Jesu als Christus in Anspruch genommene nichtsinnliche Gehalt ist nur in der ihm adäquaten nichtsinnlichen Vernunftform begreifbar.

b) Zur Frage des leeren Grabes

Die in den Evangelien überlieferten legendenartigen Berichte über das leere Grab[28] sind in historischer Hinsicht noch zurückhaltender zu beurteilen als der paulinische Bericht über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus. Sollte die apologetische Intention der überlieferten Berichte vom leeren Grab vornehmlich darin bestehen, die Leibhaftigkeit des Auferstandenen zu betonen, so wäre diese Intention angesichts der apokalyptischen Erwartung (‚Geistleib') als Mißverständnis zu bezeichnen. Aber auch dann, wenn die Historizität des leeren Grabes wahrscheinlich gemacht werden könnte, wäre damit für den Erweis der Auferstehung Jesu wenig gewonnen. Den Berichten vom leeren Grab kommt nämlich nur dann eine Bedeutung zu, wenn die Vorstellung der Auferstehung Jesu schon vorausgesetzt wird, über deren nichtsinnlichen Gehalt aber historisch nichts festgestellt werden kann. Die an den Bericht vom leeren Grab angelagerten Legenden, in denen über Erscheinungen Jesu als Auferstandener berichtet wird, sind als sekundär zu bezeichnen.[29] So kann weder durch die Berichte über Erscheinungen Jesu als Auferstandener noch durch die Legenden vom leeren Grab die historische Faktizität der Auferstehung Jesu gesichert werden. Worin der nichtsinnliche Gehalt der Auferstehung Jesu an sich selbst besteht, entzieht sich historischer Rekonstruktion. Der mit der Metapher ‚Auferstehung' gemeinte nicht-sinnliche Sachverhalt ist daher allein auf der Ebene der systematischen Theologie und damit auf der Ebene vernünftiger Argumentation rekonstruierbar.

3) Die Auferstehung als Anerkennung Jesu als Christus

a) Wird die Auferstehung Jesu als Bestätigung des vorösterlichen Vollmachtsanspruches Jesu durch Gott bezeichnet, so hält man an einem einseitigen, der Verkündigung zuwiderlaufenden Gottesgedanken fest. Die Bestätigungstheorie muß Gott als kausale Macht voraussetzen. Diese läuft

[28] Mk 16,1–8 parr. (Anm. d. Hg.)

[29] Mt 28,9f.; Joh 20,3–9. 11–18; Mt 28,16–20; Lk 24,44–53; Joh 20,19–23; 21,1–23. (Anm. d. Hg.)

damit dem Gedanken der göttlichen Anerkennung, der Selbstexplikation Gottes an der Stelle des Andersseins entgegen. Jesus gibt sich in seinem Tod an den Inhalt seiner Verkündigung, an die Logik der Anerkennung hin – genau dadurch, daß er die Logik dieser Anerkennung selber realisiert. Dadurch entspricht Jesus dem Inhalt seiner Verkündigung. Er erkennt als besonderes Subjekt den Inhalt seiner Verkündigung dadurch an, daß er sich an der Stelle des Inhalts als Stelle seines Andersseins darstellt.

Indem der Tod Jesu als negierte Negation der Anerkennung – also als Vollzug und Selbstanwendung des verkündigten Inhalts der Anerkennung – von Menschen faktisch anerkannt wird, wird der Tod Jesu als Explikation des getöteten Jesus an der Stelle des verkündigten Inhalts, als Vollzug der Anerkennung anerkannt – so anerkannt, daß gesagt werden kann: Jesus wird als Christus anerkannt, d.h. als derjenige, der das vollzieht, was er von Gott verkündigt hat, nämlich die Anerkennung von Anderssein als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Jesus wird anerkannt als derjenige, der an der Stelle des menschlichen Andersseins, nämlich als Mensch und für die Menschen die Selbstexplikation Gottes an der Stelle des Andersseins vollzieht. Der nichtsinnliche Bedeutungsgehalt der Auferstehung resultiert also aus dem genetischen Weg der Verkündigung und des Todes Jesu. Es wird durch das menschliche Anderssein anerkannt, daß der Verkündiger der Anerkennung die göttliche Anerkennung des Andersseins, d.h. das Verkündigte selbst ist. Diese Anerkennung wird in der Weise ausgesagt, daß Jesus, der Mensch, als menschliches Anderssein Gottes die Stelle ist, an der die Selbstexplikation Gottes an der Stelle des Andersseins manifest ist. Der Begriff (Wissen), der in der Verkündigung Jesu von Gott expliziert wird, nämlich daß Gott ein Gott der Anerkennung ist und daß er sich an der Stelle des menschlichen Andersseins darstellt, dieser Begriff gewinnt manifeste Realität und Realisierung dadurch, daß der Begriff wirklich an der Stelle des Andersseins vollzogen wird: Jesus der Christus, d.h. der an der Stelle des Andersseins, des Menschen ausgesagte Gott der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. So ist Jesus der Christus der an der Stelle des menschlichen Andersseins ausgesagte Gott als Gott der Anerkennung und Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Der in diesem Sinne explizierte Jesus der Christus ist der nichtsinnliche Gehalt der Auferstehung Jesu als Christus.

Die frühchristlichen Gemeinden erkennen das an, was der Verkündigung und dem Tod Jesu zufolge Gott tut: daß er sich an der Stelle des Andersseins, an der Stelle des Menschen als besonderes Subjekt expliziert. Erkennt die Gemeinde die göttliche Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins an, so wird Gott eben an der Stelle des Andersseins durch das Anderssein anerkannt. Der an der Stelle des Andersseins anerkannte und sich so darstellende Gott ist Christus. Die Gemeinde entfaltet also an ihrer Stelle als Stelle des Andersseins gegenüber Gott die göttliche Selbstexpli-

kation. Denn expliziert sich Gott an der Stelle des Andersseins, der besonderen Subjekte der Menschen, so muß die Stelle des Andersseins an sich selbst der Verfaßtheit der göttlichen Selbstexplikation entsprechen. Die Stelle Jesu wird exemplarisch als das Anderssein ausgesagt, das selbst der Verfaßtheit der göttlichen Selbstdarstellung an der Stelle des Andersseins entspricht. Denn Jesus ist mit dem Inhalt der Verkündigung, der göttlichen Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, durch den Tod eins geworden. Dieses Einsgewordensein hat aber genau an der Stelle des Gott gegenüber aussagbaren Andersseins statt. Die Gemeinde erkennt somit an, daß an der Stelle Jesu als Stelle des Gott gegenüber aussagbaren Andersseins Gott selbst sich expliziert. Jesus als Christus ist die göttliche Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, die an der Stelle des Andersseins selbst statthat. ‚Jesus als Christus' ist der Ausdruck für die Anerkennung der Gemeinde, daß Gott so ist: sich an der Stelle des Menschen zu entfalten, und zwar so, daß die Stelle des Andersseins die göttliche Selbstexplikation vollzieht und ihr so entspricht. Erst durch die Anerkennung der Gemeinde, daß Jesus der Christus ist, wird die volle Anerkennung des Menschen durch Gott vollzogen. Das Anderssein Gottes entspricht Gott selbst: Jesus als Christus (S_E) ist der Gott (S_A) gewordene Mensch (S_B) oder die an der Stelle des Andersseins vollzogene göttliche Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins.

Wird durch den Tod die Bewegung vom Subjekt (Verkündiger) ins Objekt (Verkündigung) vollzogen, so wird mit der Auferstehung die entgegengesetzte Bewegung ausgesagt: die durch Negation der Negation hindurch erfolgende Explikation des Objekts (des Inhalts der Verkündigung) als Subjekt, das mit dem Objekt eins ist. So ist Jesus als Christus selbst die Nähe Gottes, die Jesus verkündigt hat. Die mit Jesus als Christus ausgesagte Subjekt-Objekt-Einheit stellt zugleich die manifeste Einheit von besonderem (menschlichem) und allgemeinem (göttlichem) Selbstbewußtsein dar.

b) Die Anerkennung Jesu als Christus wird durch die Gemeinde ausgesprochen; sie beruht so noch auf ihrer Produktion. Die Gemeindeproduktion bedarf der Überführung in die göttliche Selbstdarstellung. Denn daß Gott an der Stelle des Andersseins als Gott expliziert werden könne, bedarf der eigenständigen Begründung. Gott ist an sich selbst so zu denken, daß die Selbstdarstellung Gottes an der Stelle des Andersseins seinem an sich selbst erfaßten Begriff entspricht. Das in der Verkündigung, im Tod und in der Auferstehung Jesu explizierte Wissen von Gott bedarf der Überführung in den Ausgang beim Gottesgedanken selber, wodurch das im Weg Jesu enthaltene Wissen von Gott aus dem Gottesgedanken selber verständlich gemacht wird. Das menschliche Wissen von Gott, der menschliche Begriff

Gottes ist in den Selbstbegriff Gottes oder die menschliche Qualifizierung Gottes in die Selbstqualifizierung Gottes zu überführen.

Diese theo-logische Wende der Christologie ist deshalb durchzuführen, damit das christologische Subjekt nicht der Faktizität der Anerkennung und Produktion durch die Gemeinde ausgesetzt bleibt. Die Überführung des im Weg Jesu implizierten Wissens von Gott in die Selbstqualifizierung und Selbstoffenbarung Gottes fällt so mit der Reformulierung des ontologischen Gottesbeweises zusammen: der menschliche Begriff von Gott ist aus der Selbstqualifizierung Gottes verständlich zu machen.[30]

4. Kapitel: Das Sich-sich-Offenbarsein Gottes als Grund der Christologie. Christologie und Trinitätslehre (3. Stufe des systematischen Durchgangs, 1. Schritt der begründenden Genese)

In diesem Kapitel wird die 3. Stufe des Durchgangs dargestellt, durch den die Christologie ihre Grundlegung erfährt. Auf dieser 3. Stufe wird das explizit entfaltet, was schon für die Verkündigung, den Tod und die Auferstehung Jesu implizit gilt: Jesus ist der Christus, nämlich die an der Stelle des Andersseins realisierte göttliche Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Aber erst auf dieser 3. Stufe wird die Wende zur Theo-logie explizit vollzogen. Was die Gemeinde in ihrer kerygmatischen Produktion voraussetzt – die mit Jesus dem Christus gesetzte Einheit von Gott und Mensch an der Stelle des Menschen – wird in die Selbstexplikation Gottes aufgehoben.

Diese von Gott selbst ausgehende Selbstexplikation wird in drei Schritten aufgebaut:

1) Die Vorstellungsweisen der Gegenwart Gottes in Jesus Christus werden in den Begriff der Selbstoffenbarung Gottes aufgehoben (§ 10).

2) Die im Begriff der Selbstoffenbarung ausgesprochene Einheit von Gott und Jesus Christus wird durch den Inkarnationsgedanken entwickelt,

---

[30] Von Wagner angegebene Literatur zu §§ 8 und 9: H.-R. WEBER, Kreuz, Stuttgart 1975; Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, hg. v. F. VIERING, Gütersloh 1967; J. BLINZLER, Der Prozeß Jesu (1951), Regensburg [4]1969; E. JÜNGEL, Tod, Stuttgart 1971, S. 131ff.; W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, S. 69ff.; U. WILCKENS, Auferstehung, Stuttgart 1970; L. SCHEFFCZYK, Auferstehung, Einsiedeln 1976; K. BERGER, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, Göttingen 1976; H. GRASS, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen [2]1962; H. v. CAMPENHAUSEN, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg [2]1958; H. WISSMANN/G. STEMBERGER/P. HOFFMANN/R. STAATS/F. WINTZER/F. MILDENBERGER, Art. Auferstehung, in: TRE IV (1979), S. 441–575, bes. S. 478–513.

aber so, daß von der Menschwerdung, dem Tod und der Auferstehung Gottes selbst zu sprechen ist (§ 11).

3) Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes stellen die erkenntnismäßige Voraussetzung bzw. den systematischen Entdeckungszusammenhang für die Begründung der Neukonstitution Gottes als des trinitarischen Gottes dar. Die trinitarische Struktur der Subjektivität Gottes ist als theo-logischer Grund der Christologie zu artikulieren (§ 12).

§ 10 Vorstellungsweisen der Gegenwart Gottes in Jesus Christus

Die von der Gemeinde vorausgesetzte Einheit von Gott und Mensch, nämlich von Jesus dem Christus, findet ihre Ausarbeitung in verschiedenen Vorstellungsweisen. Durch sie wird im Medium der Vorstellung die Frage beantwortet, wie die allgemeine Subjektivität Gottes im besonderen Selbstbewußtsein Jesu präsent sein könne.

1) Zum Begriff der Vorstellungsweise

Die Einheit von Gott und Mensch wird durch die altkirchliche Theologie als gegeben vorausgesetzt. Mit dieser Voraussetzung ist die Intention verbunden, die Einheit von Gott und Mensch nicht in der Produktion der Gemeinde aufgehen zu lassen. Dieser Sachverhalt kommt im Verständnis der Vorstellungsweise selber zum Ausdruck. Die Vorstellungsweise bezieht sich als Tun des Vorstellens auf die vorgestellte und so vorausgesetzte Einheit von Gott und Mensch. Aufgrund der Differenz zwischen dem Tun des Vorstellens (Vorstellungsweise) und dem vorgestellten Inhalt wird das Moment der Voraussetzung im kerygmatisch-produzierenden Tun der Gemeinde namhaft gemacht. Vorstellungen sind so Darstellungsweisen der Endlichkeit, die darin besteht, daß die Produktion der Gemeinde Nichtproduziertes als Vorausgesetztes (Gegebenes) in Anspruch nimmt. In Vorstellungen schlägt sich die Differenz zwischen Produktion und Nichtproduktion (Vorausgesetztem, Gegebenem) nieder.

Aufgrund dieser Differenz bedürfen Vorstellungen der Aufhebung in Theo-logie, d.h. in eine Explikationsweise, durch die die Differenz zwischen Vorstellen und Vorgestelltem, Produktion und Vorausgesetztem aufgehoben wird in die Selbstvorstellung des Vorgestellten selber. Eine Fixation des Begriffs der Vorstellung würde dazu führen, daß das Vorgestellte (‚Gott in Jesus Christus') nur in der Weise des Produziertseins durch das christliche Bewußtsein, eben als Vorstellungsweise faßbar ist; die kritische Religionskritik behielte dann in Sachen Religion und Theologie das letzte Wort. Vorstellungen zu bilden, ist zunächst insofern berechtigt und wesentlich, als durch sie das Moment der Voraussetzung in der religiös-theologischen Produktion bewußt gemacht wird. Sie sind jedoch aufzuheben, weil durch sie die Differenz zwischen Vorgestelltem (nichtsinnlichem

Gehalt) und Vorstellen (Vorstellungsweise, sinnliche Form) und damit die Differenz von Produzieren und Vorausgesetztem festgeschrieben wird. Diese Aufhebung besagt, daß der vorgestellte nichtsinnliche Gehalt in seine Selbstvorstellung überführt wird, was aber nicht mehr durch die Vorstellung, sondern allein durch die begrifflich-kategoriale Explikation geleistet werden kann.

2) Darstellungsweisen der göttlichen Gegenwart in Jesus Christus

Die Voraussetzung, daß Gott in Jesus Christus gegenwärtig ist (vorgestellter Gehalt), wird durch verschiedene Vorstellungsweisen ausgearbeitet. Damit wird aber die Gegenwart Gottes in Jesus Christus nicht so erfaßt, wie sie aus der Selbstdarstellung Gottes selber folgt.

a) Jesus als Träger des Geistes

Der älteste Versuch, die Gegenwart Gottes in Jesus auszusagen, besteht darin, Jesus als Träger des Geistes, des göttlichen Pneuma zu verstehen. Die Vorstellung von Jesu Geisttaufe[31] ist für diesen Versuch signifikant. Jesu Geistträgerschaft wird des näheren ausgearbeitet in der Zweistufenchristologie,[32] die die historisch-sachliche Wurzel für die Zwei-Naturen-Lehre darstellt. In Jesus soll das himmlische, zu Gott gehörende Pneumawesen erschienen sein. Das Fleisch-Geist-Schema wird dann (ca. Ende des 2. Jahrhunderts) durch die Logos-Christologie abgelöst. Die Betrachtung Jesu als Geistträgers zentriert in der Vorstellung, daß der Geist Gottes als präexistent gilt, wodurch die Gottessohnschaft Jesu von der Taufe über die Geburt in die Präexistenz zurückverlegt wird. Mit der Vorstellung der Präexistenz wird der nicht durch die Produktion der Gemeinde einholbare Voraussetzungscharakter Jesu als Christus artikuliert: Jesus ‚existiert' als Christus vor seiner vorstellbaren Existenz.

Durch die Ausbildung der Logoslehre (bei den Apologeten) wird zugleich ein adoptianisches Verständnis von Jesu Geistträgerschaft ausgebildet. Gilt Jesus aufgrund der Logoslehre als (relativ) selbständiges göttliches Wesen, so insistiert der Adoptianismus (und entsprechend der Modalismus, vgl. d) auf der Monarchie Gottes, die es nicht zulasse, in Jesus eine Hypostase neben Gott zu sehen. Vielmehr kann dann Jesus nur als Träger einer nichthypostatischen göttlichen Kraft gelten.

[31] Mk 1,9–11.
[32] Röm 1,3f.; Ignatius von Antiochien u.a.

b) Substantielle Gegenwart Gottes in Jesus

Durch die Logoschristologie wird die Vorstellung Jesu als Träger des Geistes dadurch abgelöst, daß Jesus als göttliche ‚Person' (Hypostase, selbständiges Wesen) gilt. Durch diese Konzeption, die der altkirchlichen (alexandrinischen) Inkarnationslehre zugrundeliegt, wird die Wesenseinheit von Gott und Jesus so ausgesagt, daß Jesus selbst der fleischgewordene göttliche Logos sei.[33] Damit wird eine Bewegung beschrieben, die von der allgemeinen Subjektivität, von Gott, ihren Ausgang nimmt, so daß Jesus immer schon als die göttliche Person gilt.

Mit der Geltung Jesu als göttlichem Logos kann zugleich die Tendenz zum Monophysitismus verbunden werden. Die Menschheit Jesu wird so durch den göttlichen Logos absorbiert, daß Jesus als vergotteter Mensch konzipiert wird. Das würde allerdings bedeuten, daß Jesus mit dem allgemeinen Selbstbewußtsein, Gott, so zusammenfällt, daß die als Jesus Christus ausgesagte Vermittlung und Einheit von Gott und Mensch, von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein nicht mehr erfaßt werden kann. Damit ist prinzipiell das Problem der Zwei-Naturen-Lehre gestellt (Chalkedon), das aber nur aufgrund der Trinitätslehre rekonstruierbar ist.

c) Jesus als Mittler zwischen Gott und Mensch

Der Mittler-Christologie (Vorbild bei Philo, Origenes, Arianismus) gilt Jesus als Gott untergeordnetes, aber dem Menschen überlegenes Wesen. So wird z.B. in der Christologie der Apologeten der Logos als erstes Geschöpf Gottes ausgesagt. Daß Jesus als Mittler zwischen Gott und Mensch dargestellt wird, findet also ihre vorstellungshafte Vergegenständlichung darin, daß Jesus als der Mittler zwischen Gott und Mensch selber ein mittleres Wesen ist, das zwischen Gott und Mensch steht. Dadurch kann die Einheit von Gott und Jesus an der Stelle Jesu und damit die an der Stelle des Andersseins ausgesagte Selbstexplikation Gottes an der Stelle des Andersseins nicht mehr angemessen erfaßt werden. Gott kann nicht in einem Gott subordinierten Mittleren als Gott präsent sein. Grundsätzlich kann damit schon gesagt werden, daß die Mittlervorstellung überhaupt nicht dazu taugt, das christologische Problem zu explizieren.

d) Jesus als Erscheinung Gottes

Der Versuch, in Jesus eine bloße Erscheinung Gottes (Epiphanie) zu sehen, ist noch weniger als die Mittlervorstellung geeignet, die Gegenwart Gottes in Jesus zur Sprache zu bringen. Dieser Versuch wird einerseits durch gnostische Christologien unternommen. Ihnen zufolge erscheint der göttli-

[33] Joh 1,1ff.

che Offenbarer zwar in Jesus, aber so, daß er sich mit Jesus nur scheinbar verbindet. Damit wird die Gegenwart Gottes in Jesus doketisch. Die Vermittlung des allgemeinen mit dem besonderen Selbstbewußtsein, Gottes mit dem Menschen, wird bloß einseitig als Scheinen des allgemeinen im besonderen Selbstbewußtsein vollzogen.

Jesus nur als bloße Erscheinung Gottes gelten zu lassen, wird andererseits durch den Modalismus (Sabellius) vertreten. Das Interesse am strengen abstrakten Monotheismus (Monarchie Gottes) führt dazu, daß Jesus nur als der göttliche Modus des Erlösers (unterschieden von den Modi des Schöpfers und des Heiligen Geistes) auftritt. Das Verständnis Jesu Christi als an der Stelle des Andersseins explizierte Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins wird damit vereitelt. Die Vermittlung von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein ist nicht explizierbar.

3) Jesus Christus als Selbstoffenbarung Gottes

Die Vorstellungsweisen der Gegenwart Gottes in Jesus Christus gehen von der Faktizität der bestehenden Einheit und Differenz zwischen Gott und Jesus (Christus) aus, so daß Gott und Jesus durch die Vorstellungsweisen bloß sekundär verknüpft werden. Dabei wird die Frage ‚quid iuris?' übersprungen: Was ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Gott in Jesus Christus gegenwärtig sein kann? Erst durch den Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes als Jesus Christus tritt diese Frage in den Blick.

Der Gedanke der Selbstoffenbarung ist von der Vorstellung einer gegenständlichen Offenbarung als Offenbarung eines (höheren oder supranaturalen) Wissens über etwas zu unterscheiden. Dieser Gedanke der Selbstoffenbarung ist erst im deutschen Idealismus (Hegel, Schelling) und in dem ihm folgenden ‚Neuprotestantismus' (C. Daub, Ph.K. Marheineke bis K. Barth) ausgebildet worden.

Der alttestamentliche Gottesgedanke zentriert zwar im Gedanken des Sich-Offenbarens Jahwes. Aber das Sich-Manifestieren Jahwes ist der Logik der Selbstoffenbarung Gottes als Jesus Christus nicht adäquat. Jahwe – als einziger ewiger Gott (Ex 3,14) – ist bloßes Sich-Manifestieren. Was er ist, manifestiert er, und was er manifestiert, ist er. Jahwe manifestiert sich differenzlos als er selbst. Denn daß das Sich-Offenbaren bestimmt ist, Sich-Offenbaren zu sein, ist nur für das Sich-Offenbaren. So ist Jahwe nur das Aufheben seiner Voraussetzung, seines Bestimmtseins, sich Manifestieren zu sein, die nur für sein Sich-Manifestieren ist. Inneres und Äußeres, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in der einen Selbstbewegung des Sich-Manifestierens aufgehoben.

Die für die Selbstbewegung des Sich-Manifestierens beanspruchte Differenz zwischen dem Sich-Manifestieren und der Bestimmtheit (Voraussetzung), Sich-Manifestieren zu sein, kann nur aufgehoben werden durch

die Aufhebung der differenten Momente. Das Resultat dieser Aufhebung ist der christliche Selbstoffenbarungsgedanke: Gott offenbart sich selbst als Jesus Christus – aber an der Stelle des Andersseins.

Mit der Selbstoffenbarung Gottes als Jesus Christus wird die theologische Wende explizit vollzogen: Was die Gemeinden bzw. das christlich-religiöse Bewußtsein über die Einheit von Gott und Jesus aussagen, wird so aufgehoben, daß Gott sich selbst als Jesus Christus offenbart und expliziert. Aufgrund der Verkündigung, des Todes und der Auferstehung Jesu als des Christus wissen wir wie die Gemeinden: Jesus Christus ist die an der Stelle des Andersseins realisierte göttliche Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, die Jesus verkündigt und der er durch seinen Tod entsprochen hat. Jetzt zeigt sich umgekehrt: Gott selber expliziert sich an der Stelle des Andersseins. Bei der Rekonstruktion der Selbstdarstellung Gottes an der Stelle des Andersseins ist deshalb davon auszugehen, daß Gott selbst es ist, der sich als sein Anderssein expliziert – und nicht bloß der Logos als innertrinitarisches ‚schwaches' Anderes Gottes. Denn die Trinität kann erst aufgrund des rekonstruierten Selbstvollzuges an der Stelle des Andersseins (Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes) rekonstruiert werden.

Der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes leitet zur theo-logischen Wende über. Dieser Gedanke besagt grundsätzlich – also unabhängig von weiteren Differenzierungen –, daß die menschliche Aussage über Gott, der menschlich-vernünftige Begriff Gottes, die menschliche Qualifizierung Gottes aus dem Gottesgedanken, aus dem gemeinten Gehalt des Absoluten verständlich zu machen sei. Die menschliche Qualifizierung Gottes ist in die Selbstqualifizierung Gottes zu überführen. Der Gedanke der Selbstauslegung Gottes ist als Selbstauslegung durchzuführen. Dann steht nichts anderes zu Verfügung als der Gedanke der einen Selbstauslegung oder der einen Selbstmanifestation oder Selbstbestimmung Gottes. Die Bestimmung ‚Selbstbestimmung' ist nicht eine Bestimmung für vieles, für von der Selbstbestimmung unterschiedenes Bestimmbares. Die Bestimmung ‚Selbstbestimmung' ist vielmehr als durch das Selbstbestimmen bestimmt zu denken. Damit ist aber das Selbstbestimmen bestimmt, Selbstbestimmen zu sein. Oder das Selbstbestimmen setzt sich zum Erweis seiner selbst als dieses Selbstbestimmen voraus. Folglich führt die Selbstauslegung der absolut-unmittelbaren Selbstbestimmung unabdingbar auf die Differenz von Selbstbestimmen und Sich-Voraussetzen, von Aktivität und Passivität.[34]

Die Logik der absolut-unmittelbaren Selbstbestimmung Gottes, die die Differenz von Bestimmen und Voraussetzen, Aktivität und Passivität ein-

[34] Ausführlicher zu dieser Argumentation vgl. F. WAGNER, Was ist Religion?, S. 577ff. (Anm. d. Hg.)

schließt, wird auf die gegenständlich-vorstellungshaften-metaphorischen Aussagen bezogen, daß Gott sich als Jesus Christus offenbar macht. Damit stellt sich die Frage: Wie hängen die Logik der absoluten Selbstbestimmung Gottes als Logik seiner Selbstoffenbarung und der logische Anfang des Christentums, wie er metaphorisch-vorstellungshaft formuliert wird mittels der Vorstellungen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Gottes miteinander zusammen? Die Veränderung des Gottesgedankens, die in Jesu Verkündigung, Tod und Auferstehung auf den ‚neuen' Gott zielt, ist aus der Logik der göttlichen Selbstbestimmung selber verständlich zu machen. Das führt zu der doppelten Explikationsweise: Die Veränderung Gottes wird einerseits vorstellungshaft als Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes ausgesagt. Diese vorstellungshafte Explikation ist dann zugleich so begrifflich zu rekonstruieren, daß sie als Explikation der absoluten Selbstbestimmung oder Selbstoffenbarung Gottes begriffen werden kann.

§ 11 Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes

In diesem Paragraphen ist der logische Anfang des Christentums bzw. der systematische Entdeckungszusammenhang für den neukonstituierten christlichen Gottesgedanken zu rekonstruieren. Diese Rekonstruktion erfolgt so, daß die Vorstellungen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Gottes so expliziert werden, daß sie zugleich als Explikationen begriffen werden können, die der Logik der absolut-unmittelbaren Selbstbestimmung (Selbstauslegung, Selbstoffenbarung) Gottes innewohnen.

1) Die Menschwerdung Gottes als Jesus Christus

Traditionellerweise wird die Menschwerdung (Inkarnation) Gottes als die des Logos, des Sohnes Gottes, der zweiten ‚Person' der Trinität vorgestellt. Das klassische Zeugnis für dieses Verständnis ist der Christushymnus.[35] Für dieses Verständnis ist die Trinitätslehre schon in Anspruch genommen, die aber erst aufgrund der Rekonstruktion von Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes eingeführt werden kann. Für die auf den Logos, den Sohn Gottes bezogene Inkarnation ist der Präexistenzgedanke entscheidend. Jesus Christus als der an der Stelle des Andersseins ausgesagte Gott existiert vor der Inkarnation bei Gott. Jedoch wird durch die Präexistenz die Differenz sowohl zwischen dem Sohn Gottes und Jesus als auch zwischen Gott und Jesus Christus vorausgesetzt. Diese Differenz setzt wiederum die Trinitätslehre und die ausformulierte dogmatische Christologie voraus. Somit kann im jetzigen Zusammenhang allein vom

[35] Phil 2,5–11; vgl. auch Gal 4,4; Röm 8,3; Joh 1,14.

streng gedachten Selbstoffenbarungsgedanken ausgegangen werden, der folglich die Identität von Gott und Jesus Christus impliziert. Dieser Identität zufolge ist die Menschwerdung im strengen Sinne als Menschwerdung Gottes zu entfalten. Die bloß auf den Sohn Gottes bezogene Menschwerdung bliebe im Umkreis der kategorialen Struktur eines Wesens-Erscheinungs-Dualismus.

Gott selbst wird Mensch, er entäußert sich, gibt sich als Gott preis. Gott ist damit an der Stelle des Andersseins dieses Anderssein selber, er ist Mensch geworden. Damit wird in der theo-logischen Gegenbewegung (Wende) das ausgesagt, was von Jesus Christus aufgrund der Auferstehung gilt: Jesus Christus ist der an der Stelle des Andersseins sich entfaltende Gott. Dieser Sachverhalt wird jetzt auf Gott selbst bezogen: Gott, die absolute Macht und Selbständigkeit stellt sich als ohnmächtig und abhängig dar.

Warum ist die Selbstoffenbarung Gottes als Menschwerdung und damit als Selbstdarstellung Gottes an der Stelle des Menschen und als Mensch auszusagen? Dieser Sachverhalt ist in der logisch-kategorialen Struktur der göttlichen Selbstoffenbarung als Sich-Manifestieren und absolut-unmittelbares Selbstbestimmen begründet. Das sich selbst auslegende absolut-unmittelbare Selbstbestimmen Gottes ist notwendigerweise an die Differenz von Selbstbestimmen und Sich-Voraussetzen, von Aktivität und Passivität gebunden. Die Aufhebung dieser Differenz kann nur in Aufhebung der differenten Momente erfolgen. Diese Aufhebung resultiert daraus, daß Aktivität und Passivität sich wechselseitig so bedingen, daß die Aktivität zugleich durch die Passivität bedingt ist. Die durch die Passivität bedingte Aktivität stellt sich damit selber als Passivität dar. Eine Vorordnung der göttlichen Aktivität vor die Passivität läßt sich damit nicht aufrecht erhalten. Das schließt zugleich die Kritik an der Behauptung der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes ein, die ja gerade bestimmte Aussagen von Gott ausschließt und ihn so verendlicht.

Der auf sich gestellte selbständige Gott, Gott als Substanz und unmittelbar-absolute Selbstbestimmung, scheitert, da die Manifestation des Selbstandes des differenten, vorausgesetzten Moments der Unselbständigkeit und Passivität notwendigerweise bedarf. Das wird durch die Inkarnation Gottes anerkannt: Gott macht sich zu dem, als was er sich voraussetzt: zur Passivität. Dieses Voraussetzen für die Manifestation und die Selbstbestimmung Gottes ist als Voraussetzung nur so einhol- und aufhebbar, daß sie als solche thematisiert wird. Gott übersetzt sich in seine Voraussetzung als in die Passivität. Die Alternative zur Explikation der Voraussetzung Gottes wäre ihre abstrakte Negation: Gott wäre ‚neidisch'.[36] Er würde die

[36] Zur ‚geoffenbarten Religion' führt Hegel im § 564 seiner Enzyklopädie aus: „Wenn es mit dem Wort *Gott* überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muß die Bestim-

Abhängigkeit von der Voraussetzung dadurch negieren, daß er die Voraussetzung selber vernichtete. Dann aber wäre er als Nur-Gott Nicht-Gott. Damit Gott sich als Gott und d.h. als absolut-unmittelbare Selbstbestimmung manifestieren kann, bedarf er der Voraussetzung, des Bestimmtseins, Sich-Manifestieren und Selbstbestimmen zu sein. So kann die Voraussetzung nur dadurch aufgehoben werden, daß sich das absolute Selbstbestimmen als sein Sich-Vorausgesetztsein darstellt. Das wird vorstellungshaft dadurch ausgesagt, daß Gott Mensch wird. Der Gott der unmittelbar-absoluten Selbstbestimmung stellt sich selber als die Passivität dar, als die er sich zum Erweis seiner Aktivität voraussetzt.

Weder bloß der ‚logos incarnatus' im Stande der Erniedrigung (Gießener Lutheraner des 17. Jahrhunderts) noch der ‚logos asarcos (incarnandus)' (Kenotik des 19. Jahrhunderts) ist ‚Subjekt' der Menschwerdung, sondern das göttlich-selbständige Wesen selbst. Denn beide Behauptungen setzen die Trinitätslehre und das christologische Dogma schon voraus. Aber diese dogmatischen Formulierungen sind allererst auf der Basis des systematischen Entdeckungszusammenhangs, des logischen Anfangs des Christentums, verständlich zu machen, der mittels der Vorstellungen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Gottes vergegenwärtigt und zugleich auf der Basis der Logik der unmittelbar-absoluten Selbstbestimmung Gottes rekonstruiert wird.

2) Der Tod Gottes als Selbsttötung und ‚Gottesmord' des unmittelbar-selbstbestimmenden Gottes

Da Gott selbst Mensch geworden ist, sich als die vorausgesetzte Passivität expliziert, stellt der Tod Gottes einen in sich komplexen Sachverhalt dar. Es ist nämlich zu beachten, daß der Tod Gottes den Tod des menschgewordenen Gottes bedeutet, so daß Gott und Mensch im Ereignis des Todes Gottes auch momentan zu unterscheiden sind.

a) Die Tötung Jesu Christi als des menschgewordenen Gottes

Jesus Christus als menschgewordener Gott tritt als Mensch auf. Er ist Mensch in der Bestimmung der Passivität, als die sich der selbstbestimmende Gott voraussetzt und darstellt. Daher kann auf den Menschen Jesus, auf die Passivität Gewalt ausgeübt werden. Da aber Jesus Christus der menschgewordene Gott ist, erscheint die Gewalt nicht sichtbar als Gewalt des aktiven Gottes, sondern als Tun von Menschen gegen Menschen.

---

mung auch von ihm, dem Inhalte und Prinzip der Religion anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm *Neid* zuzuschreiben." Vgl. G.W.F. HEGEL, Enzyklopädie § 564, S. 373. (Anm. d. Hg.)

Gleichwohl erfolgt das Tun der Menschen gegen Menschen im Namen des unmittelbar-absolut selbstbestimmenden Gottes. So ist der Tod Jesu Christi als des menschgewordenen Gottes der Untergang der prägbaren Passivität.

Der Tod Jesu Christi betrifft aber zugleich den menschgewordenen Gott, den Gott, der sich als absolut-unmittelbare Selbstbestimmung expliziert. So wird in Jesus Christus der Gott gewordene Mensch getötet. Diese Tötung bedeutet das Tun der ‚absoluten Sünde': In der Tötung Jesu Christi wird Gott selbst getroffen, der menschgewordene Gott. Jesus Christus, der menschgewordene Gott, empfängt in der Tötung die absolute Sünde gegen Gott.

b) Die Selbsttötung des menschgewordenen Gottes

Der Gott der unmittelbar-absoluten Selbstbestimmung ist es selbst, der sich als Passivität voraussetzt und sich als diese darstellt. Daher tötet Gott sich selbst, indem die sich vorausgesetzte Passivität, der menschgewordene Gott, getötet wird. Gott tötet sich selbst, da er das ist, als was er sich voraussetzt: Passivität, Mensch. Folglich veranlaßt Gott seinen Selbstverlust als absolute Macht, aktive Substanz und unmittelbar-absolute Selbstbestimmung. Durch diesen Verlust wird manifest, daß Gott sich als Mensch voraussetzt und Mensch wird, um Gott zu sein. Die göttliche Macht geht durch ihr eigenes Tun, durch ihr Sichvoraussetzen als Passivität zugrunde. Im passiven Opfer Jesu Christi tötet Gott sich selbst, da Jesus Christus das eigene Sich-Voraussetzen Gottes ist. Das macht die göttliche Katastrophe aus: Gott tötet sich in der Tötung Jesu Christi selbst, da er sich selber als Passivität voraussetzt und sich zugleich als diese darstellt. Gott teilt das ‚Schicksal' der Passivität, als die er sich voraussetzt. Die Selbsttötung Gottes führt so zur Indifferenz und Egalisierung der Unterscheidung von Gott und Mensch, von Aktivität und Passivität.

Der Selbsttötung Gottes entspricht der durch die Menschen vollzogene Gottesmord. Durch diesen Gottesmord wird die Definition der Sünde selber angegriffen und außer Kraft gesetzt. Nicht nur der Gott, von dem sich die Menschen im Zuge ihrer abstrakten Selbstbehauptung abwenden, wird getötet. Die ‚absolute' Sünde des Gottesmordes schließt die Aufhebung der Sünde selber ein, denn die Voraussetzung der Sünde – der Gott der unmittelbar-absoluten Selbstbestimmung, von dem sich die Menschen abwenden – wird getötet. Damit wird das traditionelle Verständnis der Sünde aufgehoben. Die Sünde als absolut-unmittelbare Selbstbestimmung kann nicht länger für den Gott der unmittelbaren Selbstbestimmung erlaubt, aber für den Menschen verboten sein. Das Verständnis der Sünde kann daher nur auf der Basis eines neuen Gottesverständnisses reformuliert werden.

Die Katastrophe des Gottesmordes liegt im Verständnis Gottes als des allmächtigen Gottes begründet, der der Logik der unmittelbar-absoluten

Selbstbestimmung verpflichtet ist. Gott als Aktivität macht sich nicht nur zur Passivität (Menschwerdung), sondern der Mensch als vorausgesetzte Passivität wird selber zur Aktivität und wirkt so gegen die vormalige Aktivität, die zur Passivität herabgesetzt ist.

Die Selbsttötung Gottes (Gott stellt sich als Passivität dar, als die er sich selbst voraussetzt) als Tötung in Jesus Christus (der vorausgesetzten Passivität) ist in einem der Gottesmord durch die Menschen (die vorausgesetzte Passivität, die zur Aktivität umbestimmt ist). Die Möglichkeit des Menschen, den Gott der unmittelbar-absoluten Selbstbestimmung zu töten, enthebt ihn der Stellung, bloß abhängige Passivität zu sein. Und umgekehrt bedeutet die Selbsttötung Gottes, die mit dem Gottesmord zusammenfällt, daß Gott nicht länger der abstrakt-allmächtige Gott ist, sondern Passivität ist, als die er sich voraussetzt, so daß er tötbar ist und getötet wird. Das ist Kreuzes-Theologie im strengen Sinne des Wortes: die Explikation der göttlichen Katastrophe.

3) Die Auferstehung Gottes als Geist

Aufgrund der Selbsttötung Gottes und des Gottesmordes ist das Verhältnis zwischen Aktivität und Passivität, Gott und Mensch indifferenziert; der Zustand ‚Null' ist erreicht. Durch den Gottesmord ist der Mensch selbständig und frei geworden. Diese Freiheit kann allerdings auch als titanische Freiheit realisiert werden. Dieses Verständnis der Freiheit folgt der Logik der unmittelbaren Selbstbestimmung: Der Mensch beerbt Gott insofern, als er sich an die Stelle des getöteten Gottes der unmittelbar-absoluten Selbstbestimmung setzt. Diese Ersetzung Gottes durch den Menschen bleibt damit der Logik der unmittelbaren Selbstbestimmung und ihrer Aporie verhaftet. Gleichwohl wird diese Möglichkeit durch die Negation des nach der Logik der unmittelbaren Selbstbestimmung gedachten Gottes eröffnet. Der so gedachte ‚spekulative Karfreitag' (Hegel)[37] schließt allerdings die Ambivalenz in sich, die als ‚Dialektik der Aufklärung'[38] oder als ‚halbierte Moderne' thematisiert wird: die unmittelbare Selbstbestimmung und Selbsterhaltung allgemeiner Systeme oder singulärer Subjekte wird abstrakt durchgesetzt, d.h. so, daß die allgemeine Freiheit auf Kosten

[37] G.W.F. HEGEL, Glauben und Wissen (1802), in: DERS., Jenaer Schriften 1801–1807, Theorie-Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt a. M. 1970, S. 287–433, hier S. 432. (Anm. d. Hg.)

[38] M. HORKHEIMER und TH.W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung (1947), Frankfurt a. M. 1969. (Anm. d. Hg.)

der individuellen oder diese auf Kosten der allgemeinen Freiheit verwirklicht werden soll.[39]

Auch die Substitution der unmittelbaren Selbstbestimmung Gottes durch die der Menschen ist als Negation des negierten Gottes der unmittelbaren Selbstbestimmung vermittelt. Dieses Vermitteltsein wird aber so interpretiert, daß die Negation der unmittelbaren Selbstbestimmung nicht auf deren aporetische Logik zielt, sondern nur die Negation des unmittelbar selbstbestimmenden Gottes meint, so daß mittels der Negation des negierten Gottes der Mensch an die Stelle des getöteten Gottes tritt. Daß aber die menschliche Freiheit durch die Negation der unmittelbaren Selbstbestimmung Gottes vermittelt ist, besagt, daß diese Freiheit nur dann adäquat begriffen ist, wenn sie im Sinne ihrer Vermitteltheit als Negation der negierten (gescheiterten) unmittelbaren Selbstbestimmung erfaßt wird. Das ist nur dann möglich, wenn die Negation der negierten unmittelbaren Selbstbestimmung als deren Aufhebung gedacht wird. Diese Aufhebung resultiert aus dem Prozeß, durch den Aktivität und Passivität zu ihrem Gegenteil geworden sind. Aktivität und Passivität sind indifferent und gleichgültig, so daß sie als Aktivität und als Passivität negiert sind. Diese Negation bedeutet aber nicht das abstrakte Ende, sondern das Ende des Endes von Aktivität und Passivität. Weil die Negation der unmittelbaren Selbstbestimmung einen Prozeß für Aktivität und Passivität gleichermaßen darstellt, ist darin zugleich die Negation der negierten unmittelbaren Selbstbestimmung eingeschlossen. Aktivität und Passivität erweisen sich nicht nur als ihr Gegenteil, sondern als ihr Gegenteil des Gegenteils. Dieses Gegenteil des Gegenteils bedeutet aber nicht die Rückkehr zur Aktivität und Passivität, die als solche gerade negiert sind. Daher kann das Gegenteil des Gegenteils nur als neue Struktur expliziert werden: als Struktur der Subjektivität, die der Logik der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins folgt. Folglich wird die Logik der unmittelbaren Selbstbestimmung in die der vermittelten Selbstbestimmung aufgehoben. Die Negation der negierten unmittelbaren Selbstbestimmung ist also das Begreifen und Explizieren, daß die Negation der unmittelbaren Selbstbestimmung, also der Tod des unmittelbar selbstbestimmenden Gottes nicht das letzte Wort ist. Das Begreifen als Negation der negierten unmittelbaren Selbstbestimmung führt so zur Logik der vermittelten Selbstbestimmung, die von vornherein auf der Vermittlung von besonderer und allgemeiner Freiheit beruht.

Die vermittelte Selbstbestimmung als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, die zugleich die Vermittlung von allgemeiner und besonderer Freiheit oder von göttlicher und menschlicher Selbstbestimmung

[39] Vgl. dazu F. WAGNER, Christentum und Moderne, in: ZThK 87 (1990), S. 124–144 (gekürzt wiederabgedruckt in: DERS., Religion und Gottesgedanke, Frankfurt a. M. 1996, S. 247–268). (Anm. d. Hg.)

einschließt, macht die Struktur Gottes als Geist aus. Diese Struktur Gottes als Geist ist zunächst christologisch ablesbar – der Geist ist der Geist Jesu Christi. Denn Jesus der Christus stellt die durchgeführte Vermittlung von Gott und Mensch an der Stelle des menschlichen Andersseins dar. Damit ist die Transzendenz der Allgemeinheit Gottes nur als Immanenz faßbar, sie ist durch die Besonderheit der menschlichen Freiheit vermittelt. Und umgekehrt ist die Immanenz nur als Transzendenz faßbar – die besondere menschliche Freiheit ist durch die allgemeine Freiheit Gottes vermittelt. Aufgrund dieses Vorbegriffs des Geistes, der zunächst christologisch formuliert wird, kann in grundsätzlicher Weise gesagt werden: Gott ist überall dort als Geist präsent, wo der individuelle und soziale Weltumgang des Menschen entsprechend der Logik der vermittelten Selbstbestimmung durchgeführt wird, der auf der durchgehenden Vermittlung von allgemeiner und besonderer Freiheit beruht.

Die erreichte Faktizität des logischen Anfangs des Christentums bzw. des systematischen Entdeckungszusammenhangs – Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes – schließt das neue Gottesverständnis ein, das schon bei der Rekonstruktion des Weges Jesu sichtbar geworden ist. Dieses neue Gottesverständnis ist in einem weiteren Schritt so begreiflich zu machen, daß es seine explizite systematische Begründung durch den Gedanken der trinitarischen Subjektivität Gottes erfährt. In der Struktur der trinitarischen Subjektivität Gottes sind dann auch die christologischen Aussagen, die bisher noch durch den faktischen Gemeindeglauben bedingt sind, systematisch zu verankern.

§ 12 Die trinitarische Struktur der Subjektivität Gottes als Grund der Christologie

Die Neukonstitution des christlichen Gottes als Geist ist über die Rekonstruktion der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Gottes erfolgt. Damit ist aber eine Frage noch nicht beantwortet: Ist der Gottesgedanke an sich selbst so verfaßt, daß es zu seinem eigenen Begriff gehört, sich an der Stelle des Andersseins als sich selbst zu explizieren? Der Gottesgedanke muß logisch kategorial vorab und immer schon (a priori) so gedacht werden können, daß er in seiner Selbsterfassung als allgemeine Subjektivität in sich unterschieden ist, ohne daß damit seine Identität mit sich selbst beeinträchtigt wird. Allein aufgrund der internen göttlichen Selbsterfassung als Selbstunterscheidung kann die christologische Selbstexplikation Gottes an der Stelle des menschlichen Andersseins erklärt und begründet werden. Die Christologie ist also nicht bloß in negativer Weise aus dem Scheitern des unmittelbar selbstbestimmenden Gottes begreiflich zu machen. Vielmehr ist sie aus der Logik des neuen, nämlich spezifisch

christlichen Gottesgedankens zu begründen, der in der Verkündigung, im Tod und in der Auferstehung Jesu als des Christus impliziert ist.

1) Intention und Thema des trinitarischen Gottesgedankens

Traditionellerweise wird durch den trinitarischen Gottesgedanken die Duplizität von Schöpfung und Erlösung auf eine in sich differenzierte göttliche Einheit zurückgeführt. Auf diese Weise kann jedoch die Notwendigkeit des trinitarischen Gottesgedankens nicht einsichtig gemacht werden. Das zeigt sich überdies darin, daß bis heute an der doppelten Darstellungsweise des Gottesgedankens festgehalten wird: die absolute Betrachtungsweise, die auf das abstrakte Wesen Gottes als solches zielt, wird von einer relativen Betrachtungsweise unterschieden, die dem trinitarischen Wesen Gottes gilt (‚de uno deo' – ‚de trino deo'). Diese doppelte Betrachtungsweise ist zugleich mit der Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntnis verknüpft. Diese doppelte Darstellungsweise ist dadurch aufzuheben, daß der Gottesgedanke der unmittelbaren Selbstbestimmung, d.h. der Gedanke der abstrakten Wesensidentität Gottes im Sinne der Aseität in den Gedanken der trinitarischen Subjektivität Gottes aufzuheben ist. Mit dieser Aufhebung ist zugleich die Konsequenz verbunden, daß der trinitarische Gottesgedanke als vernünftig zu begründender Gedanke zu explizieren ist.

Die Intention des trinitarischen Gottesgedankens besteht darin, Gottes Selbstsein und sein Sein-für-Anderes, seine Funktionalität aus Gott, seiner eigenen Selbstdifferenzierung begreiflich zu machen – und zwar unter der Bedingung, daß das Anderssein der Welt und des Menschen nicht nur als einseitig passiv und abhängig, sondern als frei und selbständig zu bestimmen ist. Der trinitarische Gottesgedanke hat also begreiflich zu machen, daß Gott nicht bloß das freie Anderssein zuläßt, sondern daß für die Erfassung des Selbstseins Gottes das freie Anderssein konstitutiv ist, so daß das göttliche Selbstsein das freie Anderssein einschließt und dieses zugleich begründet. Das freie Anderssein ist aus dem göttlichen Selbstsein begreiflich zu machen, aber so, daß das freie Selbstsein als selbständiges Selbstsein außerhalb Gottes existieren kann.

2) Aporetische Darstellungsweisen der Trinität

Wird die Trinität im Ausgang vom Wesen (Substanz) Gottes expliziert, so schließt das die implizit oder explizit ausgesprochene Konsequenz ein, daß die ‚Person des Vaters' mit dem Wesen Gottes identifiziert wird; andernfalls würde die Trinität durch eine Quadruplizität ersetzt. Das mit dem ‚Vater' identifizierte Wesen Gottes wird als ursprungsloser Ursprung verstanden, so daß von der Aseität und dem aktiven Erzeugen und Hervorbringen des Vaters das passive Erzeugtsein des Sohnes und die passive

Hervorbringung des Geistes abhängen. Diese von der altprotestantischen Orthodoxie vertretene und von K. Barth[40] (KD I/1) erneuerte Konzeption der Trinität liefert diese einem Subordinatianismus und Modalismus (Sabellianismus) aus: Die Personen/‚Seinsweisen' des Sohnes und Geistes werden dem Wesen des Vaters so einseitig untergeordnet, daß sich die Wesensgleichheit (Homousie) von Vater, Sohn und Geist nicht aufrechterhalten läßt. Die einseitige Abhängigkeit der ‚Personen' des Sohnes und des Geistes von der des Vaters soll in einem anderen Versuch dadurch vermieden werden, daß die trinitarischen Personen in strenger Weise als Relationen interpretiert werden (W. Pannenberg).[41] Das eine Wesen Gottes soll den Personen nicht übergeordnet werden. Vielmehr soll das Wesen Gottes allein mittels der differenten Beziehungsweisen der Personen in Erscheinung treten. Für die Personen ist also die Einheit des Wesens durch die Beziehung einer jeden Person zu den jeweils anderen Personen vermittelt. Für den Vater erscheint dann das Wesen Gottes in seiner Beziehung zum Sohn und Geist, für den Sohn in der Beziehung zu Vater und Geist und für den Geist in der Beziehung zu Vater und Sohn. Obwohl der Grundgedanke dieser Konzeption einen deutlichen Fortschritt gegenüber der subordinatianistischen Abhängigkeit des Sohnes und Geistes vom Vater darstellt, wird er doch von einer Aporie begleitet: Die Einheit des göttlichen Wesens tritt auf dreifach verschiedene Weise in Erscheinung. Wird aber nach der Einheit des göttlichen Wesens auf der Basis des dreifach verschieden relationierten Erscheinens der göttlichen Einheit gefragt, so erscheint die Einheit des Wesens Gottes wiederum auf dreifach verschiedene Weise. Die Einheit des Wesens zersetzt sich, da sie durch einen ‚regressus in infinitum' ersetzt wird.

3) Strukturskizze der trinitarischen Subjektivität Gottes

Die Struktur der immanenten Trinität ist aus der neuen Struktur des Gegenteils des Gegenteils, der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins begreiflich zu machen. Die Eigendifferenzierung der Subjektivitätsstruktur schließt ein symmetrisches Verhältnis zwischen Selbstsein und Anderssein ein. Zwischen dem Selbstsein und dem Anderssein besteht weder ein Verhältnis der asymmetrischen Abhängigkeit der Art, daß entweder das Selbstsein das Anderssein dominiert oder daß das Selbstsein vom Anderssein abhängig ist, noch ein Verhältnis der Gleichgültigkeit (Indifferenz) Gleich-gültiger. Das Verhältnis zwischen Selbstsein und Anderssein

[40] K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1 §§ 8–12, München 1932, S. 311–514. (Anm. d. Hg.)

[41] Vgl. W. PANNENBERG, Person und Subjekt, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1980, S. 80–95, hier S. 92ff.; DERS., Systematische Theologie Bd. 1, Göttingen 1988, S. 326–364. 389–429. (Anm. d. Hg.)

stellt vielmehr ein Verhältnis der Gleich-gültigkeit Unterschiedener und des Unterschiedenseins Gleich-gültiger dar.

Die trinitarischen Momente des Selbstseins, des Andersseins und der Einheit von Selbstsein und Anderssein bzw. der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind so zu explizieren, daß die trinitarischen Momente als Momente zugleich ihre Beziehung auf die jeweils andern Momente einschließen. Dadurch daß die trinitarischen Momente ihre jeweils anderen Momente einschließen, können sie verselbständigt werden. Aufgrund ihrer Verselbständigung können sie ihre Einheit frei und selbständig entwickeln. Diese Entwicklung wird als ihre Vermittelbarkeit durchgeführt durch die sich die Momente als füreinander offen erweisen. Jedes Moment ist dadurch fähig, an die Stelle jedes anderen Momentes zu treten. Diese Vermittelbarkeit der trinitarischen Momente ist schließlich so zu realisieren, daß jedes der trinitarischen Momente als freier und manifester Zusammenschluß aller Momente expliziert werden kann. Entscheidend ist, daß die trinitarischen Momente zugleich als Totalität der Momente entwickelt sind, so daß die Totalität der Momente jeweils an der Stelle jeden Moments expliziert ist. Dadurch ist jede trinitarische Bestimmtheitsweise die explizierte Einheit und Totalität aller Bestimmtheitsweisen, und jede explizierte Totalität ist zugleich die als Totalität realisierte Bestimmtheitsweise selbst. Indem jede Bestimmtheitsweise sich expliziert, expliziert sie zugleich ihr internes Anderssein, und indem sie sich als ihr Anderssein expliziert, expliziert sie ihr eigenes Selbstsein.

Die Einheit des trinitarischen Gottes ist die Einheit, die an der Stelle seiner Selbstunterscheidung, der Bestimmtheitsweisen, als Selbstentfaltung der Einheit durchgeführt wird. Die Einheit der Dreiheit ist so realisiert, daß jede Bestimmtheitsweise, insofern sie als solche die Totalität der Bestimmtheitsweisen oder Momente ist, die Einheit der Bestimmtheitsweisen oder Momente auf manifeste Weise an ihrer eigenen Stelle verwirklicht. Die Einheit der Trinität lässt sich also nicht auf abstrakte, sondern nur auf konkrete Weise, nämlich an der Stelle der trinitarischen Bestimmtheitsweisen aussagen, die an ihrer eigenen Stelle mit ihrem Anderssein zusammengeschlossen sind. Die Einheit der Trinität ist also nur als Einheit des Vollzuges des Sich-Zusammenschließens explizierbar. Denn jede Bestimmtheitsweise ist zugleich die als manifest explizierte Einheit ihres Selbst- und Andersseins.[42]

[42] Ausführlich findet sich diese Argumentation von F. WAGNER in seinem unter Anm. 43 angegebenen Aufsatz *Religiöser Inhalt und logische Form*, in: DERS., Was ist Theologie?, S. 256–285, hier S. 277ff. (Anm. d. Hg.)

4) Trinität und Christologie

Die Explikation der immanenten Trinität steht noch unter der Ägide der Allgemeinheit oder des Selbstseins (des ‚Vaters'). Das Anderssein wird zunächst nur als internes Anderssein erfaßt – im Ausgang vom Selbstsein der Allgemeinheit. Daher ist das ‚Recht' des Andersseins auch als solches zu entwickeln. Das ist nur dadurch möglich, daß die immanente Trinität in die ökonomische Trinität aufgehoben wird. Die immanente Trinität expliziert die Einheit von Selbst- und Anderssein in der Perspektive des Selbstseins. Durch die Aufhebung der immanenten in die ökonomische Trinität wird die immanente Trinität zunächst in die Christologie überführt und aufgehoben. Die Christologie erfaßt die Einheit von Selbst- und Anderssein in der Perspektive des Andersseins. Schließlich führt die Aufhebung der Christologie in die Struktur Gottes als des Geistes zur realisierten Entsprechung von Selbst- und Anderssein. Diese Entsprechung beruht auf einer vollständigen Symmetrie von Selbst- und Anderssein. Die immanente Trinität muß also aufgrund ihrer eigenen Strukturlogik der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins in die ökonomische Trinität aufgehoben werden, durch die die Implikationen der immanenten Trinität vollständig expliziert werden. Diese Aufhebung der immanenten in die ökonomische Trinität erfolgt zunächst so, daß die immanente Trinität in die Christologie überführt wird. Damit steht das systematische Zentrum der Christologie vor Augen: aus der Struktur des immanent-trinitarischen Gottesgedankens ist die Entwicklung zum externen Anderssein begreiflich zu machen. Und darüber hinaus ist dieses Anderssein an seiner eigenen Stelle so zu entfalten, daß das Anderssein der Logik der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins entsprechen kann. Wenn dies gezeigt werden kann, ist das christologische Grundproblem gelöst: der Gottesgedanke kann dann in der Tat so expliziert werden, daß das Anderssein an seiner eigenen Stelle fähig ist, Manifestation des Gottesgedankens selber zu sein. [43]

[43] Von Wagner angegebene Literatur zu diesem Kapitel (§§ 10–12): K. RAHNER, Zur Theologie der Menschwerdung, in: DERS., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, S. 137–155; M. BREIDERT, Die kenotische Christologie des 19.Jahrhunderts, Gütersloh 1977; F. WAGNER, Die Wirklichkeit Gottes als Geist, in: Was ist Theologie?, S. 343–350; DERS., Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und ‚Wissenschaft der Logik' am Beispiel der Trinitätslehre, in: Was ist Theologie?, S. 256–285; W. PANNENBERG, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1980, S. 80–128.

5. Kapitel: Die Selbständigkeit des Anderen an ihm selbst und seine Entwicklung zur konkreten Subjektivität (4. Stufe des systematischen Durchgangs, 2. Schritt der begründenden Genese)

Im Ausgang von der Rückführung des christologischen Kerygma auf den historischen Jesus (1. Stufe) ist der Weg Jesu, aus dem die Aussage resultiert: ‚Jesus der Christus', nämlich die an der Stelle des menschlichen Andersseins explizierte Subjektivität als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins (2. Stufe) rekonstruiert worden. Schließlich ist gefragt worden, wie die christologische Grundaussage: die an der Stelle des menschlichen Andersseins explizierte Einheit von Gott und Mensch aus dem Gottesgedanken selber verständlich zu machen sei. Diese Fragestellung führte zur theo-logischen Wende: Der Gedanke der absolut-unmittelbaren Selbstbestimmung Gottes wird – vermittelt durch den logischen Anfang des Christentums als Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes (systematischer Entdeckungszusammenhang) – in den Gedanken der trinitarischen Subjektivität aufgehoben (3. Stufe). Daher stellt sich nunmehr in Umkehr der bisherigen Blickrichtung die Frage, wie die christologische Grundaussage aus der trinitarischen Subjektivität Gottes begreiflich zu machen sei. Da das christologische Subjekt: Jesus der Christus auf den Sachverhalt abhebt, daß die Einheit von Gott und Mensch, von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein nicht nur in allgemeiner Weise, vielmehr so ausgesagt wird, daß diese Einheit an der Stelle des menschlichen Andersseins expliziert wird, sind im Ausgang von der trinitarischen Subjektivität Gottes zwei Probleme zu klären: Einmal ist grundsätzlich zu fragen, wie aus der trinitarischen Subjektivität Gottes der Übergang zu dem selbständigen Anderssein (der Welt und des Menschen) entwickelt werden könne (§ 13). Und zweitens ist von diesem außerhalb der trinitarischen Subjektivität Gottes in Selbständigkeit sich entwickelnden Anderssein zu zeigen, ob und inwieweit es fähig sei, an seiner eigenen Stelle des Andersseins die Subjektivitätsstruktur als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins aufzubauen. Denn nur auf diese Weise ist die christologisch gedachte Einheit von Gott und Mensch wirklich an der Stelle des menschlichen Andersseins realisiert (§ 14).

§ 13 Die Struktur des Anderen an ihm selbst als kategoriale Basis der Christologie

Im Zusammenhang der Begründung und Grundlegung der Christologie ist es nicht möglich, das selbständige Anderssein außerhalb der trinitarischen Subjektivität Gottes vollständig zu entwickeln; das setzte die Entfaltung der Kosmologie (Schöpfung), Anthropologie und der Theorie des soziokul-

turellen Weltumgangs (Gesellschaft, Kultur, Geschichte) voraus. Im Zusammenhang der Christologie als Moment des Begründungszusammenhangs der Theologie ist es allein darum zu tun, den Übergang von der immanenten zur ökonomischen Trinität verständlich zu machen. Folglich ist zu zeigen, wie aus der trinitarischen Subjektivität Gottes (immanente Trinität) das Anderssein so entwickelt werden kann, daß dieses dann als selbständiges Anderssein außerhalb der absoluten Subjektivität Gottes realisiert werden kann.

Auszugehen ist von dem Resultat, daß aufgrund der Struktur der trinitarischen Subjektivität Gottes (§ 12) die trinitarischen Momente (Vater, Sohn und Geist als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit) zugleich als Totalität dieser Momente expliziert sind. Dieses Resultat kann dann auch so formuliert werden: Die eine Einheit von Vater, Sohn und Geist: (VSG) ist identisch die Einheit als VSG. Die Einheit von (VSG) und die Einheit als VSG sind nicht unterscheidbar, vielmehr identisch.

Wird diese Identität als symmetrisch-transitive Relation gefaßt, so gilt aber zugleich: Daß VSG als nichtunterschieden, als identisch gesetzt sind, heißt zugleich, daß die als VSG gesetzte Einheit als unterschieden gesetzt ist, nämlich als Einheit für VSG. Folglich ist nicht nur die Einheit als VSG identisch mit der Einheit von (VSG), sondern umgekehrt ist die Einheit von (VSG) auch die Einheit als VSG:

VSG = (VSG)
(VSG) = VSG

Daß das Nichtunterschiedensein von (VSG) als VSG und so als Unterschiedensein gesetzt ist, ist freilich aufgrund dessen zu denken, daß das Unterschiedensein als VSG als Nichtunterschiedensein von (VSG) gesetzt ist. Es ist strikt und streng zu denken, daß das Nichtunterschiedensein von (VSG) als VSG und so als Unterschiedensein gesetzt ist, jedoch aufgrund dessen, daß das Unterschiedensein als VSG als Nichtunterschiedensein von (VSG) entwickelt ist. Das Nichtunterschiedensein von (VSG) ist als Unterschiedensein, nämlich als VSG gesetzt, und das Unterschiedensein als VSG ist als Nichtunterschiedensein von (VSG) expliziert. In negationstheoretischer Sprechweise besagt dieser Sachverhalt: Das Nicht-Negativsein (nn) von (VSG) ist als Negativsein (n), nämlich als VSG, und das Negativsein (n) als VSG ist als Nicht-Negativsein (nn) von (VSG) expliziert:

nn als n
n als nn.

Der gewonnene Sachverhalt, daß das Nicht-Negativsein (nn) als Negativsein (n) und das Negativsein (n) als Nicht-Negativsein (nn) zu denken sind, ist als ein Sachverhalt des strengen logischen Zugleichseins (‚eodem actu') zu denken:

nn als n
als logisches Zugleichsein
n als nn

Dann gilt: Ist das Nicht-Negativsein (nn) als Negativsein (n) und zugleich das Negativsein (n) als Nicht-Negativsein (nn) expliziert, so ist das Nicht-Negativsein (nn) als das Negativsein (n) gesetzt, das zugleich als Nicht-Negativsein (nn) expliziert ist, und das Negativsein (n) ist als das Nicht-Negativsein (nn) entfaltet, das zugleich als Negativsein (n) gesetzt ist. Folglich ist aufgrund dieses Zugleichseins das Nicht-Negativsein ebenso mit sich identisch wie das Negativsein:

nn = nn
n = n.

Aber daß das Nicht-Negativsein (nn) identisch das Nicht-Negativsein (nn) ist, und daß das Negativsein (n) identisch das Negativsein (n) ist, führt gerade zum absoluten Unterschiedensein, Negativsein oder Anderssein:

(nn = nn) ≠ (n = n)

(Erklärung: ≠ ist zu lesen als Unterschiedensein, Negativsein, Anderssein).

Dieses Negativ- oder Anderssein ist das Anderssein, das von den unterschiedslosen, d.h. nicht negierten (nn) trinitarischen Momenten abgelöst ist und das die unterschiedslosen Momente als Anderssein ablöst.

Von diesem Anderssein kann zunächst nur gesagt werden, daß es das unbestimmte Anderssein ist. Folglich hebt sich die immanent-trinitarische Subjektivität Gottes von sich aus in das unbestimmte Anderssein auf, das als solches die Basis der Ausdifferenzierung der immanenten als ökonomischen Trinität darstellt. Das so gedachte unbestimmte Anderssein (das dann an seiner eigenen Stelle, also selbständig weiter zu entfalten wäre auf dem Wege der Kosmologie, Anthropologie etc.) stellt die Bedingung der Möglichkeit des Begreifens des Inkarnationsgedankens, der Menschwerdung Gottes dar: Die trinitarische Subjektivität Gottes expliziert sich an der Stelle des Andersseins, das als selbständiges Anderssein aus der Subjektivität Gottes in freier Weise entlassen ist.

Mit diesem unbestimmten Anderssein wird überdies die Voraussetzung der Religion und des religiösen Bewußtseins eingeholt: Die Beziehung des Menschen zu Gott kann nunmehr aufgrund der Beziehung Gottes zum Menschen (Anderssein) gedacht und begründet werden. Damit lassen sich zugleich die Fragen klären, erstens wie Gott sich an der Stelle des Andersseins (Menschen) explizieren könne, und zweitens, wie das menschliche Anderssein an seiner eigenen Stelle der Subjektivität Gottes entsprechen könne. Genau diese Fragen werden christologisch gelöst: Denn durch die

Christologie wird gezeigt, wie im Ausgang vom Begriff der trinitarischen Subjektivität Gottes zu einem Anderssein übergegangen werden kann, das dann an seiner Stelle als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins aufzubauen ist. Damit ist die abstrakte Alternative einer Christologie ‚von unten' und ‚von oben' endgültig verabschiedet. Die Rückführung des Weges Jesu (Christologie von unten) auf die trinitarischen Subjektivität Gottes führt nicht bloß zur Umkehr der ‚Christologie von unten', also zu einer Christologie ‚von oben', sondern zur Umkehr der Umkehr: Der proregressive oder proreduktive Übergang von der Trinität zum unbestimmten Anderssein führt zum Verschränktsein der Christologie ‚von oben' und ‚von unten': Aus der Trinität (‚von oben') wird das Anderssein entwickelt (‚von unten'), das an seiner Stelle die Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins expliziert (Verschränkung der Perspektiven ‚von unten' und ‚von oben' als ihre Aufhebung).

§ 14 Jesus als Christus oder die Entwicklung des Verkündigers als Mittel zum Evangelium als realisiertem Zweck

Im Zusammenhang der Grundlegung der Christologie wird die eigenständige Entwicklung des unbestimmten Andersseins exemplarisch durchgeführt. Die Frage ist zu beantworten: Wie kann an der Stelle des menschlichen Andersseins die der trinitarischen Subjektivität entsprechende Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins aufgebaut werden? Diese Frage ist im Unterschied zum Kapitel 3 (und 4) hier so zu behandeln, daß sie im Ausgang von einer Beobachter-Perspektive beantwortet werden soll. Auszugehen ist somit von dem, was am Anderssein (am Auftreten Jesu) ‚von außen' sichtbar wird und erscheint.

1) Verkündigung Jesu als Zweck-Mittel-Struktur

Es ist nichts weiter als die Tatsache zu interpretieren, daß Jesus das Evangelium verkündigte.[44] Die Verkündigung stellt als Mitteilung, die mitgeteilt wird und von anderen geteilt und auf andere verteilt (besondert) wird, das Mittel zur Realisierung des Evangeliums dar. Das Evangelium erscheint dann zunächst als subjektiver Zweck. Die Verkündigung ist Mittel zur Realisierung des subjektiven Zwecks, des Evangeliums. Verkündigung und Evangelium, Mittel und subjektiver Zweck sind so zunächst getrennt, so daß die als Mittel mitgeteilte Mitteilung (Verkündigung) prinzipiell unabschließbar ist und faktisch auf einen infiniten Progreß hinausläuft.

[44] Mk 1,14.

2) Der Tausch von Zweck und Mittel

Der gewaltsame Tod Jesu ist für den Aufbau der Christologie schlechterdings konstitutiv. Wäre Jesus auf natürliche Weise gestorben, so wäre es bei der Trennung von Mittel und Zweck, Verkündiger und Evangelium geblieben. Aufgrund seines gewaltsamen Todes kann jedoch gesagt werden: Der Verkündiger als Mittel des Evangeliums gibt sich an den Zweck der Verkündigung, an das Evangelium hin. Denn Jesus wird um seines verkündigten Evangeliums willen getötet. Diese Entäußerung des Verkündigers (Mittels) an den Zweck des Evangeliums impliziert für das Verhältnis von Mittel (Verkündigung) und Zweck (Evangelium) eine gegenläufige Negation, die als Tausch von Mittel und Zweck auf der Basis der vollzogenen gegenläufigen Negation beschrieben werden kann. Kommt der Tausch von Mittel und Zweck, Verkündigung und Evangelium durch ihre gegenläufige Negation zustande, so gilt folgendes: Das Mittel (Jesus als Verkündiger) wird negiert. Diese Negation des Mittels erfolgt um des Evangeliums, des subjektiven Zwecks der Verkündigung Jesu willen. In Negation des Mittels (Verkündigers) wird das Mittel aber nicht als subjektiver Zweck, nicht als von Jesus verkündigtes Evangelium realisiert. Denn mit der Negation des Mittels, mit dem Tod Jesu, wird der subjektive Zweck, das von Jesus verkündigte Evangelium, zugleich negiert, in Frage gestellt. Also wird in Negation des Mittels (Verkündigers) das Mittel als realisierter Zweck verwirklicht: ‚Jesus der Christus', wie der subjektive Zweck (das von Jesus verkündigte Evangelium) in Negation seiner nicht als Mittel des subjektiven Zwecks (denn das von Jesus verkündigte Evangelium ist negiert), sondern als Mittel des realisierten Zwecks verwirklicht wird.

Der auf der Basis der gegenläufigen Negation von Mittel und Zweck zustandekommende Tausch von Mittel und Zweck besteht also darin, daß das negierte Mittel aufgrund des gegenläufigen Negiertseins des subjektiven Zwecks (das von Jesus verkündigte Evangelium) sich nicht in den subjektiven Zweck aufhebt, vielmehr als realisierter Zweck realisiert wird, wie umgekehrt der negierte subjektive Zweck nicht zum Mittel des subjektiven Zwecks, vielmehr zum Mittel des realisierten Zwecks wird. Das Mittel (Verkündigung Jesu) tritt nicht an die Stelle des subjektiven Zwecks (von Jesus verkündigtes Evangelium), sondern das Mittel tritt an die Stelle des selber negierten subjektiven Zwecks, der somit als realisierter Zweck gesetzt ist, so daß umgekehrt der negierte subjektive Zweck nicht an die Stelle des alten Mittels (der Verkündigung Jesu) tritt, sondern als neues Mittel des realisierten Zwecks verwirklicht wird. Durch den auf der Basis ihrer gegenläufigen Negation erfolgenden Tausch von Mittel und Zweck wird also die Verkündigung Jesu (Mittel) und das Evangelium als der subjektive Zweck in das neue Mittel, das Evangelium (alter subjektiver Zweck

wird zum neuen Mittel) von Jesus dem Christus als dem realisierten Zweck aufgehoben. Im Tod Jesu, in der Negation des Mittels, erfahren das Mittel und der ursprüngliche subjektive Zweck eine Neubestimmung: Das alte Evangelium[45] (subjektiver Zweck) wird neues Mittel als Evangelium, das zugleich als Mittel des neuen, nämlich realisierten Zwecks fungiert: Das Evangelium von Jesus dem Christus.

Der Tod Jesu als Tausch von Mittel und Zweck ist die an der Stelle des Andersseins realisierte Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Das Mittel wird als negiertes Mittel an der Stelle seines Andersseins (des Zwecks) nicht als subjektiver, sondern als realisierter Zweck verwirklicht, wie umgekehrt der alte subjektive Zweck an der Stelle seines Andersseins (des Mittels) nicht als Mittel des subjektiven, sondern des realisierten Zwecks verwirklicht wird. Damit ist grundsätzlich und exemplarisch gezeigt, wie an der Stelle des menschlichen Andersseins die Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins aufgebaut werden kann, so daß der zentrale christologische Sachverhalt gedanklich eingeholt ist: Jesus der Christus ist die an der Stelle des menschlichen Andersseins vollzogene Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins.[46]

Der als Tausch von Mittel und Zweck interpretierte Tod Jesu macht deutlich, daß dieser Tod für die Christologie grundlegend ist. Das schließt die negative Einsicht ein: In Jesus als solchem, in seiner Verkündigung (Mittel) liegt nicht das Heil. Das Heil liegt einzig und allein in dem als neuem Evangelium verkündigten Jesus als Christus, der an der Stelle des Andersseins realisierten Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Und allein deshalb, weil diese christologische Einsicht gilt, daß nämlich an der Stelle des menschlichen Andersseins die Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins durchführbar ist, stellen Religion und religiöses Bewußtsein eine nicht bloß fiktive, sondern eine reale Möglichkeit des Menschen dar, die freilich anzueignen und zu verwirklichen ist (3.).

3) Selbstentsprechung von Subjektivität und Anderssein als Geist

Das neue Evangelium von Jesus dem Christus ist die an der Stelle des menschlichen Andersseins explizierte Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Mit dieser Explikation findet keine direkte Rückkehr zur trinitarischen Subjektivität Gottes statt. Vielmehr ist die Struktur der Subjektivität gerade an der Stelle des Andersseins realisiert. Diese Realisierung

[45] Lies: von der Gottesherrschaft. (Anm. d. Hg.)

[46] F. Wagner strukturiert die Zweck-Mittel-Relation, also den Aufbau der logischen Subjektivität am Ort des Andersseins, mit den Mitteln der Hegelschen spekulativen Logik und zwar der Kategorie der Teleologie aus der Begriffslogik/Objektivität. Vgl. G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, Bd. II, hg. v. G. LASSON, S. 383–406. (Anm. d. Hg.)

ist jedoch noch einseitig und partikular. Denn die Entsprechung von Subjektivität an der Stelle des Andersseins und als Anderssein wird zunächst von einem exklusiven, anderes Anderssein ausschließenden Anderssein so ausgesagt, daß allein in Negation dieses ausschließenden und besonderen Andersseins (durch den Tod Jesu) die Subjektivitätsstruktur an der Stelle des Andersseins realisiert werden kann. Das Anderssein wird also allein in Negation des ausschließend-ausgeschlossenen besonderen Andersseins Jesu als das Anderssein ausgesagt, das an seiner Stelle der Subjektivitätsstruktur entspricht. Folglich steht das besondere (partikulare) Anderssein Jesu dem allgemeinen Anderssein (der Menschen) gegenüber. Durch den Tod Jesu wird folglich der Sachverhalt vollzogen, daß das besondere Anderssein Jesu vom allgemeinen Anderssein ausgeschlossen wird, wie es dieses zugleich als besonderes Anderssein ausschließt. Der Tod Jesu stellt so zugleich das negative Gegeneinander von besonderem und allgemeinem Anderssein so dar, daß sich das besondere Anderssein vom allgemeinen Anderssein ausschließt und von diesem ausgeschlossen wird.

Das negative Gegeneinander oder das negative Verhältnis von negiertem besonderen und negierendem allgemeinen Anderssein kann nur durch Negation des negativen Gegeneinanders oder durch das Gegenteil des Gegenteils entspannt werden. Da das besondere Anderssein Jesu als solches negiert ist, kann diese Entsprechung nur von der Seite des allgemeinen Andersseins ausgehen. Die Negation (Tod) des besonderen Andersseins Jesu wird dadurch negiert, daß sich das gegen das besondere Anderssein gerichtete und dieses negierende allgemeine menschliche Anderssein nicht an das besondere Anderssein Jesu – denn dieser ist negiert, tot –, sondern an Jesus den Christus entäußert und so sein Negieren negiert. Das negative Gegeneinander des besonderen Andersseins Jesu und des allgemeinen Andersseins wird somit dadurch aufgehoben (negiert), daß das allgemeine menschliche Anderssein an seiner eigenen Stelle nicht die Besonderheit Jesu, sondern den aufgehobenen, also den negierten Jesus als Jesus den Christus realisiert. Während der Tod Jesu als des Christus den Begriff oder das Wissen der an der Stelle des Andersseins realisierten Subjektivitätsstruktur repräsentiert, stellt die Entäußerung und Anerkennung dieses Todes durch das allgemeine menschliche Anderssein die Realisierung Jesu als des Christus, d.h. die Realisierung der Subjektivitätsstruktur an der Stelle des allgemeinen menschlichen Andersseins und somit im Medium des individuellen und soziokulturellen Weltumgangs der Menschen dar. Jesus der Christus repräsentiert als solcher das in Negation des besonderen Andersseins Jesu konstituierte Wissen (Begriff) der an der Stelle des Andersseins explizierten Subjektivitätsstruktur. Jesus als Christus, der in Entäußerung des allgemeinen Andersseins an der Stelle dieses Andersseins, des allgemeinen menschlichen Weltumgangs realisiert wird, stellt die

Struktur des Geistes dar: Jesus der Christus als individueller und soziokultureller Weltumgang existierend und sich gestaltend.

Der Tod Jesu als des Christus und seine Realisierung als Geist verhalten sich also wie Begriff der an der Stelle des Andersseins explizierten Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins und gegenständlich-objektive Realisierung dieses Begriffs. Der Tod Jesu als Christus wird also in die Auferstehung Jesu als des Christus so aufgehoben, daß Jesus der Christus an der Stelle des allgemeinen menschlichen Weltumgangs als Geist, nämlich als realisierte und sich realisierende Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, die an der Stelle des Andersseins durchgeführt wird, verwirklicht wird. Jesus der Christus existiert dadurch als Geist, daß an der Stelle des menschlichen Weltumgangs dieser entsprechend der christologischen Struktur, der an der Stelle des Andersseins explizierten Subjektivität – als vermittelte Selbstbestimmung (vgl. § 11) – verwirklicht wird. Der Geist als der realisierte Geist Jesu Christi zielt folglich auf die Entsprechung von göttlicher Subjektivität und dem Anderssein an der Stelle des menschlichen Andersseins, des menschlichen Weltumgangs.[47]

Damit ist die vollständige Begründung der Christologie erreicht: Das im Weg Jesu implizierte neue Gottesverständnis ist auf die trinitarische Subjektivität Gottes zurückgeführt und begründet worden. Im Ausgang von der trinitarischen Subjektivität Gottes ist umgekehrt der Übergang zum Anderssein überhaupt vollzogen worden. Das Anderssein ist als das besondere Anderssein Jesu so entfaltet worden, daß dieses Anderssein an seiner Stelle der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins entspricht. Und schließlich wird mit der Auferstehung von Jesus dem Christus als Geist der Begriff oder das Wissen der als Jesus dem Christus explizierten Subjektivitätsstruktur an der Stelle des menschlichen Weltumgangs auf gegenständliche (individuelle und soziokulturell-institutionelle) Weise realisiert. Aufgrund dieser vollständigen Grundlegung der Christologie können abschließend die traditionellen dogmatischen Aussagen als ‚System der Christologie' rekonstruiert werden (6. Kapitel).

6. Kapitel: Das System der Christologie als Entwicklung der christologischen Vorstellungen aus der Selbstunterscheidung des christologischen Selbstbewußtseins

In diesem abschließenden Kapitel ist es darum zu tun, die traditionellen dogmatischen Vorstellungen der Christologie auf der Basis der erfolgten Grundlegung der Christologie zu rekonstruieren. Zu diesem Zweck ist es

[47] Der sachliche Anschluß zur Pneumatologie findet sich im 7. Kapitel. (Anm. d. Hg.)

zunächst erforderlich, von der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre auszugehen, wie sie in Chalkedon (451) dogmatisiert worden ist.

§ 15 Die Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre

Die Ausbildung der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre erfolgt unter Aufnahme folgender Voraussetzungen:

a) Jesus Christus, der göttliche Logos, ist wirklich ins Fleisch gekommen, er stellt sich an der Stelle des Andersseins dar (Ausscheidung der gnostisch-doketischen Christologie).

b) Aber Jesus Christus ist nicht bloßer Mensch und insofern nicht bloß ein vorbildhaftes besonderes Selbstbewußtsein. Vielmehr sind in ihm Göttliches und Menschliches zugleich auszusagen.

c) Das Göttliche in Jesus Christus ist Gott selbst in der Gestalt des göttlichen Logos (des zweiten Moments der Trinität), der ‚homousios to theo patri' ist.

1) Auf dem Wege zur Formel von Chalkedon

Die Bemühungen um die Christologie nach Ausbildung der Trinitätslehre (325/381) sind durch den Streit der alexandrinischen (‚Einheitschristologie') und der antiochenischen (‚Trennungschristologie') Schulen bestimmt. Dem Alexandriner Apollinaris von Laodicea (gest. 392) kommt es als überzeugtem Nicäner darauf an, in der geschichtlichen Gestalt Christi den fleischgewordenen Gott zu erfassen. Die physische Einheit von zwei vollkommenen Naturen glaubt er aber nur dadurch zum Zuge bringen zu können, daß er die menschliche Natur verkürzt. Im Sinne eines trichotomischen Schemas (‚sarx – psyche – nus') und eines aristotelisch vermittelten Form-Stoff-Verhältnisses tritt an die Stelle des menschlichen ‚nus' der göttliche ‚logos'. Diese Auffassung wird 362 in Alexandrien verworfen. Gegen sie wenden sich insbesondere die Kappadozier[48] (Gregor von Nazianz) mit dem Argument, nur das an der Menschheit könne erlöst werden, was der ‚logos' auch angenommen habe. Der Erlöser ist nicht nur als wahrer Gott, sondern ebenso als wahrer Mensch (‚homousios haemin') auszusagen (Amphilochius von Ikonium).

Theodor von Mopsuestia (gest. 428) als Vertreter der antiochenischen Schule greift dadurch in den Streit ein, daß er das ‚Logos-sarx'-Schema durch das Schema ‚Logos'-Mensch ersetzt. Zu jeder, der göttlichen und der menschlichen, Natur gehört auch ein eigenständiges ‚Prosopon' (‚Person'). Die Verbindung zwischen Gott und Mensch wird als gnadenhafte Einwohnung der göttlichen in der menschlichen ‚Person' vorgestellt, der die sittlich-moralische Bemühung der menschlichen Person entspricht.

[48] Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Basilius von Cäsarea. (Anm. d. Hg.)

Diese Sicht führt zu einer doppelten Betrachtungsweise der Naturen und der ‚Personen' (‚prosopa'). Werden sie auseinandergehalten, so muß sowohl von der vollendeten Natur und ‚Person' des Gott-‚logos' als auch von der vollendeten Natur und ‚Person' des Menschen gesprochen werden. Im Hinblick auf die Verbindung der Naturen und ‚Personen' soll aber nur von einem ‚prosopon' die Rede sein, das dann jedoch so etwas wie eine ‚dritte Person' darstellt, wodurch die Einheit des christologischen Subjekts gefährdet wird.

Gegenspieler auf alexandrinischer Seite ist Kyrill von Alexandrien (gest. 444). Er insistiert darauf, daß die naturhafte Einigung von göttlicher und menschlicher Natur eine Unterscheidung der Hypostasen in dem einen Christus nicht erlaubt. Im Hinblick auf die eine Natur des fleischgewordenen Gott-‚logos' soll es ausreichen, wenn die Menschwerdung des ‚logos' als Fleischwerdung ausgesagt wird. Dadurch kommt es aber zur Verkürzung der menschlichen Natur, die nicht mehr in ihrer Individualität festgehalten werden kann.

Auf antiochenischer Seite bildet Nestorius von Konstantinopel (428–431 Patriarch) die Trennungschristologie Theodors von Mopsuestia so weiter, daß er die Einheit in Christus zugleich akzentuieren will. Ausgangspunkt ist die schon von Theodor bekannte These, daß jeder Natur auch ein eigenes ‚prosopon' zugehört. Das verbindende ‚prosopon' muß dann wieder als drittes ‚prosopon' gesetzt werden. Die Union der zwei ‚prosopa' führt so zum ‚prosopon' der Union. Dieser doppelte Gebrauch des Begriffs ‚prosopon' (‚prosopon' im Plural: die Selbständigkeit der Naturen; im Singular: die eine Person der Union) führt dazu, daß die Einheit des christologischen Subjekts trotz der Betonung der gegenseitigen Durchdringung der Naturen bzw. ‚prosopa' nicht angemessen erfaßt werden kann. Die Einheit dürfte sich, konsequent gedacht, in der Iteration zersetzen.

Durch den Streit zwischen alexandrinischer und antiochenischer Christologie wird das Dilemma offensichtlich: Die antiochenischen Betonung des vollständigen Menschen, den der ‚logos' bei der Inkarnation angenommen hat, gefährdet die Einheit Jesu Christi. Beim Ausgang von den ‚Daten' zweier selbständiger Naturen bzw. ‚prosopa' muß die Einheit iterativ werden. Wird umgekehrt mit den Alexandrinern von der Einheit als ‚Datum' ausgegangen, so führt diese Vorordnung der Einheit zur Verkürzung einer der beiden Naturen; die Konsequenz ist die ‚Logos-Hegemonie', der eine monophysitische Tendenz innewohnt.

2) Die Formeln von Chalkedon

Anlaß für das Zusammentreten des 4. Ökumenischen Konzils von Chalkedon (451) war die monophysitische Auffassung des Alexandriners Euty-

ches, der behauptete, Jesus Christus bestünde aus (‚ek') zwei Naturen, was faktisch der Eskamotierung der menschlichen Seite gleich kommt. Vorbereitet durch den Lehrbrief Papst Leo I. an Flavian von Konstantinopel (449) dogmatisiert die Synode von Chalkedon dann die Zwei-Naturen-Lehre: Jesus Christus wird in (‚en') zwei Naturen, ‚unvermischt, unverwandelt, ungeteilt, ungetrennt' erkannt. Damit wird

a) der Monophysitismus verurteilt,

b) das antiochenische Festhalten an Verschiedenheit und Eigentümlichkeiten der Naturen sanktioniert (‚homousios to patri' und ‚homousios haemin');

c) die in zwei Naturen erkannte Einheit akzentuiert und

d) die Bezeichnung Marias als ‚theotokos' (gegen das Nestorianische ‚christotokos') für orthodox erklärt.

Das Problem der Formel von Chalkedon steckt in der Unterscheidung zwischen ‚hypostasis' und ‚physis'. Obwohl eine seinshafte Einheit in Christus besteht (‚henosis kath' hypostasin'), soll die Verschiedenheit der Naturen zugleich erkennbar bleiben. Die Unklarheit im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Begriffen ‚hypostasis' und ‚physis' führt zur Wiederbelebung monophysitischer Tendenzen. So bilden insbesondere die skytischen Mönche die Auffassung von der Enhypostasie (bzw. Anhypostasie) weiter: In Christus ist die menschliche Natur der göttlichen enhypostasiert, was besagt, daß die menschliche Natur anhypostatisch, ohne eigene Hypostase, ist und so in die ‚Person' des ‚logos' integriert wird. Diese monophysitischen Tendenzen nach Chalkedon führen schließlich zur Ausbildung des Monotheletismus, der aber auf der 6. Ökumenischen Synode zu Konstantinopel (680/81) verurteilt wird. Der Dyotheletismus (Maximus Confessor, gest. 642) wird – durch politische Ereignisse mitbedingt – dogmatisiert.

3) Zur Aporie der Zwei-Naturen-Lehre

Problematisch ist die in gleicher Weise erfolgende Anwendung des Begriffs der Natur (‚physis') auf Gott und Mensch. Noch gravierender ist die Schwierigkeit, daß zwei in sich selbständige Wesenheiten sich nicht zu einer Einheit verbinden lassen, die eine selbständige ‚Person' repräsentieren soll. Sollen Gottheit und Menschheit als selbständige Substanzen zur Individualität Jesu Christi verbunden werden, so werden entweder die beiden Substanzen (Naturen) zu einem dritten ‚Wesen' vermischt oder die konkrete Lebenseinheit Jesu Christi wird durch Verkürzung der menschlichen oder göttlichen Seite (En- und Anhypostasie) gesprengt.

Diese Aporie kann nur dann gelöst werden, wenn die ontologisch-substanzmetaphysische Begrifflichkeit aufgehoben und durch die Wissens- und Denkstrukturen des Subjektivitäts- bzw. Selbstbewußtseinsbegriffs

ersetzt wird. Dann ist die Rede von der göttlichen und menschlichen Natur durch den Vermittlungszusammenhang des allgemeinen und besonderen Selbstbewußtseins so zu substituieren, daß damit zugleich die konkrete Einheit des christologischen Selbstbewußtseins als Einzelheit entfaltet werden kann. Die traditionelle Zwei-Naturen-Lehre kann dann die Funktion eines Kanons erfüllen, der bei der Ausarbeitung der Art und Weise der Einheit von Jesus und Christus, von besonderem und allgemeinem Selbstbewußtsein zu berücksichtigen ist. Allgemeines und besonderes Selbstbewußtsein sind aufgrund der christologischen Selbstunterscheidung als ‚unvermischt und unverwandelt' auszusagen. Da die Selbstunterscheidung zugleich als Selbsterfassung zu entwickeln ist, kann die damit gewonnene Einheit von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein zugleich als ‚ungetrennt und ungeschieden' akzentuiert werden. Allgemeines und besonderes Selbstbewußtsein repräsentieren dann Momente, die an sich wie vermittelt so auch vermittelnd sind, so daß ihre Einheit nicht durch eine äußerliche Adjunktion, sondern durch ihren Selbstvollzug zustandekommt. Die Art und Weise dieses Selbstvollzuges kann aber nicht abstrakt beschrieben werden. Sie erfolgt als konkrete Entwicklung der Momente selbst, die auf der Ebene des christologisch-dogmatischen Vorstellungsmaterials als sich entwickelnde Einheit von Zwei-Naturen-Lehre, Zwei-Stände-Lehre und Drei-Ämter-Lehre zu vollziehen ist (§§ 16–18).[49]

§ 16 Die Entwicklung der trinitarischen Subjektivität zum Anderssein oder die Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins

Im § 16 wird der 1. Baustein des Systems der Christologie behandelt. Der Begriff des ‚Systems' wird dabei formal als ein Strukturzusammenhang von Elementen gefaßt. Diese Elemente werden durch die dogmatischen Vorstellungen der Christologie repräsentiert. In ihrer begrifflichen Explikation werden sie durch (die)[50] Struktur des Selbstbewußtseins so verknüpft, daß sie einen genetisch sich entwickelnden Zusammenhang repräsentieren.

Das System der Christologie bringt die Selbstentwicklung des christologischen Selbstbewußtseins so zur Darstellung, daß sich dieses aus seinen Momenten, Unterschieden aufbaut. Diese Momente werden

---

[49] Von Wagner zu § 15 angegebene Literatur: Die einschlägigen Dogmengeschichten (A.V. HARNACK, R. SEEBERG, F. LOOFS, A. ADAM, B. LOHSE u.a.); A. GRILLMEIER, Mit ihm und in ihm, Freiburg u.a. 1975, bes. S. 219ff.; A. GILG, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München ^{2}1961; W. ELERT, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957; Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik III/1: Das Christusereignis, hg. v. J. FEINER/M. LÖHRER, Einsiedeln u.a. 1970, S. 424ff.; P. SCHOONENBERG, Ein Gott der Menschen, Zürich u.a. 1969.

[50] Einfügung durch die Hgg.

1) durch die Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins (§ 16),
2) durch die Selbstdarstellung des besonderen als allgemeinen Selbstbewußtseins (§ 17) und
3) durch den Vollzug und die Kommunikation (Übertragung) beider Entwicklungsweisen als Einheit (§ 18) erfaßt.

In das aus dreifacher Selbstunterscheidung sich aufbauende System der Christologie werden die traditionellen Gehalte der dogmatischen Christologie aufgehoben. Das impliziert zunächst eine Darstellung, die von der Einheit von Person und Werk Christi und so zugleich von der Einheit von Ständelehre, Ämterlehre und Naturenlehre ausgeht. Durch das aus dem Vollzug der dreifachen Selbstunterscheidung des christologischen Selbstbewußtseins resultierende System der Christologie werden die dogmatischen Vorstellungen rekonstruiert und neu konstituiert.

Die Christologie besonders der altlutherischen Orthodoxie, die nicht als Zwei-Naturen-Lehre, sondern als Personeinheitslehre konzipiert ist, geht von folgenden Voraussetzungen aus (vgl. Schema[51]): Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen der göttlichen Natur des von Gott gezeugten und Gott wesensgleichen ‚logos' und der menschlichen Natur Jesu, die aber ohne eigene Hypostase (anhypostatisch) ist, da sie ihre Hypostase im ‚logos' (enhypostatisch) hat. Im Akt der Vereinigung (‚actus unionis duarum naturarum = unitio personalis hypostatica') verbindet sich der Sohn Gottes mit der menschlichen Natur und nimmt sie in seine Hypostase auf, so daß der Gottmensch Jesus Christus in zwei Naturen besteht. Das Ergebnis dieses ‚actus unionis' ist das persönliche Einssein (‚status unionis' als ‚unio' von der ‚unitio' als ‚actus unionis' unterschieden). In der Personeinheit des Gottmenschen sind die göttliche und menschliche Natur dauernd[52] in einer Hypostase verbunden. Aus diesem persönlichen Einssein folgen die Lehren über die Gemeinschaft der Naturen (‚communio naturarum') und die wechselseitige Übertragung der Besonderheiten oder Eigentümlichkeiten (‚communicatio idiomatum': ‚genus idiomaticum, genus apotelesmaticum, genus maiestaticum').[53] Erst aufgrund dieser Personeinheit wird auf den geschichtlichen Weg des Gottmenschen einerseits: Zwei-Stände-Lehre (‚status exinanitionis und exaltationis') und auf die Drei-Ämter-Lehre (prophetisches, priesterliches und königliches Amt) andererseits geschlossen.

---

[51] Ein solches Schema liegt nicht vor. In seinen Vorlesungen verwandte Wagner für die christologischen Lehrbildung meist ein Überblicksschema aus H. DEMBOWSKI, Einführung in die Christologie, Darmstadt 1976. (Anm. d. Hg.)

[52] Lies: dauerhaft (Anm. d. Hg.)

[53] Diese Lehre von der ‚communicatio idiomatum' geht auf den lutherischen Theologen M. CHEMNITZ, De duabus naturis in Christo, Jena 1570, zurück. (Anm. d. Hg.)

Diese Konzeption ist von Grund auf zu revidieren. Der Akt der Vereinigung (‚unitio'), die Einheit der Person (‚unio'), die Gemeinschaft der Naturen in der einen Person und die wechselseitige Übertragung der Eigenschaften können erst als Folge der Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen und des besonderen als allgemeinen Selbstbewußtseins in den Blick treten. Dabei sind die Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins mit dem Stand der Erniedrigung und dem prophetischen Amt und die Selbstdarstellung des besonderen als allgemeinen Selbstbewußtseins mit dem Stand der Erhöhung und dem priesterlichen Amt zu verbinden. Erst aufgrund der in sich gegenläufigen und zugleich sich darin aufhebenden Entwicklung von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein kann die Einheit der Person Jesu Christi (kategorial: Einzelheit) reformuliert werden. Das geschieht zugleich unter Aufnahme der Lehren von der ‚communicatio idiomatum' und der Lehre vom priesterlichen Amt (vgl. Schema[54]).

1) Die Entwicklung der trinitarischen Subjektivität zum Anderssein oder die Selbstexplikation des allgemeinen an der Stelle des besonderen Selbstbewußtseins

Die Allgemeinheit des christologischen Selbstbewußtseins wird traditionellerweise durch den Logos, den Sohn Gottes in seiner göttlichen Natur, besetzt. Ist von der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins theologisch und christologisch die Rede, so ist eine doppelte Unterscheidung zu beachten. Die Struktur der allgemeinen Subjektivität als Trinität ist von der des Selbstbewußtseins in seiner Allgemeinheit zu unterscheiden. Darüber hinaus ist auch die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins theo-logisch und christologisch auslegbar. Die theo-logische Bedeutung der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins zielt auf das innertrinitarische Moment des ‚Vaters'. Die christologische Bedeutung der Allgemeinheit des Selbstbewußtseins betrifft das aus der Trinität ausdifferenzierte besondere Selbstbewußtsein (‚Sohn'), das an sich selbst betrachtet dann nicht bloß als Moment der Trinität, sondern als selbständiges Selbstbewußtsein zu entwickeln ist. Als solches repräsentiert es die Totalität des Selbstbewußtseins und kann so in seinen Momenten (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit) unterschieden werden. Die allgemeine (göttliche) Subjektivität entwickelt sich als besonderes Selbstbewußtsein, das an der Stelle des Andersseins als Gott ausgesagt wird.

Die Entwicklung des allgemeinen (Christus als Sohn Gottes) als besonderes Selbstbewußtsein (Jesus als Mensch) erfolgt als Selbstanwendung. Die allgemeine Negations- und Mediationsfähigkeit wendet sich auf sich

[54] Siehe Anm. 51! (Anm. d. Hg.)

selbst an, negiert sich und macht sich so zur bestimmten Allgemeinheit, d.h. zum Besonderen, zum Anderssein. Dieser Sachverhalt kann auch so gefaßt werden: Die Allgemeinheit als Sichselbstgleichheit ist Sichselbstgleichheit von sich selbst. So ist sie bestimmt, unterschieden von der Allgemeinheit als solcher, d.h. Besonderheit.

Dieser Übergang von der trinitarischen Subjektivität Gottes zur Christologie kann auch so gedacht werden, daß aus der trinitarischen Subjektivität Gottes das Andere als solches zu entwickeln ist (vgl. § 13). In Konsequenz dieses Sachverhalts kann dann das Anderssein Jesu zunächst auf der Basis seiner Verkündigung und seines Auftretens so gedacht werden, daß der Verkündiger Jesu sich als Mittel des Evangeliums, des subjektiven Zwecks darstellt (vgl. § 14,1).

Aufgrund dieser kategorialen Struktur der Selbstentfaltung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins bzw. des Übergangs der trinitarischen Subjektivität Gottes zum Anderssein ist es möglich, daß die Besonderheit bzw. das Anderssein durch Bestimmtheitsweisen der geistigen Vorstellung erläutert werden. Die Bestimmtheitsweisen des Standes der Erniedrigung (2.) und des prophetischen Amtes (3.) stellen die vorstellungsmäßigen Konkretionen der Selbstentwicklung des allgemeinen als besonderes Selbstbewußtsein und der Selbstdarstellung des besonderen Selbstbewußtseins dar.

2) Der Stand der Erniedrigung

In der altlutherischen Orthodoxie wird der Stand der Erniedrigung (‚status exinanitionis') als Folge der ‚unio personales' betrachtet, so daß er aufgrund des persönlichen Einsseins auf die Erniedrigung der menschlichen Natur Christi zielt. Der fleischgewordene Logos, der ‚logos incarnatus' erniedrigt sich und entäußert sich so der göttlichen Herrlichkeit und Majestätseigenschaften. Über die Art und Weise dieser Erniedrigung wurde in der altlutherischen Orthodoxie hauptsächlich zwischen Tübinger und Gießener Theologen gestritten. Schon der Tübinger J. Brenz (1562) behauptet, Jesus Christus habe im Stand der Erniedrigung die göttlichen Majestätseigenschaften besessen, sie auch tatsächlich gebraucht, aber nur nicht öffentlich; er habe also den Gebrauch verhüllt. Das führt zur Vorstellung der Krypsis. Demgegenüber betont M. Chemnitz (1570), der Menschgewordene habe während des irdischen Auftretens auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften teilweise verzichtet, was der Vorstellung der Kenosis[55] entspricht. 1619 kommt es zwischen Tübingern und Gießener Theologen über die Auslegung der Erniedrigung als Krypsis oder Kenosis zum Streit, der 1624 durch die Decisio Saxonia (vorläufig) im Sinne der Gießener ent-

[55] Vgl. Phil 2,7.

schieden wird. Während die Gießener eine wirkliche Entäußerung des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften im Stande der Erniedrigung aussagen, betonen die Tübinger mit der Krypsis den Verzicht der Menschheit Christi auf den Gebrauch der mitgeteilten göttlichen Eigenschaften. Die Tübinger sind dabei von der Annahme einer wirklichen gegenseitigen Idiomenkommunikation geleitet: Der Erhöhung der menschlichen Natur entspricht die reale Teilnahme der göttlichen Natur an den Zuständen der beschränkten menschlichen Natur (‚genus tapeinoticum'). Dieser Auffassung kann dann ein Wahrheitsmoment zugesprochen werden, wenn sie von der vorausgesetzten ‚unio personalis' gelöst wird. Bei den Tübingern ist aber eine doketisch-monophysitische Tendenz nicht zu verkennen: Der Menschgewordene besitzt die göttlichen Eigenschaften, aber verhüllt ihren Gebrauch. Die Gießener versuchen demgegenüber, die volle Menschheit des menschgewordenen Logos herauszustellen, tendieren aber zur Trennungschristologie.

Wird die Kenosis nicht schon unter Voraussetzung der ‚unio personalis' konzipiert, so betrifft sie die Selbstentäußerung des göttlichen Logos selber. Die Kenotik wird dann von der Stände- in die Personlehre verlagert: der ‚logos asarkos' (‚logos incarnandus') entäußert sich. Das ist die Konzeption der kenotischen Christologien des 19. Jahrhunderts, die als Reaktion auf D.F. Strauß (Hiatus zwischen dem Christus des Dogmas und Jesus der Geschichte) ausgearbeitet wird (G. Thomasius, W.F. Geß, J. Chr. K.(v.) Hofmann, Th. Liebner, J.H.A. Ebrard, Fr.R.(v.) Frank).[56] Gegen die Selbstentäußerung des Logos wird die These von der Unveränderlichkeit Gottes ins Feld geführt (I.A. Dorner), die aber die trinitarische Struktur des christlichen Gottesgedankens nicht trifft.[57] Ebensowenig überzeugt der Einwand, durch die Selbstentäußerung des Logos werde die Trinität selbst in Mitleidenschaft gezogen. Die christologische Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins ist in ihrem Momentcharakter

[56] Vgl. G. THOMASIUS, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus, Erlangen 1852–1861; W.F. GESS, Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Basel 1856; J.CH.K. (v.) HOFMANN, Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch, 3 Bde., Nördlingen 1857; TH.A. LIEBNER, Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt, Göttingen 1849; J.H.A. EBRARD, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Kompendium für Geistliche und Studirende, Erlangen 1850; F.R. (v.) FRANK, Theologie der Konkordienformel, Erlangen 1858–65; K.F.A. KAHNIS, Lutherische Dogmatik, Leipzig 1861–68. (Anm. d. Hg.)

[57] I.A. DORNER, Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Gottes übergeschichtlichem udn geschichtlichem Wesen, in: JDTh 1 (1856), S. 361–416; 2 (1857), S. 440–500; 3 (1858), S. 579–660; DERS., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2 Bde., Berlin ^{2}1856. (Anm. d. Hg.)

zu beachten, die nicht von zeitlicher, sondern von logischer Natur ist. Schon die göttlich-allgemeine Sichselbstgleichheit ist bestimmt, welche Bestimmtheit durch den Vollzug der Erniedrigung als Besonderheit gesetzt wird.

So ist die Selbsterniedrigung als die des göttlichen Logos, Christi, zu denken. Sie ist die vollzogene Negation der allgemeinen Negationsfähigkeit bzw. sie stellt den Übergang von der trinitarischen Subjektivität Gottes zum selbständigen Anderssein außerhalb Gottes dar. Resultiert die Selbstentäußerung aus der Selbstexplikation des allgemeinen Selbstbewußtseins, so wird nichts Fremdes und Äußeres an die Selbstentwicklung des Allgemeinen als Besonderen herangetragen. Die Selbstentäußerung ist folglich ein Implikat des Übergangs von der trinitarischen Subjektivität zum selbständigen Anderssein.

3) Das prophetische Amt

Die Dreizahl der Ämter Christi hat sich, vorbereitet und vermittelt durch A. Osiander (1530) und Calvin (1536), in der altprotestantischen Orthodoxie durchgesetzt. Die Ämter des Propheten, Priesters und Königs sollen aus dem Christustitel, nämlich aus der Vorstellung der Salbung abgeleitet werden können. Das dürfte aber nur für das Amt des Königs und allenfalls für das des Priesters zutreffen.

Nach der altlutherischen Orthodoxie soll Christus durch das prophetische Amt den Willen Gottes eröffnen. Das geschieht durch die Auslegung des Gesetzes und die Verkündigung des Evangeliums, wofür Christus das Predigtamt und die Sakramente eingesetzt habe.

Ist das Gesetz durch das Evangelium aufgehoben, so kann das prophetische Amt auf die Verkündigung des Evangeliums reduziert werden. Jesus verkündigt zwar das Evangelium zunächst auf der Basis der Unterscheidung von Mittel und Zweck (vgl. § 14,1). Aber die Grundlegung der Christologie zeigt, Jesus der Christus ist das (neue) Evangelium selber. Jesus als Christus wird als Gott ausgesagt, der an der Stelle des Andersseins als Gott expliziert wird. Ist Jesus Christus das Evangelium selber, so kann er nicht länger als Prophet in einem direkten Sinne bezeichnet werden. Die Prophetie wird in die Selbstverkündigung und Selbstmitteilung Christi aufgehoben.

Ist das christologische Subjekt sein eigener Prophet und nicht der eines anderen, so ist damit das Ende der Prophetie ausgesagt. Jesus Christus teilt sich selbst mit. Dadurch können diejenigen, denen er sich mitteilt, seine Struktur teilen. Kriterium für die Selbstmitteilung Christi als das Mit-Christus-Teilen ist die Selbstdarstellung Gottes an der Stelle des Andersseins. Das impliziert die Entsakralisierung als Säkularisierung der Christologie und des Christentums. Die Säkularisierung kann zunächst als Privati-

sierung (nicht Privatsache) des religiösen Entscheidens gefaßt werden (N. Luhmann), der die Inklusion entspricht: Jeder hat Zugang zu jeder Funktion. Durch diesen Sachverhalt, der in der Selbstmitteilung Christi angelegt ist, kann die Säkularisierung zugleich als autonome, durch das Christentum selber bewußt vollzogene Säkularisierung interpretiert werden. Jesus Christus teilt sich mit und jeder kann so Christus mit Christus teilen und ihn selber mitteilen. Der christologische ‚Code' ist so ubiquitär: Jesus Christus, nicht bloß als Gemeinde, sondern prinzipiell überall existierend. Daß die Selbstmitteilung Christi mitgeteilt werden kann, stellt als Aufhebung der Prophetie das wahrhaft ‚Prophetische' dar. Jesus Christus kann aufgrund seiner mit-geteilten Selbstmitteilung als Geist realisiert werden, nämlich als die Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, die durch menschliches Denken und Handeln realisiert wird.

§ 17 Die Selbstdarstellung des Andersseins als realisierte Subjektivität oder die Selbstdarstellung des besonderen als konkret allgemeinen Selbstbewußtseins

Aufgrund der Selbstentäußerung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins ist dieses als solches anerkannt und frei. Freiheit ist aber kein naturhafter Zustand, sondern nur als extramundan begründeter Vollzug faßbar. Damit kann gefragt werden: Ist das besondere Selbstbewußtsein an seiner eigenen Stelle zur Darstellung des allgemeinen Selbstbewußtseins fähig, nämlich, ist es in der Weise frei, daß es sich in Einheit mit dem allgemeinen Selbstbewußtsein entfalten kann? – Die Selbstdarstellung des besonderen als konkret allgemeines Selbstbewußtsein und d.h. als Einzelheit ist zunächst begrifflich-strukturell (1.) und dann unter Aufnahme und Rekonstruktion des Standes der Erhöhung (2.) und des priesterlichen Amtes (3.) zu artikulieren.

1) Die Negation des Mittels als Zweck oder die Entwicklung des anerkannten besonderen Selbstbewußtseins als konkret allgemeinen Selbstbewußtseins

Das anerkannte besondere Selbstbewußtsein ist in sich different. Es ist die eine Besonderheit, Selbstspezifikation zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Denn das besondere Selbstbewußtsein wird anerkannt aufgrund der Selbstentäußerung des allgemeinen. Jedoch ist das besondere Selbstbewußtsein nur anerkannt, sofern es sein Anerkanntsein realisiert, d.h. es seinerseits anerkennt. Nur in Anerkennung des eigenen Anerkanntseins kann Anerkennung vollzogen und realisiert werden (vgl. §§ 7–9). Jesus als besonderes Selbstbewußtsein entäußert sich somit an sein Anerkanntsein und entspricht so der Selbstentäußerung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins. In Anerkennung seines Anerkanntseins stellt

sich das besondere Selbstbewußtsein als dasjenige dar, das sein Anerkanntsein durch Anerkennung anderer und von anderem realisiert. Das anerkannte besondere Selbstbewußtsein entwickelt sich so zum selbstapplikativen Anerkanntsein, zum Anerkennen des eigenen Anerkanntseins durch Anerkennung anderer. Dadurch, daß das besondere Selbstbewußtsein sein Anerkanntsein anerkennt, wird die Selbstdifferenz von Allgemeinheit und Besonderheit in die Einheit des anerkannten Anerkanntseins aufgehoben. Aufgrund seines eigenen Anerkanntseins realisiert das besondere Selbstbewußtsein die Einheit von Anerkanntsein und Anerkennen. So ist das besondere Selbstbewußtsein an der Stelle seiner Bestimmtheit, der Differenz von Allgemeinheit und Besonderheit mit sich identisch und so konkret allgemeines Selbstbewußtsein. Jesus als Christus ist so als die manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit das konkrete Selbstbewußtsein als Einzelheit.

Momentan tritt damit das Problem des endlich-besonderen Selbstbewußtseins innerhalb des christologischen Vollzugs auf, so daß noch einmal der funktionale und exemplarische Charakter der Christologie sichtbar wird. Der Christologie kommt nämlich nur dann exemplarische Bedeutung zu, wenn innerhalb ihrer selbst das Problem auftritt, zu deren Lösung sie betrieben wird: das nicht aus sich selbst erklärbare endlich-besondere Selbstbewußtsein des Menschen. So entwickelt sich das besondere Selbstbewußtsein zu dem anerkannten Selbstbewußtsein, als das es sich aufgrund der Selbstentäußerung des allgemeinen Selbstbewußtseins ‚gegeben' ist. Jesus vollzieht die Freiheit, die sich der Selbstentäußerung des allgemeinen Selbstbewußtseins verdankt. Als Anerkennen des eigenen Anerkanntseins durch Anerkennen stellt sich das besondere Selbstbewußtsein als selbstapplikatives Selbstbewußtsein dar. Anerkanntsein und Anerkennen können nur durch Anerkennen realisiert werden. Das anerkennende Selbstbewußtsein als Einzelheit ist so die manifeste Einheit des Anerkennens (Allgemeinheit) und des Anerkanntseins (Besonderheit) aufgrund des Anerkennens des eigenen Anerkanntseins durch das Anerkennen von Anderem und Fremdem. Die Aufhebung des besonderen als konkret-allgemeines (einzelnes) Selbstbewußtsein kann auch im Sinne der Struktur des Tausches von Mittel und Zweck (vgl. § 14,2) durchgeführt werden: An der Stelle des menschlichen Andersseins Jesu wird die Struktur der Subjektivität realisiert.

2) Der Stand der Erhöhung

Nach der Auffassung der altlutherischen Orthodoxie beinhaltet der Stand der Erhöhung (‚status exaltationis'), daß Christus die Schwachheit des Fleisches abgelegt habe und den vollständigen Gebrauch der göttlichen Majestät ausübe. Der Stand der Erhöhung baut auf den Akten der Nieder-

fahrt Christi zur Hölle, ins Reich der Toten, der Auferstehung, Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten Gottes auf. Der Stand der Erhöhung ist der vorstellungshafte Ausdruck für die Selbstentwicklung des besonderen als konkret-allgemeinen Selbstbewußtseins oder für den Sachverhalt, daß an der Stelle des Andersseins die Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins realisiert ist. Die Vorstellungen ‚Herr-Knecht', ‚unten-oben' sind dieser Selbstentwicklung nicht angemessen.[58] Das konkret-allgemeine Selbstbewußtsein der ‚Erhöhung' ist dasjenige, das sich als allgemeines aufgrund seiner Selbstunterscheidung als besonderes Selbstbewußtsein anerkannt weiß. Denn anerkanntes besonderes Selbstbewußtsein ist durch die Negation des allgemeinen Selbstbewußtseins vermittelt. Indem das besondere Selbstbewußtsein sein Anerkanntsein anerkennt, erkennt es zugleich das allgemeine Selbstbewußtsein als dasjenige an, das das besondere Selbstbewußtsein anerkennt.

Dieser Sachverhalt des Anerkanntseins des Anerkennens ist aber durch die Entwicklung des anerkannten besonderen Selbstbewußtseins immanent gesetzt. Das besondere Selbstbewußtsein ist in Anerkennung seines Anerkanntseins in einem die Anerkennung seines eigenen Anerkanntseins durch das allgemeine Selbstbewußtsein. Das anerkannte besondere Selbstbewußtsein erkennt das anerkennende allgemeine Selbstbewußtsein dadurch an, daß es sein Anerkanntsein und damit zugleich das anerkennende allgemeine Selbstbewußtsein durch die Anerkennung von Anderem realisiert. Das anerkannte besondere Selbstbewußtsein realisiert also sein Anerkanntsein dadurch, daß es zugleich durch die Anerkennung von Anderem die Anerkennung des allgemeinen Selbstbewußtseins expliziert. Begriff und Realität der Anerkennung sind somit vollständig entwickelt. Die Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung des allgemeinen Selbstbewußtseins repräsentiert den Vollzug des Anerkennens. Dadurch ist das besondere Selbstbewußtsein anerkannt. Indem dieses sein Anerkanntsein selber anerkennt, ist es als anerkanntes Anerkanntsein anerkennendes Selbstbewußtsein, wodurch auch das Anerkennen des allgemeinen Selbstbewußtseins anerkannt ist. Das anerkennende als konkret-allgemeines Selbstbewußtsein erkennt mit seinem Anerkanntsein (Besonderheit) das Anerkennen des allgemeinen Selbstbewußtseins an und ist somit sich identisch (Einzelheit).

Die ‚Erhöhung' ist sonach als freie Entwicklung auszusagen. Das Anerkennen des Anerkennens (Allgemeinheit) ist vermittelt durch das Anerkennen des Anerkanntseins (Besonderheit), so daß das Anerkennen nur durch den Anerkennenden, durch den Vollzug des Anerkennens (Einzel-

[58] Zu dieser Kritik an Karl Barths Versöhnungslehre vgl. F. WAGNER, Theologische Gleichschaltung, in: Die Realisierung der Freiheit, hg. v. T. RENDTORFF, S. 10–43, hier S. 25ff. (wiederabgedruckt in DERS., Was ist Theologie?, S. 93–125, hier S. 108ff.). (Anm. d. Hg.)

heit) anerkannt ist. Selbst- und Fremdbestimmung machen in diesem Vollzug des Anerkennens eine vermittelte Einheit aus. Die sich als Pneumatologie realisierende christologische Struktur kann folglich nur ‚bittweise' vorgetragen und verwirklicht werden. Das gilt insbesondere auch für die Sozialethik, die dieser ‚bittweisen' Vorgehensweise durch das Problem der Vermittelbarkeit Rechnung zu tragen hat.

3) Das priesterliche Amt

In der altlutherischen Dogmatik findet das Amt des Priesters in den Vorstellungen der Genugtuung (‚satisfactio') und der Fürbitte (‚intercessio seu deprecatio') seine Erfüllung. Die Genugtuung wird als aktiver und passiver Gehorsam ausgesagt. Der aktive Gehorsam impliziert die stellvertretende Gesetzeserfüllung, der passive Gehorsam die Sündenübertragung und die Strafübernahme, wobei der Tod Christi als Versöhnungsopfer verstanden wird. Durch seine Vertretung und Fürbitte tritt Christus aufgrund seines Verdienstes für alle Menschen (Welt und Kirche) ein.

Die Genugtuungs- und exklusive Stellvertretungstheorie erweist sich als aporetisch: Schuld ist immer bloß individuell-personal zurechenbar. Wie die Schuld selbst so ist auch ihre Genugtuung nicht übertragbar (Sozinianer, Kant u.a.).

Das priesterliche Amt ist von seiner Thematik her zu beurteilen. Das professionelle Tun von Priestern vollzieht sich in der Darbringung von Opfern, durch die die Anerkennung des Besonderen (Menschen) durch das Allgemeine (Gott oder Götter) bewirkt werden soll. Dieses Verständnis wird im Zuge des Zusammenhangs von Erniedrigung und Erhöhung, der Selbstentäußerung Christi kritisiert: Christus opfert sich selbst. Durch die reflexive Auffassung des Opfers als Selbstopfer wird die Einheit von Opferendem (Subjekt) und Opfer (Mittel, Geopfertem) ausgesagt. Ist der Opfernde selber das Opfer, so wird die Besonderheit einer priesterlichen Profession aufgehoben. Dieses Selbstopfer schließt zugleich die allgemeine Versöhnung und Anerkennung der Menschheit ein, so daß die Profession des Priesters als eines besonderen Standes der Versöhnung von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein ortlos wird. Entsprechendes gilt vom reflexiven Geben: Die gegebene Gabe des Lebens wird selber gegeben (N. Luhmann). So wird das Thema der Religion, nämlich die Vermittlung von allgemeinem und besonderem Selbstbewußsein in der christlichen Theologie durch die Christologie als Aufhebung und Realisierung der Religion besetzt.

Entsprechende Konsequenzen sind auch für die Mittlervorstellung zu ziehen. Die Mittlervorstellung wird dann hinfällig, wenn durch sie eine sekundäre Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem ausgesagt werden soll. Dadurch, daß das allgemeine Selbstbewußtsein seine Selbst-

entäußerung an der Stelle des besonderen Selbstbewußtseins realisiert, bedarf es keiner zusätzlichen Vermittlung zwischen dem allgemeinen und besonderen Selbstbewußtsein.

Auch der Stellvertretungsgedanke ist unter der Bedingung der Christologie als obsolet zu bezeichnen. Die stellvertretende Genugtuung wird dadurch aufgehoben, daß das allgemeine Selbstbewußtsein in Entäußerung seiner selbst als besonderes Selbstbewußtsein dieses anerkennt. Durch die Mittler- und Stellvertretungsvorstellungen wird das Christentum als bloße Religion interpretiert. Die Christologie fungiert dann als gegenständliches Mittel zur Vermittlung (Versöhnung) von Gott und Mensch. Aber das allgemeine Selbstbewußtsein bedarf zur Versöhnung mit dem besonderen Selbstbewußtsein nicht eines äußeren Mittels, da es sich selbst entäußert und sich so an der Stelle des besonderen Selbstbewußtseins als dieses selbst expliziert. Die Vermittlung des allgemeinen und besonderen Selbstbewußtseins ist also als Selbstvermittlung zu denken. Weil das allgemeine Selbstbewußtsein an sich selbst bestimmt ist, expliziert es seine Bestimmtheit als Besonderheit, die so realisiert wird, daß sie sich in die konkrete Einheit von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein aufhebt. Durch diese Kritik der traditionellen Lehre vom priesterlichen Amt kommt es zur wirklichen Einheit von Person und Werk Christi. Die soteriologische Tätigkeit Christi erweist sich als Integral seines personalen Vollzuges. Die Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins und des besonderen als konkret-allgemeinen Selbstbewußtseins implizieren die Versöhnung von Gott und Mensch und so die Anerkennung des Menschen als freien Subjekts.

§ 18 Die Selbstentsprechung der realisierten Subjektivität an der Stelle des Andersseins oder die Selbstdarstellung des christologischen Selbstbewußtseins als Selbstthematisierung

Aufgrund der doppelten und in sich aufhebenden Selbstdarstellung des christologischen Subjekts (§§ 16.17) kann sein Sichselbstunterscheiden eigens erfaßt werden. Das geschieht durch die Selbstthematisierung der Einheit des christologischen Selbstbewußtseins (1.), durch seine Kommunizierbarkeit (2.) und durch seine Selbstrealisierung (3.).

1) Die sich selbst thematisierende Einheit des Selbstbewußtseins

Das christologische Selbstbewußtsein ist die manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, die in der altlutherischen Orthodoxie als unio personalis vorgestellt wird. Da diese manifeste Einheit nur in ihrem Vollzug das ist, was sie ist, schließt sie ihre Selbstthematisierung ein. Die Christologie als Selbstthematisierung der christlichen Theologie (vgl. 1. Kapitel) erfährt ihre Explikation und Selbstanwendung in der Selbstthema-

tisierung des christologischen Subjekts selber. Sie beinhaltet aber nicht etwa einen monologischen Solipsismus. Denn jeder Monolog ist immer schon ein Dialog als Selbstdialog. Die Selbstthematisierung des christologischen Subjekts folgt der Explizitmachung des Sachverhalts, daß sich das Selbstbewußtsein an der Stelle seiner Selbstunterscheidung als sich selbst erfaßt. Das Selbstbewußtsein thematisiert sich in seinem Unterschied, an der Stelle seines Andersseins, das selber als konkretes Selbstbewußtsein entfaltet ist.

Die Selbstthematisierung des christologischen Selbstbewußtseins schließt die Selbstverantwortung als Übernahme der Folgen des Denkens und Handelns ein. Die Endlichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins besteht demgegenüber darin, daß zwischen Intention und Ausführungen, Denken/Wollen und Folgen, Wollen und Vollbringen, Sein und Sollen eine Diastase besteht. Die Selbstverantwortung als der gelungene Zusammenhang von Denken/Wollen und Folgen zeigt, daß die Selbstthematisierung des christologischen Selbstbewußtseins als Selbstüberschreitung realisiert wird, die aber nicht ein zielloses und endlos-unendliches Fortschreiten meint, sondern entsprechend der Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Anderssein zu konzipieren ist.

Die Selbstthematisierung findet im Hinblick auf menschliche Personen ihre durchgeführte und entwickelte Realisierung im Lebenslauf, der als Biographie bzw. Autobiographie vergegenwärtigt werden kann, nämlich als Geschichte der eigenen Geschichten. Das gilt auf exemplarische Weise für das christologische Subjekt selber: Der zweite Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses stellt die Abbreviatur eines durchgeführten Lebenslaufes dar. Die Geschichten können nur insofern zur Einheit der Geschichte eines Lebenslaufes werden, als sie rekonstruierbar sind. Das unmittelbar Fremde ist in seiner Bestimmtheit so zu rekonstruieren, daß es dem sich selbst entwickelnden Selbstbewußtsein zugerechnet werden kann. Andernfalls löst sich die Biographie in eine Aneinanderreihung äußerlicher Geschehnisse auf, die dann nur als physikalisch faßbare Raum-Zeit-Punkte registriert werden können. Das Selbstbewußtsein hat nicht bloß eine Geschichte, sondern es ist die Geschichte seiner Selbstdifferenzierung. Nur aufgrund dieser Selbstthematisierung erweist sich das Selbstbewußtsein als kommunikabel. Allerdings stimmen nur im Falle der Geschichte des christologischen Selbstbewußtseins Erwartung und Erfahrung überein, die unter der Bedingung der menschlichen Geschichte immer wieder auseinanderfallen.

2) ‚Communicatio idiomatum' als Kommunikabilität des christologischen Selbstbewußtseins

In der altlutherischen Orthodoxie wird die Lehre von der ‚communicatio idiomatum' als Übertragung der Eigentümlichkeiten, Besonderheiten (‚idiomata, propria') von göttlicher und menschlicher Natur verstanden. Das reale Einander-Anteilgeben an den Besonderheiten der göttlichen und menschlichen Natur bezieht sich auf den Gottmenschen Jesus Christus, ist also die Folge der ‚unio personalis'. Die ‚communicatio idiomatum' wird entsprechend der drei Genera differenziert:

a) das ‚genus idiomaticum' beinhaltet, daß die Besonderheiten der göttlichen und menschlichen Natur real der ganzen Person Christi beigelegt werden. So kann als Folge des ‚genus idiomaticum' gesagt werden, der Sohn Gottes habe nach seiner menschlichen Natur insofern gelitten, als diese in der göttlichen Hypostase subsistiert (enhypostasiert) ist.

b) Mit dem ‚genus apotelesmaticum' wird auf die Gemeinschaft der Tätigkeit abgehoben. Jede Natur vollbringt die ihr eigentümliche Tätigkeit, aber so, daß aufgrund der ‚unio personalis' jede Natur an der Tätigkeit der anderen teilhat.

c) Aufgrund des ‚genus maiestaticum' teilt der Sohn Gottes die Idiomata seiner göttlichen Natur um der ‚unio personalis' willen an die angenommene menschliche Natur real mit.

Die Lehre von der ‚communicatio idiomatum' zielt aufgrund und so als Folge der Selbstthematisierung auf die Kommunikabilität des Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein macht seine Selbstthematisierung übertragbar und mitteilbar. Die Selbstmitteilung erfolgt aufgrund der genetischen Selbstvermittlung des allgemeinen und besonderen Selbstbewußtseins. Dabei wird die Kommunikabilität und Übertragung der Idiomata entsprechend der entfalteten Selbstvermittlung geregelt. Daß innerhalb des ‚genus maiestaticum' bloß die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur, nicht aber umgekehrt eine Mitteilung der menschlichen Eigentümlichkeiten an die göttliche Natur gelehrt wird (‚genus tapeinoticum', der Sache nach bei Luther und den Reformierten vorhanden) kann konstruktiv auf den exemplarisch-begründenden Charakter des christologischen Selbstbewußtseins bezogen werden. Das endlich-besondere (menschliche) Selbstbewußtsein setzt sich für seine Selbsterklärung und Selbstmitteilung schon voraus (vgl. § 3). Das besondere menschliche Selbstbewußtsein erfährt damit seine Erklärung und Begründung nur insofern, als es sich im allgemeinen Selbstbewußtsein zur Darstellung bringt.

Indem die Selbstthematisierung in die Kommunikation und Selbstmitteilung überführt wird, wird der ‚Code', der Schlüssel zur Entschlüsselung des christologischen Selbstbewußtseins mitgeteilt: Allgemeines und besonderes Selbstbewußtsein werden so übertragen und mitgeteilt, daß sie

der Einzelheit, dem konkreten Selbstbewußtsein mitgeteilt werden, die insofern das Mitgeteilte mit dem allgemeinen und besonderen Selbstbewußtsein teilt. So wird die manifeste Einheit von allgemeinem und besonderem Selbstbewußtsein als die konkrete Einzelheit Jesu Christi mitgeteilt, so daß diese die mitgeteilte Selbstvermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit mit diesen teilt. Entsprechend teilen Allgemeinheit und Besonderheit ihre Tätigkeit, da sie diese aufgrund ihrer Selbstmitteilung einander mitteilen. Weil das christologische Subjekt an sich selbst kommunikabel ist, kann es auch wirklich übertragen und so transzendiert werden. Die Überschreitung der christologischen Selbstüberschreitung findet ihre Realisierung in der Pneumatologie, durch die ‚Gegenwart Christi' an der Stelle der Individuen (Soteriologie), der Kirche (Ekklesiologie), der Gesellschaft (Sozialethik) und in ihrer gebrochenen Universalität (Eschatologie).

3) Das königliche Amt

Das königliche Amt Christi wird in der altlutherischen Orthodoxie so vorgestellt, daß Christus über alles im Himmel und auf der Erde herrscht. Diese Herrschaft wird in die zeitlich-irdische und in die ewig-himmlische unterschieden. Die zeitliche Herrschaft wird durch das Reich der Kraft (‚regnum potentiae') und das Reich der Gnade (‚regnum gratiae') und die ewig-himmlische wird durch das Reich der Herrlichkeit (‚regnum gloriae') ausgesagt. Das ‚regnum potentiae' zielt dabei auf die Beherrschung aller himmlischen und irdischen Kreaturen; das ‚regnum gratiae' hat die Sendung der Kirche durch Evangelium und Sakrament zum Inhalt. Die so ausgesagte Differenz in der zeitlichen Herrschaft zwischen politischer und kirchlicher Regierung findet ihre Aufhebung in der eschatologischen Herrschaft des ‚regnum gloriae'.

Aufgrund der Selbstdarstellung des allgemeinen als besonderen Selbstbewußtseins und des besonderen als konkret-allgemeinen Selbstbewußtseins kann nicht länger ungebrochen von der Herrschaft oder gar ‚Königsherrschaft' Christi (aristokratisch-feudalistisch-absolutistischer Politikbegriff) gesprochen werden. Was ‚herrscht', ist die christologische Struktur, die freiheitsbegründend ist. Anerkennung aufgrund von Freiheit hat deshalb die Aufhebung von Herrschaft als Aufhebung der Differenz von Herrschen und Beherrschtwerden (Aktivität und Passivität) zur Folge. Christologisch kann allein die in sich komplexe Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins zum Inbegriff von ‚Herrschaft' erhoben werden; diese Art der ‚Herrschaft' schließt aber gerade die Aufhebung unmittelbarer Herrschaftsausübung ein. Diese Aufhebung unmittelbarer Herrschaft kann entsprechend der drei ‚regna' so skizziert werden:

a) ‚regnum gratiae': Die ‚Gegenwart Christi in der Kirche' ist allein durch das Bekenntnis zu Christus und d.h. durch die Anerkennung der christologischen Struktur vermittelt. Damit ist das Dasein der Kirche von allen biologisch-geschlechtlichen, rassischen, nationalen, politischen, ökonomischen, sozialen, klassenmäßigen, religiösen und sonstigen Bedingungen abgekoppelt. Der Mensch ist als Mensch als unendlich-unverlierbare Person anerkannt – unabhängig von Leistung und Haben. Evangelium und Sakrament sind dann als freie Mitteilung der Freiheit und Anerkennung auszulegen, denen allein durch freie Annahme entsprochen werden kann.

b) ‚regnum potentiae': Die ‚Gegenwart Christi in der Gesellschaft' kann nicht als unmittelbare politische Herrschaftsausübung ausgesagt werden. Das wäre auch unter den Bedingungen der modernen Ausdifferenzierung von Religion und Politik illusorisch. Die christologisch vermittelte Freiheit kann allerdings nicht durch die Trennung des Menschen in innere Person und äußere Tätigkeit (Werk) adäquat zum Zuge gebracht werden. Vielmehr wird die Theologie, insofern sie von der Vermittelbarkeit zwischen Theologie und Theorie der Gesellschaft ausgeht, nach den Bedingungen fragen, die erfüllt sein müssen, damit sich der Mensch als Mensch (in seiner Individualität) innerhalb der Gesellschaft und ihrer Subsysteme realisieren kann. Diese theologisch-christologisch vermittelte Urteilsbildung über die politisch-gesellschaftlichen Bedingungen des Menschseins ist vonnöten, damit der Mensch nicht aufgrund der differenzierten Gegenwart Christi in Kirche und Gesellschaft in einen inneren und äußeren Menschen (‚Sonntag-Alltag') zerrissen wird.[59]

c) ‚regnum gloriae': Die eschatologisch endgültige ‚Gegenwart Christi in der Welt' (Einheit von Kirche und Gesellschaft) kann nicht gegenständlich ausgearbeitet werden. Die eschatologische ‚Gegenwart Christi' ist vielmehr in ihrer Funktion für die gegenwärtige Gegenwart zu erfassen. Die sachliche und soziale Differenz zwischen dem ‚regnum gratiae' und dem ‚regnum potentiae' wird in der zeitlichen Dimension aufgehoben, aber so, daß diese Aufhebung in ihrer Bedeutung für die ‚Gegenwart Christi in Kirche und Gesellschaft' zu artikulieren ist. Dann werden Kirche und Gesellschaft in ihrer Vorläufigkeit herausgestellt, die in der inadäquaten Realisierung der christologischen Struktur als Geist begründet ist.[60]

---

[59] Ausführlich zur Kritik der verschiedenen sozialethischen Ansätze äußert sich F. WAGNER im Aufsatz *Religionssoziologisch-theologische Rahmenbedingungen und theologisch-sozialethische Prinzipien und Kriterien für die Konstitution und Beurteilung sozialer, insbesondere sozioökonomischer Verhältnisse*, in: DERS., Was ist Theologie?, S. 455–498, hier S. 464ff. (Anm. d. Hg.)

[60] Von Wagner zu §§ 16–18 angegebene Literatur: H. SCHMID, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, neu hg. v. H.G. PÖHLMANN, Gütersloh [9]1979, S. 196–261;

7. Kapitel: Pneumatologie als Realisierungszusammenhang[61]

§ 19 Die Struktur des Geistes

Die Strukturierung des Geistes ist aus der begrifflich-kategorialen Erfassung des Zusammenhangs von Trinität und Christologie zu gewinnen, der auf die Realisierung des Gottesgedankens als Geist zielt. Der theologische, nämlich trinitarisch-christologische Begründungszusammenhang, der seinen Abschluß in der Strukturierung des Begriffs des Geistes findet, ist somit zu vergegenwärtigen, damit der Geist als der realisierte und konkret christliche Gottesgedanke begriffen werden kann. Der Geist ist also der Gottesgedanke, dessen Realität als Theorie und Praxis des menschlichen Selbst- und Weltumgangs gewußt wird – der als dieser Selbst- und Weltumgang manifest ist. Damit hat der Geist zugleich als realisierte Selbstoffenbarung Gottes zu gelten. Die Selbstoffenbarung Gottes expliziert die Selbstentsprechung des Gottesgedankens oder des Begriffs Gottes und seiner gewußten Realität. Diese realisierte Selbstentsprechung ist die Realität Gottes als Geist.

Der so begriffene Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes impliziert, daß die Offenbarungstheologie zugleich als vernünftige (philosophisch-spekulativ begriffene) Theologie durchzuführen ist. Die Trennung des ‚lebendigen Gottes der Bibel' und des philosophischen Begriffs des Absoluten ist unhaltbar. Auch das biblische Reden von Gott setzt ein Wissen von Gott *als* Gott – ein Wissen um das mit dem Ausdruck (Name) ‚Gott' Gemeinte – voraus. Wer demgegenüber behauptete, das biblische Reden von Gott sei autark und selbstgenügsam, stünde – abgesehen vom egoistischen Besitzindividualismus – vor einer doppelten Schwierigkeit: Erstens sitzt das iso-

---

E. HIRSCH, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin [3]1958, S. 321–340; U. GERBER, Christologische Entwürfe, Zürich 1970, bes. S. 40ff.; TH. MAHLMANN, Das neue Dogma der lutherischen Christologie, Gütersloh 1969; J. BAUR, Auf dem Wege der klassischen Tübinger Christologie, in: Theologen und Theologie an der Universität Tübingen, hg. v. M. BRECHT, Tübingen 1977, S. 195–269; W. SPARN, Wiederkehr der Metaphysik, Stuttgart 1976.

[61] Bei diesem Kapitel steht in der Gliederung des Originaltyposkripts der handschriftliche Vermerk „entfällt". Es wurde wohl aus Zeitgründen nicht mehr gelesen. Um den Anschluß an die Pneumatologie herzustellen werden daher die entsprechenden Passagen aus der Vorlesung vom Sommersemester 1990 *Kosmologie und Anthropologie* abgedruckt. Das 1. Kapitel dieser Vorlesung enthält die drei Paragraphen *Zur Geschichte und Funktion des Geist-Begriffs*, *Zum Stand der theologischen Pneumatologie* und *Die Struktur des Geistes*. Demnach rückt der dritte Paragraph an die Stelle des § 19 der Christologievorlesung und der erste Paragraph an die Stelle des § 20. Auf diesem Wege kann man sich ein Bild von der Verzahnung von Christologie und Pneumatologie machen. Die beiden Paragraphen der Vorlesung werden ebenfalls unverändert publiziert, woraus einige sachliche Wiederholungen resultieren. (Anm. d. Hg.)

lierte biblische Reden von Gott einer vitios-zirkulären Argumentation auf. Das biblische Reden von Gott soll dadurch als ein Reden von Gott *als* Gott begründet werden, daß die Bibel von Gott rede. Zweitens kann das biblische Reden von Gott auch nicht direkt auf das Reden (Wort) Gottes (‚deus dixit') begründet werden. Denn das Reden (Wort) Gottes tritt nicht als solches in Erscheinung. Vielmehr macht das biblische Reden von Gott eine Aussage über das Reden (Wort) Gottes. Die Aussage über das Wort Gottes ist aber nicht das Wort Gottes selber. Die Differenz zwischen dem ausgesagten Wort Gottes und diesem selbst setzt somit ein Wissen um das mit dem Ausdruck ‚Gott' Gemeinte voraus.

1) Der Geist als realisierte Selbstoffenbarung Gottes

a) Zum Entdeckungszusammenhang des Gottesproblems

aa) Der wissenschafts- und erkenntnistheoretische Entdeckungszusammenhang bezieht sich auf die Frage nach der Notwendigkeit der Theologie als Wissenschaft. Angesichts der von der radikalen Religionskritik offengelegten Aporie der Theorie der Religion und des religiösen Bewußtseins hat die Theologie die Selbständigkeit des Gottesgedankens eigens zu begründen. Dieses Problem kann im Rahmen dieser Vorlesung nicht expliziert werden (vgl. Gottesgedanke und Trinität).

bb) Der kategoriale Entdeckungszusammenhang
des christlichen Gottesgedankens

Das kategoriale Problem des Gottesgedankens resultiert aus dem traditionellen Neben- und Nacheinander von abstrakter Gottes-, (Wesens-) und Trinitätslehre. Einerseits teilt die theologische Tradition aufgrund des alttestamentlich-biblischen Hintergrundes die kategorialen (und vorstellungshaften) Grundbestimmungen mit der philosophisch-metaphysischen Tradition. Gott wird als die ‚alles bestimmende Wirklichkeit' oder Macht, als Allmacht, souveräner Herr, als independentia und Aseität gedacht.[62] Der so bestimmte Gottesgedanke führt auf den Grundgedanken der absolut-unmittelbaren Selbstbestimmung Gottes.

Andererseits wird daneben an der Trinitätslehre mehr oder weniger festgehalten. Es ist jedoch nicht möglich, die Intentionen der absoluten Selbstbestimmung Gottes und des trinitarischen Gottesgedankens auf einen Nenner zu bringen. Das zeigt sich insbesondere daran, daß eine Spannung zwischen abstrakter Gottes- und Trinitätslehre innerhalb derselben in ihrer traditionellen Fassung wiederkehrt: Während die Person des Vaters im

[62] Vgl. R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen [9]1993, S. 26–37. (Anm. d. Hg.)

Sinne der Aseität gefaßt wird, sind die Personen des Sohnes und Geistes vom Vater einseitig abhängig (‚ab alio esse'). Damit läßt sich die intendierte Wesensgleichheit (‚homousios') der trinitarischen Personen nicht aufrechterhalten.

Da das Neben- und Nacheinander von abstrakter Gotteslehre und Trinitätslehre aporetisch ausfällt, bestehen nur zwei Möglichkeiten, um diese Aporie zu überwinden. *Entweder* wird die Trintität auf den abstrakten Gottesgedanken und d.h. auf den Gedanken der absoluten Selbstbestimmung reduziert (*Möglichkeit 1*), *oder* der abstrakte Gottesgedanke wird in die Trinität überführt und aufgehoben (*Möglichkeit 2*). Die Möglichkeit 1 setzt voraus, daß der abstrakte Gottesgedanke der Aseität konsistent und die Trinität inkonsistent sei. Die Möglichkeit 2 setzt voraus, daß die Trinität konsistent und der abstrakte Gottesgedanke der Aseität inkonsistent sei. Es ist zu fragen, welche dieser beiden Annahmen zu Recht besteht.

Es ist von der Überprüfung der Möglichkeit 1 auszugehen. *Faktisch* und *vorstellungshaft* liegt das Ergebnis dieser Überprüfung schon als logischer Anfang des Christentums, nämlich in der Vorstellung der Menschwerdung (Inkarnation) Gottes vor. Dabei ist zu fragen: Was bedeutet die Vorstellung der Menschwerdung Gottes für den Gottesgedanken selber? Die Vorstellung der Menschwerdung Gottes schließt die Absage an den Gottesgedanken der reinen Aseität, der Allmacht ein. Denn die Vorstellung der Menschwerdung besagt, daß sich die göttliche Macht als Ohnmacht und Schwäche, die Aktivität als Passivität darstellt. Die traditionelle Theologie beläßt es zwar in der Regel dabei, die Menschwerdung Gottes als ein ‚Paradox' auszusagen: Dasselbe Subjekt wird zugleich als Gott und Mensch, Macht und Ohnmacht prädiziert. Aber eine derartige Paradoxie wäre nur ein Euphemismus für einen Widerspruch. Wie kann Gott *zugleich* Mensch, die absolute Macht *zugleich* ohnmächtig sein – ohne daß durch diesen Widerspruch der Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet wird? Auch die vorstellungshafte Rede von der Menschwerdung Gottes bedarf also der Kontrolle durch ein vernünftig und argumentativ geleitetes Reden, zumal diese Kontrolle der Vorstellung der Menschwerdung selber insofern entspricht, als die Menschwerdung die menschliche Vernunft nicht aus-, sondern einschließen muß.

Diese Kontrolle ist so durchzuführen, daß vom Gedanken der Aseität und der absoluten Selbstbestimmung Gottes ausgegangen wird. Die absolute Selbstbestimmung oder die göttliche Allmacht, setzen, um Selbstbestimmen oder Macht zu sein oder um sich als Selbstbestimmung oder Macht zu manifestieren, Passivität oder Ohnmacht voraus. Das Verhältnis zwischen absoluter Aktivität und vorausgesetzter Passivität scheint asymmetrisch zu sein. Die Passivität hängt von der selbständigen Aktivität ab. Aber dieser Schein trügt. Denn die Aktivität ist zum Erweis ihrer Aktivität (wie die Macht zum Erweis ihrer Macht) auf die Passivität angewiesen –

andernfalls könnte die Aktivität ihre Aktivität nicht manifestieren; sie könnte nicht zeigen, was sie ist. Die Asymmetrie zwischen Aktivität und Passivität läßt sich also nicht aufrecht erhalten. Die *Aktivität* ist vielmehr durch die vorausgesetzte Passivität *bedingt*. Die Aktivität ist somit in ihrem *Bedingen* der Passivität durch diese *bedingt*, wie umgekehrt die durch die Aktivität *bedingte* Passivität gegenläufig auch für die Aktivität *bedingend* ist. Aktivität und Passivität, Bedingen und Bedingtes lassen sich nicht als solche festhalten und asymmetrisch fixieren. Vielmehr erweisen sich Aktivität *und* Passivität als ihr *Gegenteil*: Die Aktivität ist zugleich passiv (bedingt) und die Passivität zugleich aktiv (bedingend).

Aus der Einsicht, daß sich Aktivität und Passivität als ihr Gegenteil erweisen, ist die Konsequenz zu ziehen: Der Gottesgedanke der Aseität und absoluten Selbstbestimmung scheitert. Genau diese Konsequenz wird auch durch die Vorstellung der Menschwerdung Gottes gezogen. Gott wird Mensch, die Macht erweist sich als Ohnmacht, und der Mensch wird als frei und gottesfähig anerkannt – als Ebenbild und Selbstzitat Gottes realisiert. In negativer Hinsicht schließt also die Vorstellung der Menschwerdung Gottes das definitive Scheitern (Ende) des Gottes der absoluten Selbstbestimmung (Aseität, Allmacht etc.) ein. Damit wird die für das moderne menschliche Bewußtsein unerträgliche und empörende Differenz zwischen Gott und Mensch beseitigt: Gott kann nicht die absolut-unmittelbare Selbstbestimmung eingeräumt werden, die auf der Seite des menschlichen Subjekts als ‚Sünde' (‚amor sui', ‚hybris', Selbstrechtfertigung) kritisiert wird. Die *Kritik* (Unterscheidung) der menschlichen Sünde setzt die Unterscheidung im Gottesgedanken selber voraus. Die Sünde kann dann nicht sinnvoll kritisiert werden, wenn am Gedanken des absolut-selbstbestimmenden Gottes festgehalten würde.

In affirmativer Hinsicht zielt das in der Vorstellung der Menschwerdung Gottes enthaltene Scheitern des Gottes der Aseität und absoluten Selbstbestimmung auf die *Revolutionierung* des Gottesgedankens. Folglich gründet das Christentum zuerst und zuletzt in dieser Revolutionierung. Das Christentum ist diese Revolutionierung, es steht und fällt mit ihr. Diese Revolutionierung des Gottesgedankens (als ‚articulus stantis et cadentis religionis christianae')[63] wird als Aufhebung des Gottes der absolut-unmittelbaren Selbstbestimmung in den trinitarischen Gottesgedanken durchgeführt. Damit geht es um die Explikation der Möglichkeit 2: Wie läßt sich die Kon-

[63] Dies ist eine Anspielung auf die traditionelle (protestantische) Bezeichnung ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae' für die Rechtfertigungsbotschaft. Vgl. dazu jetzt G. WENZ, Rechtfertigung und Zweifel, in: Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920), hg. v. CH. DANZ/W. SCHÜSSLER, Berlin 2008, S. 85–116, hier S. 94ff. (Anm. d. Hg.)

sistenz des trinitarischen Gottesgedankens erweisen, in den der nicht konsistente Gedanke der absoluten Selbstbestimmung aufzuheben ist?

b) Realisierung der trinitarischen Subjektivität Gottes als Geist

aa) Die trinitarische Subjektivität Gottes

Die Aufhebung der absolut unmittelbaren Selbstbestimmung ist nicht nur als negatives, sondern ebenso als affirmativ-weiterführendes Resultat zu begreifen. Aktivität und Passivität erweisen sich nicht nur als ihr Gegenteil, sondern sie stellen sich aufgrund ihres logischen Zugleichseins als *Gegenteil des Gegenteils* dar. Die Struktur des Gegenteils des Gegenteils kommt also in Negation der Selbständigkeit von Aktivität und Passivität zustande. Daher kann das Gegenteil des Gegenteils nur als *vermittelte Selbstbestimmung* ausgesagt werden, die der Strukturformel der *Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins* entspricht. Die Struktur der trinitarischen Subjektivität Gottes ist als Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins zu explizieren. Die Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins fußt nicht auf einer Asymmetrie zwischen ungleichwertigen Relaten, sondern auf der vollständigen Symmetrie des gleich-gültigen Selbst- und Andersseins: Das Selbstsein ist als Anderssein und das Anderssein als Selbstsein zu explizieren.

Im Sinne der immanenten Trinität bezieht sich die Symmetrie von Selbst- und Anderssein auf das interne (‚schwache') Anderssein – nämlich auf die *Momente* der Trinität. Jedes Moment (‚Vater, Sohn, Geist' in vorstellungshafter Sprechweise) wird als das Selbstsein expliziert, das sich zugleich als sein Anderssein erfaßt. Die *Allgemeinheit* des Selbstseins erfaßt sich zugleich als die *Besonderheit* des Andersseins und stellt so als *Einzelheit* die manifeste Einheit ihres Selbst- und Andersseins dar. Was von der Allgemeinheit des Selbstseins gilt, ist in entsprechender Weise auch für die Momente der Besonderheit (Anderssein) und der Einzelheit (Einheit von Selbst- und Anderssein) durchzuführen. Resultathaft kann die Struktur der trinitarischen Subjektivität Gottes so vergegenwärtigt werden: Die trinitarische Subjektivität entspricht ihrem Begriff der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, wenn *jedes Moment zugleich als Totalität der Momente* entwickelt ist – wenn also jedes Moment in seinem Selbstsein seinem Anderssein entspricht: S_T(S-A).

Die Funktion oder das Thema der Trinität besteht darin, die Beziehung Gottes zum Anderssein der Welt und der Menschen vorab (‚a priori') in der göttlichen Subjektivität zu begründen. Im Unterschied zum Dualismus und zum akosmistischen Pantheismus (Selbständigkeit Gottes – Unselbständigkeit der Welt) wird das Anderssein der Welt *aus* Gott so begriffen, daß es *außerhalb* Gottes selbständig und frei sein kann.

bb) Realisierung und Aufhebung der immanent-trinitarischen Subjektivität Gottes als Christologie

Die in der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins eingeschlossene Symmetrie von Selbst- und Anderssein ist noch nicht vollständig entwickelt. Es besteht noch eine Einseitigkeit: Das Anderssein wird in der Perspektive des jeweiligen Selbstseins (der trinitarischen Momente) gedacht, als ‚schwaches', internes oder implizites Anderssein. Folglich ist um der vollständigen Symmetrie von Selbst- und Andersseins willen das Anderssein auch als solches, als ‚starkes' oder explizites Anderssein zu entwickeln:

$$S_T\ (S–A)$$
$$\downarrow$$
$$A\ (A–S).$$

Die Realisierung der trinitarischen Subjektivität Gottes erfolgt also dadurch, daß das Anderssein als explizites und eigenständiges Anderssein entfaltet wird. Das geschieht durch die Christologie, durch die christologische Subjektivität. Denn Jesus der Christus ist die als Mensch, als Anderssein explizierte Subjektivität Gottes oder die an der Stelle des Menschen, des Andersseins entwickelte Entsprechung von göttlicher und menschlicher Subjektivität, von Gott und Mensch. Die dogmatisch-spekulative Christologie hat zwei Grundprobleme zu lösen (wobei im jetzigen Zusammenhang vom Problem des historischen Jesus abgesehen wird):

Erstens ist aus der trinitarischen Subjektivität Gottes das explizite Anderssein als solches zu entwickeln. (Damit wird zugleich die Vorstellung der Menschwerdung in die Explikation des christlichen Gottesgedankens aufgenommen.) Diese Entwicklung hat davon auszugehen, daß die trinitarischen Momente *als* Totalität der Totalität *der* Momente entsprechen. Aber trotz dieser Entsprechung besteht noch eine *Differenz* zwischen den Momenten als Totalität und der Totalität der Momente. Diese Differenz kann allerdings nur auf der Basis der Momente als Totalität, d.h. auf der Basis des Nichtunterschiedenseins der Momente ausgesagt werden. Damit ist die Differenz nicht bestimmt, sondern *unbestimmt*. Diese unbestimmte Differenz ist von der Totalität der Momente abgelöst und sie löst diese Momente als unbestimmte Differenz ab – als unbestimmtes Different- oder *Anderssein*. Dieses unbestimmte Anderssein stellt kategorial die Realisierung und Aufhebung der trinitarischen Subjektivität dar; diese entwickelt sich zum expliziten Anderssein.

Zweitens ist dieses unbestimmte Anderssein als solches so zu entwickeln, daß es an seiner eigenen Stelle als Anderssein der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins und damit der Subjektivität Gottes entspricht. Denn Jesus der Christus ist das menschliche Anderssein (gegen-

über der trinitarischen Subjektivität Gottes), das an seiner Stelle die Subjektivität Gottes und damit die Struktur der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins realisiert und ihr entspricht. So expliziert die *Verkündigung* Jesu den *Begriff* der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins in der Form von Anerkennungsverhältnissen. Der *Tod* Jesu stellt als seine Negation die *Realisierung* und den *Vollzug* der Logik der Anerkennung dar. Im Tod Jesu wird der Begriff der Anerkennung realisiert. Denn aufgrund seines Todes, seiner Negation und radikalen Selbständerung erkennt Jesus zugleich das radikale Fremd- und Anderssein des Todes an. Der Verkündiger des *Begriffs* der Anerkennung *realisiert* diese als seinen Tod. Die (metaphorisch zu verstehende) *Auferstehung* Jesu als des Christus ist die Auferstehung, Konstitution und Realisierung von Jesus dem Christus als *Geist*. Jesus wird als der Christus anerkannt, d.h. Jesus, das menschliche Anderssein, wird als Christus, nämlich als an der Stelle des Andersseins, des Menschen, realisierte Subjektivität Gottes anerkannt. Damit ist prinzipiell die *begriffliche* Entsprechung des Selbst- und Andersseins erreicht:

$$S_T\,(S–A) \rightarrow A\,(A–S)$$

Diese *begriffliche* Selbstentsprechung von göttlichem Selbstsein und menschlichem Anderssein macht den

2) Begriff des Geistes

aus.
Der *Begriff* des Geistes (seine Struktur) resultiert aus der Entwicklung und Realisierung der trinitarischen Subjektivität Gottes als Christologie. Die Auferstehung Jesu als des Christus und damit der Auferstehung als Geist repräsentiert die Schnittstelle zwischen Christologie und Pneumatologie. Die Auferstehung Jesu als des Christus führt zum *Begriff* des Geistes: Es wird anerkannt, daß Jesus der Christus ist, nämlich das Anderssein, das als Anderssein die Selbstentsprechung von Selbst- und Anderssein realisiert. Die Struktur des Geistes ist die (von Menschen) gewußte Selbstentsprechung von göttlicher Subjektivität und menschlichem Anderssein, das selber als Subjektivität realisiert ist:

$$G\,((S\,(S–A) – A\,(A–S)).$$

Der Geist als Selbstentsprechung von Selbst- und Anderssein wird gewußt und begriffen, hat seinen Begriff im und als menschliches Selbstbewußtsein. Der Begriff des Geistes hat seine Realität im und als Selbstbewußtsein der christlichen Gemeinde, im und als Anderssein des menschlichen Selbstbewußtseins. Die Anerkennung von Jesus dem Christus führt zum Begriff des Geistes, zum Begriff der Selbstentsprechung von göttlicher Subjektivität und menschlichem Anderssein, von Selbst- und Anders-

sein oder von göttlicher Allgemeinheit und menschlicher Besonderheit. Der Begriff des Geistes ist nur aufgrund dieser Anerkennung – der Begriff des Geistes hat daher seine Realität als wissende Anerkennung des menschlichen (christlichen) Selbstbewußtseins. Aber damit wird der Begriff des Geistes zunächst bloß als Begriff gewußt. Folglich ist die Frage noch offen, ob und inwiefern dieses menschliche Wissen *als* Realität des Geistes dem Begriff des Geistes selber entspricht. Diese Frage zielt auf die *Realisierung* des Begriffs des Geistes an der Stelle des *externen* Andersseins – des Andersseins des menschlichen Selbst- und Weltumgangs. Der Begriff des Geistes *hat* seine Realität als und im menschlichen Selbstbewußtsein. Aber das menschliche Selbstbewußtsein – sein Selbst-und Weltumgang – *ist* die Realität des Geistes noch nicht. Den menschlichen Selbst- und Weltumgang als Realität des Geistes zu verwirklichen, darin besteht das Thema der Pneumatologie.

Der Begriff des Geistes oder der göttliche Geist hat also seine Realität als menschlicher Geist, als der als Geist realisierte Selbst- und Weltumgang, der sich im göttlichen Geist weiß, der diesem also an seiner eigenen Stelle des Weltumgangs, des externen Andersseins, entspricht. Der Vorbegriff als Vorgriff auf diese Entsprechung ist so zu strukturieren:

$$G\,[G_g\,(S\,(S–A) – A\,(A–S)) – G_m\,(A\,(A–S) – S\,(S–A))]$$
$$\text{Begriff} \qquad\qquad \text{realisierte Realität}$$

In einem ersten Schritt, nämlich im Zuge der Kosmologie und Anthropologie, ist das externe Anderssein der Welt und des Menschen aus dem Begriff des Geistes so begreiflich zu machen, daß das externe Anderssein der Welt und des Menschen auf selbständige und freie Weise als außerhalb der Subjektvität Gottes begriffen werden können. Die Kosmologie (Natur) wird dann den Weg *zum* existierenden Geist und die Anthropologie den Weg des existierenden oder realen Geistes zu rekonstruieren haben.

Die Frage nach dem Verhältnis von göttlich-heiligem und menschlichem Geist ist also als die Frage nach der Präsenz (Manifestation) der *Selbstentsprechung* von göttlichem und menschlichem Geist, von göttlichem Selbstsein und menschlichem Anderssein an der Stelle des menschlichen Selbst- und Weltumgangs zu stellen. Die Kosmologie und Anthropologie haben es mit dem Aufbau der Voraussetzungen zur Beantwortung dieser Frage zu tun: Das natürlich-naturhafte Anderssein ist als *Weg zum Geist* begreiflich zu machen. Der *als* Geist konstituierte menschliche Selbst- und Weltumgang resultiert dann aus der Aufhebung dieses natürlichen Andersseins, die allerdings nicht als naturhafte Aufhebung, d.h. nicht nach dem Prinzip der natürlichen Selbsterhaltung durchzuführen ist.[64]

---

[64] Von Wagner zu diesem Paragraphen angegebene Literatur: W. CRAMER, Gottesbeweise und ihre Kritik, Frankfurt a. M. 1967, S. 54f.; F. WAGNER, „Vernunft ist die Be-

§ 20 Das Thema der Pneumatologie

1) Zur Begriffsgeschichte

Die Vieldeutigkeit des Begriffs ‚Geist', die sich seiner eindeutigen Erfassung entzieht, ergibt sich zunächst daraus, daß der Ausdruck ‚Geist' nicht nur zur Bezeichnung heterogener Phänomene dient, sondern auch auf verschiedene Traditionen zurückzuführen ist. Der Ausdruck ‚Geist' und seine Äquivalente im Hebräischen (‚ruah'), Griechischen (‚pneuma') und Lateinischen (‚spiritus') bezeichnet die objektiv-materielle Gegebenheit des Atems, Hauchs oder Lebensodems. Dann meint er das stofflich vorgestellt Prinzip des Lebens, das in der jüdisch-christlichen Tradition auf den Geist Gottes und im griechisch-römischen Kulturraum, besonders in der Stoa, auf eine göttliche Substanz bezogen wird, die den Makro- und Mikrokosmos (Welt und Mensch) dynamisch durchwirke. Die vor allem christologisch begründete Rede vom Geist im Neuen Testament wird in der alten Kirche zum Glauben an den Heiligen Geist (‚pneuma hagion, spiritus sanctus') verselbständigt. Das zunächst heilsökonomisch vorgestellt Wirken des Heiligen Geistes wird auf die dritte ‚Person' der Trinität so zurückgeführt, daß diese aus der ‚Hauchung' (spiratio) des ‚Vaters' und ‚Sohnes' hervorgehe (processio).[65]

Überdies dient der Begriff ‚Geist' zur Übersetzung von Ausdrücken (‚logos, nus' oder ‚animus, intellectus, mens' u.a.), die sowohl die Denktätigkeit der Intelligenz singulärer Subjekte (‚subjektive Vernunft') als auch objektive Gedanken (‚Ideen') der objektiven Vernunft bezeichnen. Folglich kann vor allem im angelsächsischen Sprach- und Kulturraum das Verständnis des Geistes auf die Denk- und Willenstätigkeit der menschlichen Intelligenz (‚mind') reduziert werden, deren sprachliche Objektivationen in der sprachanalytischen Philosophie syntaktisch-semantisch anhand des Gebrauchs von Sätzen (Aussagetypen) und pragmatisch aufgrund von Sprechakten untersucht werden. Der als Tätigkeit der subjektiven wie objektiven Vernunft verstandene Geist wird im Sinne einer Geist-Metaphysik ausgebaut, die philosophisch von Plato und Aristoteles begründet worden ist und in Hegels Geist-Philosophie ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hat. Diese Geist-Philosophie Hegels, die durch Kant, Fichte und Schelling

---

dingung der Offenbarung". Zur theologischen Bedeutung von W. Cramers Theorie des Absoluten, in: Wahrheit und Versöhnung, hg. v. D. KORSCH/H. RUDDIES, Gütersloh 1989, S. 98–121, bes. S. 99f.; DERS., Was ist Religion?, S. 570ff.; DERS., Religionsphilosophie und Theorie des Absoluten, in: NZSThRph 31 (1989), S. 41–61 (wiederabgedruckt in: DERS., Religion und Gottesgedanke, S. 35–55); DERS., Religiöser Inhalt und logische Form, in: Was ist Theologie?, S. 256ff.

[65] Dies stellt allerdings nur die in der westkirchlich-lateinischen Tradition seit Augustin durchgesetzte Auffassung des Ursprungs des Heiligen Geistes dar (‚filioque') im Unterschied zur Orthodoxie! (Anm. d. Hg.)

vorbereitet wird, zielt auf eine umfassende Theorie des menschlichen Selbst- und Weltumgangs, die dreistufig als Theorie des subjektiven, objektiven und absoluten Weltumgangs ausgearbeitet wird. Der Geist wird als Manifestation in der Weise begriffen, daß das Selbstsein als Anderssein oder die Subjektivität als Objektivität manifest ist. Das Sich-Wissen des Geistes beruht somit auf der Selbstentsprechung, aufgrund deren er seinen Begriff als Realität weiß und vergegenwärtigt. Obwohl am Begriff des Geistes bis heute grundsätzlich festgehalten wird, ist eine dem Hegelschen Verständnis des Geistes entsprechende Gesamtkonzeption nach Hegel nicht wieder erreicht worden. Der Begriff des Geistes dient dann meistens zur Bezeichnung bestimmter partikularer Teilbereiche des menschlichen Selbst- und Weltumgangs.

2) Thema und Funktion des Geistes

Die mit der Rede vom Geist verbundene Vieldeutigkeit läßt sich nicht dann beseitigen, wenn ‚Geist' einzig und allein zur Bezeichnung menschlich-intelligenter Fähigkeiten dienen soll. Der auf die menschliche Intelligenz reduzierte Geist (‚mind') bleibt noch komplex genug. Denn das als Geist Bezeichnete reicht dann vom Erleben, Empfinden, Fühlen, Anschauen, Vorstellen bis zur Verstandeserkenntnis und zum Denken und Wollen der Vernunft. Was aber qualifiziert diese verschiedenen Fähigkeiten und Tätigkeiten dazu, allesamt demselben ‚Geist' zugerechnet zu werden?

Auch durch den Hinweis auf die etymologische Vorgeschichte des Ausdrucks ‚Geist' kann seine Vieldeutigkeit nicht zum Verschwinden gebracht werden. Wer das unterstellte, verwechselte nicht nur die historisch-faktische Entstehung mit der möglichen Gegenwartsgeltung eines Begriffs. Überdies liefe es dem ‚dynamisch-bewegten' Charakter des Geistes zuwider, wollte man den sprachgeschichtlichen Ursprung zum sozusagen überzeitlichen Grund und Maßstab seiner späteren und gegenwärtigen Manifestationsweisen erklären. „Nämlich zu Haus ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat, / Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist."[66]

Der Flüchtigkeit und Vieldeutigkeit des Geistes läßt sich dadurch begegnen, daß seine Präsenz an jeweils bestimmte Sphären und Dimensionen des welthaft-menschlichen Daseins gebunden wird. Wer in der Identifizierung des Geistes mit bestimmten Vermögen und Tätigkeiten der menschlichen Intelligenz eine vorschnelle ‚anthropozentrische', ‚monadisch-monologische' oder ‚subjektivistische' Engführung erblickt, kann dann die umfassendere Sphäre der Intersubjektivität, Interpersonalität und Interaktion

[66] F. HÖLDERLIN, Brot und Wein (Spätfassung von Versen der 9. Strophe), in: DERS., Sämtliche Werke und Briefe, Bd. I, hg. v. G. MIETH, München [4]1984, S. 1032.

zur spezifischen Dimension des Geistes erklären.[67] Über die Sphäre der Intersubjektivität hinaus können schließlich alle soziokulturellen Objektivationen und Institutionen zur „Welt des objektiven Geistes" gehörig erklärt werden (H. Freyer).

Betrachtet man diese Versuche zur Dimensionierung des Geistes, so zeigt sich: Mehr oder weniger alle Bereiche des menschlichen Lebens und seiner Objektivationen können zu Manifestationen des Geistes erklärt werden. Der ‚Geist' zielt nicht auf eine imaginäre oder übernatürliche Kraft jenseits der Sterne. Vielmehr bildet das subjektiv wie objektiv, individuell wie allgemein, privat wie öffentlich gestaltete menschliche Leben die Wirkstätte des Geistes. Der Geist durchläuft den Weg von den Bewußtseinstätigkeiten der singulären und transzendentalen Subjektivität über die Sphäre der Intersubjektivität zu den soziopolitischen und soziokulturellen Institutionen der menschlichen Daseinsgestaltung. Offensichtlich sind die entsprechenden Teil-Theorien des Geistes aus dem Zerfall der Gesamt-Theorie hervorgegangen, die G.W.F. Hegel in seiner Philosophie des Geistes ausgearbeitet hat.

Hegels Philosophie des Geistes ist eine Theorie der menschlichen Gesamtwirklichkeit, die sowohl die individuellen (‚subjektiven') als auch die sozial-institutionellen (‚objektiven') und die im weitesten Sinne religiösen (‚absoluten') Dimensionen der Selbst- und Weltgestaltung einschließt. Um dem ‚Geist' seine immer wieder zum Vorwurf gemachte ‚Verblasenheit' zu nehmen, ist es daher sinnvoll und erhellend, ihn mit dem Begriff des menschlichen Selbst- und Weltumgangs (B. Liebrucks) zu verbinden.[68]

Man mag – wie es beispielsweise die funktional-strukturelle Systemtheorie der Gesellschaft tut – die Eigenständigkeit der sozialen Welt und ihrer Systeme noch so sehr betonen; gleichwohl können diese ohne die zu ihrem Aufbau und ihrer Erhaltung notwendigen Denk- und Willenstätigkeiten der interagierenden Individuen nicht gedacht werden.[69] Daher eröffnet Hegel seine Philosophie des Geistes mit einer Theorie des genetischen Aufbaus der leibhaft-gefühlsmäßig gebundenen, der bewußtseinsmäßig geleiteten

---

[67] Vgl. H. PLESSNER, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin ^{2}1965, S. 303.

[68] B. LIEBRUCKS, Sprache und Bewusstsein, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1970. (Anm. d. Hg.)

[69] Vgl. N. LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984; DERS., Die Ausdifferenzierung der Religion, in: DERS., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, S. 259–357; DERS., Die Religion der Gesellschaft, hg. v. A. KIESERLING, Frankfurt a. M. 2000; dazu den posthum publizierten Aufsatz von F. WAGNER, Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen?, in: Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, hg. v. CH. DANZ/J. DIERKEN/M. MURRMANN-KAHL, Frankfurt a. M. 2005, S. 173–201. (Anm. d. Hg.)

und der durch theoretische und praktische Vernunft, Denken und Wollen bestimmten Fähigkeiten und Tätigkeiten der singulären menschlichen Subjektivität. Die Konstitution dieser Subjektivität geht aus der fortschreitenden Aufhebung ihrer Naturbestimmtheit und Naturabhängigkeit hervor. Aber mit der prinzipiellen Unabhängigkeit von der ihr wie von ihr vorausgesetzten Natur erreicht die menschliche Subjektivität noch nicht die spezifische Verhältnis- und Verhaltensweise des Geistes: *die Freiheit*. Frei ist der Geist erst dort, wo er als *wirklich*, nämlich innen und außen, theoretisch und praktisch existierender Wille dazu übergeht, die seiner Freiheit entsprechende und sie realisierende soziale Welt zu produzieren und zu gestalten. Der Weltumgang der singulären Subjektivität gilt also dem Umgang des Menschen mit sich selbst, seinem Selbstumgang. Selbstverständlich ist dieser Selbstumgang nicht nur durch die äußere und innere Natur, sondern ebenso durch die Objektivationen der sozialen Welt und ihrer Institutionen vermittelt; kaum ein anderer weiß das besser als Hegel. Aber wenn davon auszugehen ist, daß die Institutionen des sozialen Weltumgangs nicht vom Himmel gefallen sind, sich vielmehr der theoretisch-praktischen Tätigkeit des interagierenden menschlichen Willens verdanken, dann ist der sozial-institutionelle *Welt*umgang nicht ohne den zwar hoch abstrakten, aber genetisch früheren Umgang des Menschen mit sich und seinen Fähigkeiten durchführbar. Durch die Annahme einer gleichursprünglichen Korrelation von Selbst-und Weltumgang würde nichts erklärt – müßte sie doch, um verstanden zu werden, die genetische Priorität des Selbstumgangs schon beanspruchen. Und von sozialen Systemen formulierte Handlungszwecke lassen sich nur dann verfolgen, wenn sich das Handeln durch eine Vorstellung vom zu realisierenden Zweck geleitet weiß. Folglich ist die systematische Vorgehensweise plausibel, auf den Selbstumgang der singulären Subjektivität den intersubjektiv-sozialen Weltumgang aufzubauen: Denn wie Intersubjektivität ein Verständnis von Subjektivität notwendigerweise voraussetzt, so transzendiert eine singulare Subjektivität ihre Abstraktheit erst dort, wo sie die soziale Intersubjektivität als konkrete Realisierung ihrer Freiheit begreift.

Der Übergang vom subjektiven Selbst- zum objektiven Weltumgang zeigt, daß der Geist weder eine übernatürliche oder jenseitig-geheime Wirkkraft noch ein in der Innerlichkeit des Menschen verborgenes Prinzip darstellt; ebensowenig bildet der Geist einen Zusatz zu den schon als bestehend vorausgesetzten Institutionen. Vielmehr existieren diese vielfältigen, nämlich privatrechtlichen, moralischen, familiären, gesellschaftlichen, öffentlich-rechtlichen und politischen Institutionen als der objektiv realisierte Geist selber. Allerdings können sie nur aufgrund ihrer Struktureigentümlichkeit als verwirklichter Geist erfaßt werden. Diese basiert auf der Idee der Freiheit, die weder ein von ihren Erscheinungen getrenntes Wesen noch eine bloß subjektiv-gedankliche Größe darstellt. Die Idee der Freiheit

ist vielmehr als der sich realisierende und fortschreitend sich konkretisierende Wille präsent, welcher frei ist. Der Wille verwirklicht seine Freiheit dadurch, daß er aus der Unmittelbarkeit seiner bloßen Selbstbeziehung heraustritt, um eine Welt sozialer Institutionen zu schaffen, in denen ihm seine Freiheit in gegenständlich gestalteter Weise entgegentritt. Der Geist als der institutionalisierte freie Wille findet also seine Freiheit weder direkt in sich selbst, in seinen innerlichen Absichten und Intentionen, noch in den von ihm getrennten und abgeschnittenen Institutionen. Die Freiheit des Geistes erreicht die ihr entsprechende Wirklichkeit erst dann, wenn sich der freie Wille in den sozialen Institutionen darzustellen weiß, in ihnen bei sich ist. Die sozialen Institutionen sind somit der objektivierte und als sozio-kultureller Weltumgang gestaltete freie Wille; sie sind seine Manifestationsweisen.[70]

Das läßt sich freilich erst dann adäquat verstehen, wenn das den freien Willen auszeichnende Strukturkriterium vergegenwärtigt wird. Der freie Wille fällt weder mit der jeweils besonderen Selbstbestimmung singulärer Subjekte noch – dieser entgegengesetzt – mit der allgemeinen Selbstbestimmung und Selbsterhaltung gesellschaftlicher oder staatlicher Institutionen zusammen. Denn die Freiheit des Willens beruht auf der durchgeführten und realisierten Vermittlung von besonderer und allgemeiner Selbstbestimmung, so daß beide, die besondere Selbstbestimmung singulärer Subjekte *und* die allgemeine Selbstbestimmung des institutionalisierten Willens, nicht isoliert existieren, sich vielmehr wechselseitig ineinander übersetzen. Das dem freien Willen eignende Kriterium seiner Struktureigentümlichkeit resultiert aus seinem Charakter, als *vermittelte* Selbstbestimmung manifest zu sein. Die in den rechtlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen vergegenständlichte Freiheit ist also als vermittelt-differenzierte Einheit der allgemeinen und besonderen Selbstbestimmung realisiert bzw. zu realisieren. Allein diese Freiheit des Willens, die auf der objektiv, weil gegenständlich institutionalisierten Vermittlung und Übersetzung der allgemeinen und besonderen Selbstbestimmung beruht, entspricht der Manifestationsweise des Geistes. Der als sozialer Weltumgang sich verwirklichende Geist weiß sich daher durch das Kriterium geleitet, das als kategoriale Struktur der in sich gegenläufigen Selbstexplikation an der Stelle des Anderssein gegenständlich gesättigt in Erscheinung tritt: Wie der freie Wille nicht in seiner unmittelbaren Selbstbezüglichkeit, sondern allein im Anderssein objektiv gestalteter Institutionen bei sich und somit frei ist, so genügen die sozialen Institutionen nur dadurch der Frei-

[70] Diese Ausführungen sind von Hegels Rechtsphilosophie §§ 4–7 inspiriert, die mit J.J. Rousseau Recht und Institutionen dezidiert auf den freien Willen gründet, vgl. G.W.F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie-Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970, S. 46ff. (Anm. d. Hg.)

heit des Geistes, daß sich die besondere Freiheit der Individuen an der Stelle der institutionalisierten allgemeinen Freiheit verwirklichen kann. Die Institutionen geben folglich ihren Geist-Charakter dann zu erkennen, wenn sich die allgemeine Freiheit aller als für die besondere Freiheit der Individuen und ihre Belange aufschließbar und aufgeschlossen erweist. Der objektive, in der Gestalt sozialer Institutionen verwirklichte Geist offenbart also die Selbstexplikation der besonderen an der Stelle der allgemeinen Freiheit und umgekehrt in der Form einer existierenden Wirklichkeit. Damit wird die jeweils bestehende soziale Wirklichkeit nicht blindlings sanktioniert. Denn das Adäquatheitskriterium des Geistes verlangt, daß die Übersetzung und Vermittlung von allgemeiner und besonderer, öffentlicher und privater, innerlicher und äußerlicher, begrifflich-gedanklicher und realer Freiheit auch wirklich durchgeführt ist. Daher entscheidet der Grad der jeweils realisierten Vermittlung zugleich über die Weise der Präsenz des wirklich freien Weltumgangs.

Die bisherigen Überlegungen zum subjektiven Selbstumgang und objektiven Weltumgang des Geistes lassen erkennen, daß die dem Geist eignende Bewegung in der Tätigkeit und Arbeit seiner Realisierung und Gestaltung besteht. Die Art dieser Selbstgestaltung ist nicht mit einem in und um sich kreisenden Selbstverhältnis zu verwechseln. Sie vollzieht sich immer als Einheit von Selbst- und Fremdgestaltung, von Selbst- und Anderssein, von Subjektivität und Objektivität. In erster Annäherung kann daher die Bewegungsweise des Geistes als fortlaufende Selbstüberschreitung beschrieben werden.[71] Aber diese Beschreibung fällt noch zu abstrakt aus. Eine bloße Selbstüberschreitung, die blind und ziellos ablief, könnte den Verlust dessen zur Folge haben, der diese Selbstüberschreitung vollzieht. Die Selbstüberschreitung des Geistes in allen seinen Manifestationsweisen erfolgt jedoch nicht blindlings. Sie weiß sich vielmehr geleitet durch den Begriff des Geistes, dessen Struktur wir als die Verhältnisweise der Freiheit, nämlich als Selbstexplikation an der Stelle des Anderssein kennengelernt haben. Aber beharrte der Geist allein auf seinem Begriff, so würde seine Daseinsweise doch nur einem leeren Kreisen in sich gleichkommen. Der Geist entspricht daher nur dann seinem Begriff, seiner Struktur der Selbstexplikation an der der Stelle des Andersseins, wenn er diese Struktur gegenständlich offenbart und realisiert. Zu dieser Selbstmanifestation gelangt er nicht durch die stets wiederholende Beschwörung seines Begriffs. Die bloße Wiederholung des Eigenen verspricht keinen Erkenntnisgewinn. Das Eigene kann nur an der Stelle des Anderen, Fremden, Negativen, Unbekannten, *als* Eigenes offenbar werden. Genau das besagt der Begriff des Geistes: Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins. Der Geist reali-

[71] Vgl. dazu P. TILLICHS ‚Selbsttranszendieren' in: DERS., Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart ^{2}1978, S. 43f. 107ff. 282ff. (Anm. d. Hg.)

siert seine begriffliche Struktur daher allein dadurch, daß er sich fortlaufend überschreitet und verläßt, um sich der Erfahrung des Fremden, Anderen, Negativen auszusetzen. Er ist aufgrund seiner strukturellen Verfaßtheit geradewegs durch den Trieb bestimmt, sich auf das Fremde und Negative einzulassen.

Die bloß flüchtige Bekanntschaft mit dem Fremden und Negativen führt freilich noch nicht dazu, daß der Geist sich selbst weiß und erfährt oder seine gegenständlich gewordene Struktur offenbart. Überdies würde sein Trieb zum Fremden und Anderen völlig verfehlt und mißverstanden, benutzte er das Fremde zur Durchsetzung seiner selbst. Das Fremde, auf das sich der Geist auf dem Weg zu seiner Selbsterfassung einläßt, dient nicht als Mittel seiner Selbstbehauptung. Ebensowenig läßt er sich auf das fremde Andere ein, um es seiner Herrschaft zu unterwerfen. Zwar schlägt er den Umweg über das Fremde und Negative ein, um sich selbst zu offenbaren, zu zeigen, was er als Geist ist. Aber seine Selbstmanifestation gelingt allein dann, wenn er im Fremden und Negativen seinem eigenen Begriff, seiner Struktur, in objektiv-realisierter Gestalt gegenübertritt. Das kann nur dadurch geschehen, daß er das Andere in seiner Fremdheit und Andersheit ausdrücklich anerkennt. Diese Anerkennung kann sich nicht in verbalen Versicherungen erschöpfen. Sie verlangt vielmehr, das Andere so anzuerkennen, daß es als Anderes und an der Stelle des Andersseins als der Struktur des Geistes, also der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins entsprechend aufgebaut und realisiert wird. Die Selbstmanifestation des Geistes zielt somit auf die Selbstkonstitution des Anderen, so daß dieses an seiner Stelle nicht nur dem Selbstaufbau des Geistes als seinem Begriff entspricht, sondern mehr noch: diesen Selbstaufbau als solchen selber realisiert.

Da sich die Selbstmanifestation des Geistes als Anerkennung des Fremden dadurch äußert, daß dieses selber an seiner Stelle die Struktur des Geistes verwirklicht, ist der Weg des Geistes der Weg seiner fortlaufenden Erneuerung und Verjüngung. Diesem Vorgang haftet allerdings keine biologische oder biomorphe Bedeutung an. Denn im Zuge seiner Neugestaltung und Verjüngung kommt der Geist dazu, sich als sich selbst wissender und sich selbst thematisierender zu erfassen. Aufgrund der Erfahrung des Fremden, seiner Aneignung und Erinnerung wird er fähig, die Art und Weise seiner Selbstmanifestation so zu rekonstruieren, daß er sich selbst als den Weg seiner Selbsterfassung thematisiert, er begreift seinen im Medium des Selbst- und Weltumgangs zurückgelegten Weg als Weg seiner gegenständlich gewordenen Selbstaufklärung. Damit tritt er in die Sphäre der Religion ein, in der er als absoluter Geist seine realisierte begriffliche Struktur, seine Idee, in den Formen der Kunstanschauung, der religiösen

Vorstellung und des philosophischen Denkens eigens expliziert und vergegenwärtigt.[72]

Die Art seiner Selbstvergegenwärtigung muß zugleich auch so gelesen werden, daß nicht der Geist des objektiv-sozialen Weltumgangs, sondern erst der in Kunst, Religion und Philosophie sich selbst thematisierende Geist seinem begrifflichen Programm, der Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins, entspricht. Daß der Geist als absoluter Geist seine Selbstthematisierung in der selbständigen Sphäre der Religion vergegenwärtigt, schließt folglich mit der Differenz des absoluten Geistes zum subjektiven und objektiven Geist des Weltumgangs die mögliche Kritik an diesen subjektiven und objektiven Manifestationsweisen ein. Denn indem weder die subjektiven Tätigkeiten des Selbstumgangs noch die objektiven Institutionen des sozialen Weltumgangs die abschließende Selbstvergegenwärtigung des Geistes repräsentieren, sind sie von seiner realisierten Selbsterfassung, dem absoluten Geist, dauerhaft geschieden.[73] Das bedeutet keine Herabsetzung oder Delegitimierung des subjektiven Selbst- und des objektiven Weltumgangs, schließt vielmehr deren prinzipielle Veränderbarkeit und Überholbarkeit ein. Denn sind der Selbst- und Weltumgang nicht die Sphären, in denen sich der Geist als realisierter selbst erfaßt, so besagt das gar nichts anderes, als daß der Geist des subjektiven Selbstumgangs und des objektiven Weltumgangs immer noch unterwegs ist. Er geht der Selbsterfassung seines Realisiertseins entgegen, ohne es innerhalb der Sphären des Selbst-und Weltumgangs erreichen zu können. In diesem Sinne wird durch den Weg des Geistes zu seiner Selbsterfassung das Wort des Johannesevangeliums bestätigt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“[74] Damit wird nicht auf eine andere – zweite oder jenseitige – Welt vertröstet. Die Selbsterfassung des Geistes findet in dieser Welt statt – aber so, daß dazu die Sphären der Selbst-und Weltgestaltung überschritten werden.[75]

---

[72] Vgl. G.W.F. HEGEL, Enzyklopädie §§ 553–577, S. 366ff. (Anm. d. Hg.)

[73] Dies bedeutet eine deutliche Distanzierung Wagners von Hegels eigenem Konzept des ‚absoluten Geistes‘! (Anm. d. Hg.)

[74] Joh 18,36. (Anm. d. Hg.)

[75] Von Wagner angegebene Literatur: E. SCHWEIZER, Art. pneuma, in: ThWNT, Bd. VI (1959), S. 330–453; Art. Geist, in: RGG^3, Bd. II (1958), Sp. 1268–1290; Art. Geist/Heiliger Geist/Geisterfahrungen, in: TRE, Bd. XII (1984), S. 170–254; K. ROTHE, Art. Geist, in: HWPh, Bd III (1974), Sp. 154–204; H. BUCHNER, Art. Geist, in: HPhG, Bd. II, München 1973, S. 536–546; F. WAGNER, Art. Geist, in: Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, hg. v. F. RICKEN, München 1984, Sp. 64–67; H.-J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam ^{2}1967; G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Hamburg ^{6}1952; DERS., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), Teil III; H. FREYER, Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie (^{2}1928), Darmstadt 1966; N. HARTMANN, Das Problem des geistigen Seins (1933), Berlin ^{2}1949; W. CRAMER, Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt a. M. ^{2}1965; G. RYLE, Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969.

Autoren

DR. DR. KURT APPEL
Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

DR. RODERICH BARTH
Privatdozent für Systematische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

DR. ULRICH BARTH
Professor für Systematische Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

DR. MARKUS BUNTFUSS
Professor für Systematische Theologie an der Augustana Hochschule Neuendettelsau

DR. CHRISTIAN DANZ
Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

DR. JÖRG DIERKEN
Professor für Systematische Theologie an dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg

DR. GEORG ESSEN
Professor für Religions- und Kulturtheorie an der Faculty of Religious Studies in Nijmegen sowie Professor für Dogmatische Theologie an der Faculty of Theology in Nijmegen

DR. JÖRG LAUSTER
Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Marburg

DR. MICHAEL MURRMANN-KAHL
Privatdozent für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

DR. MARKUS ÖHLER
Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

DR. JENS SCHRÖTER
Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

DR. EWALD STÜBINGER
Professor für Systematische Theologie an der Universität der Bundeswehr Hamburg

DR. FOLKART WITTEKIND
Privatdozent für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

Personen

(*Kursive* Seitenangaben beziehen sich auf einfache Literaturverweise oder Zitationen)

Ackermann, J. 233
Adam, A. *371*
Adorno, Th.W. 170, 203, *353*
Allison, D.C. 98
Althaus, P. *216*
Amphilochius von Ikonium 368
Ambrosius von Mailand 294
Apollinaris von Laodicea 252
Appel, K. 8, *60*, *62*
Archelaus 73
Aristoteles 266, 276, 286, 287, 288, 368, 394
Arius 250, 346
Assmann, J. 243
Augustinus von Hippo 294
Axt-Piscallar, Ch. *114*

Bader, G. 13, 270–272
Baecker, D. *159*
Baldensperger, W. 114
Barth, H. 29
Barth, K. 24–27, 161, 165, 174, 216, 243, 314, 327, 329, 347, 357, 379
Barth, R. 29
Barth, U. 10, *24*, *139*, 184, *205*, *240*, 245, *295*, *304*
Basilius von Caesarea 368
Bauer, B. 325, 326
Baumgartner, H.-M. *91*, 93, *144*
Baur, F.Ch. 6, *109*, 121, 127, 282
Baur, J. *385*
Bausch, Th. *227*
Becker, E.-M. *284*
Becker, J. *72*, *96*
Berger, K. *5*, *343*
Bernhardt, R. *7*
Beyschlag, W. 118
Birkner, H.-J. *115*
Black, M. 267
Blinzler, J. *343*
Bloch, E. 40
Blumenberg, H. 264–266, 272
Bodenstein, W. *142*
Bollnow, O.F. *292*
Bonhoeffer, D. 31, *214*
Borg, M.J. *70*
Bornkamm, G. *69*, *334*
Bovon, F. *100*, *102*
Braun, H. *214*, *334*
Breidert, M. *359*
Brenz, J. 374
Breytenbach, C. *97*
Brown, R.E. *95*, *99*, *104*
Brunner, E. 29, *216*
Buchner, H. *401*
Bultmann, R. 3, *4*, 7, 10, 22–23, 24, 33, 67, *69*, 76–77, 87, 91, 162, 191, 199, *213*, 217, 239, 243, 244, 245, 254, 260, 283, 301, 324, 327, *328*, *334*, *387*
Buntfuß, M. 10, 13, 184, *261*
Burchard, Ch. *98*

Calvin, J. 276
Campenhausen, H.v. *343*
Cassirer, E. 263–264, 272
Chamberlain, H.S. 115
Chancey, M.A. *70*, *73*
Charlesworth, J.H. *72*
Chemnitz, M. 372, 374
Chilton, B. 72
Cicero 285, 286, 288
Claussen, J.H. *139*
Cohen, H. 136
Cramer, K. 240, 319, *321*
Cramer, W. 152, 198, *393*, *401*
Creuzer, F. 261
Crossan, J.D. 67, 69–70, 82

Dalferth, I.U. 13, *247*
Daly, M. *36*
Danto, A.C. *85*, 283, 290
Danz, Ch. *2*, *4*, 22, *37*, *212*, *220*, 255
Daub, C. 374
Davies, W.D. *98*
Deibl, J. *54*
Dembowski, H. 372
Deuser, H. 38–40
Dibelius, M. *328*
Diem, H. *90*, 91
Dierken, J. 9, *138*, *191*, *293*
Dilthey, W. 148, 291–293, 299, 300
Dionysios Areopagita 271
Dormeyer, D. *284*
Dorner, I.A. 129, 375
Dornseiff, F. *288*
Drescher, H.-G. *141*
Drews, A. *115*
Droysen, J.G. 91–92, 283
Dunn, J.D.G. *56*, 83, 88–90, 91, *101*, *103*, 104, *106*
Dupius, J. 53, 54

Ebeling, G. *4*, 33–34, 87, 91, 162, 252, 295, *315*, *328*
Ebner, M. *70*
Ebrard, J.H.A. 375
Edwards, D.E. *73*
Elert, W. 371
Elze, M. *296*
Erasmus von Rotterdam 294
Ernst, J. *98*
Essen, G. 2, 9, *148*
Esser, K. 233
Euseb von Caesarea *95*
Eutyches 369–370
Evans, C.A. 68, *72*

Fichte, J.G. 15, 20, 30, 153, 164, 173, 177, 280, 291, 300, 317, 318, 394
Finger, E. *232*
Fischer, H. *279*
Fischer, J. *224*
Fischer-Appelt, P. *132*, *134*
Flavian von Konstantinopel 370
Fleischer, D. *2*
Frank, F.H.R. 375
Frank, M. 176
Frey, J. *91*, *206*, *247*
Freyer, H. *396*, 401
Freyne, S. 70, 72, *73*
Frickenschmidt, D. *284*
Fries, J.F. 244
Fuchs, E. *328*
Fuhrmann, M. *287*

Gabriel, G. *285*
Galonska, Ch. *233*
Gehlen, A. 338
Gerber, U. 385
Gere, R. 229
Gerke, W. *231*
Geß, W.F. 375
Gilg, A. *371*
Glimpel, Ch. *164*
Gnilka, J. *97*
Görres, J.J. 261
Goertz, H.-J. *85*
Goethe, J.W. 276
Gogarten, F. 7, 301
Goppelt, L. *334*
Gottschick, J. *23*
Graf, F.W. *120*, *124*, 161, *205*
Graß, H. *343*
Gregor von Nazianz 368
Gregor von Nyssa 302, 368
Greive, W. *134*
Grillmeier, A. *371*
Günther, A. 49

Habermas, J. 211
Haeckel, E. *115*
Häfner, G. 84
Härle, W. *6*, 35
Hahn, F. 88, 91, *328*
Haight, R. 53
Hammann, K. 239
Harnack, A.v. 15, 16, 17, 18, 19, 114, 118, 139, 149, 150, *190*, 207, 248, 249, 277, 302, *371*
Hartmann, N. *401*
Hartz, P. 233
Hase, K. 118
Hatina, Th. *96*
Haverkamp, A. *269*
Hegel, F.W.J. 55, 60, 127, 142, 143, 146–147, 152, 164, *168*, 177, 194, 197, 198, *203*, 205, 207, 208, 217, 226, 241, 248, 268, 303, 302, *318*,

319, 320, 347, *350–351*, 353, *365*, 394, 395, 396, 397, *398*, 401
Hein, A. *123*
Heller, Ch. *36*
Hengel, M. *69*, *91*, *92*
Hengsbach, F. *235*
Henrich, D. 161, 163, 176
Herder, J.G. 113, 280
Herms, E. 35
Hernold, N. *91*
Herodes Antipas 73, 74
Herrmann, W. 9, 20, 26, 126–127, 128–137, 138, *139*, 294, 298–299, 300, 302–303
den Hertog, G. *28*
Heyward, C. *36*
Hick, J. 7, 36, 252, 269
Hieronymus 294
Hirsch, E. 1, 13, 24, *253*, 299–300, *385*
Hobbes, Th. 230
Hölderlin, F. *395*
Hörisch, J. *229*
Hoffmann, P. *343*
Hofmann, J.Ch.K. v. 375
Holl, K. 283, 299
Holtzmann, H.J. 114, 118
Hoping, H. *36*
Hopkins, J. *36–37*
Horaz 297
Horkheimer, M. *353*
Horsley, R.A. *70*
Horstmann, R.-P. 177
Huber, M. *129*
Huber, W. *232*
Huizing, K. *38*

Ignatius von Antiochien 345
Irrgang, B. 225
Iwand, H.J. 27–30

Jaeschke, W. 179
Jaspers, K. 241
Jensen, M.H. *73*
Jeremias, J. *334*
Jörns, K.-P. *5*
Johannes der Täufer 98
Jolles, A. *286*
Jones, H.O. 284
Josephus 71
Jülicher, A. 114
Jüngel, E. *4*, 34, 161, *175*, *315*, *334*, *343*

Kähler, M. 30, 75, 76–77, 136, 191, 243, 275, 326, *327*
Käsemann, E. 4, 67 76, 87, 91, *196*, *328*
Kahnis, K.F.A. *375*
Kaiser, H. *235*
Kalsky, M. *37*
Kanne, J.A. 261
Kant, I. 2, 6, 62, 151, 153, 162, 164, 177, 194, 240, 244, 266, 280, 291, 317, 340, 380, 394
Kasper, W. *328*
Keim, Th. 118
Kierkegaard, S. *108*, *142*, 304
Klapper, J. *286*
Klauck, H.-J. *71*
Koch, T. *3*, *328*
Körtner, U.J.H. *33*, 38, *216*
Kohlenberg, K. *229*
Konradt, M. *97*
Korsch, D. 13, *38*, *132*, *134*, *136*, *293*
Koselleck, R. 83, 180, 285
Krämer, H.-J. *401*
Kreplin, M. 90, 91, *103*, *106*, *107*
Kubik, A. *291*
Kühn, U. *36*
Kuitert, H.M. *36*
Kyrill von Alexandrien *396*

Lange, D. *121*, *122*, *123*, 124, *130*, *216*, *278*
Laube, M. *4*, *33*, *206*, *256*
Lauster, J. 10, *243*, *248*
Leibniz, G.W. 62
Leo I. der Große 370
Lessing, G.E. 2, 6, 9, 15, 113, 142, 143, 144–146, 151, 241
Lessing, H.-U. *292*
Lévi-Strauss, C. 93
Liebner, T.A. 375
Liebrucks, B. 170, 396
Lindbeck, G. 13
Link, H.-G. *136*
Livius 286
Lohse, B. *371*
Loofs, F. *371*
Lorenz, C. *85*
Losinsky, E. 115
Lüdemann, G. *5*

Lührmann, D. *97*
Luhmann, N. 159, 181, 218, 377, 380, *396*
Lumpe, A. *286*
Luther, M. 30, 134, 138, 293–298, 302, 304, 383
Luz, U. *97*, *104*

Mahlmann, Th. *134*, *385*
Marguerat, D. 56
Marheinecke, Ph.K.
Martinez, M. *284*, *285*
Maximus Confessor 370
Meier, F. *154*
Meier, J.P. 56, *71*, 72
Melanchthon, Ph. 297
Menke, K.-H. *148*
Merz, A. 56, *213*, *245*, *246*
Metz, J.B. 53, 55, *284*
Mildenberger, F. *343*
Moioli, G. *47*
Moltmann, J. 317
Moltmann-Wendel, E. *37*
Mühlenberg, E. 277
Müller, M. 263
Müller, P. *211*, *215*
Müller, W.E. 211
Murrmann-Kahl, M. *5*, *7*, 9, *159*, *160*, *167*, *171*, *181*, *182*, *218*

Nancy. J.-L. *54*, 55
Natorp, P. *136*
Naumann, F. 115
Neill, S. *67*
Neri, M. 47–48, 56
Nestorius von Konstantinopel 370
Neugebauer, G. *2*, *4*, *128*, *138*, *303*
Neumann, E. *286*
Nida-Rümelin, J. *224*
Niederwimmer, K., 87
Niemand, Ch. 84
Nietzsche, F. 115, 141, 241
Novalis/ Hardenberg, G.F.Ph.v. 280, 291, 300

Öhler, M. 8
Origenes 346
Osiander, A. 376
Osthövener, C.-D. *114*, *295*
Ostmeyer, K.-H. *74*
Otte, M. *234*
Otto, R. 10, 239, 240, 243, 244, 245, 254, 294

Pahl, H. *231*
Pannenberg, W. 3, *4*, *6*, 31–32, 194, *215*, 248, 251, 252, *317*, 338, *343*, 357, *359*
Paulus, H.E.G. 113
Paulus von Tarsus 79, 241, 294, 295, 303, 339
Peirce, Ch.S. 38
Pfleiderer, O. 114, 129
Philo von Alexandrien 346
Pielenz, M. *268*
Plato 394
Plessner, H. 338, *396*
Plisch, U.-K. *71*
Polybios 286
Pothast, U. 161, *163*
Preuß, H. 296
Pritzke, F. *27*
Pröpper, Th. 52, *143*

Quaisser, W. *232*
Quast, K. *95*

Radford Ruether, R. *36*
Rahner, K. *359*
Ratschow, C.H. *313*
Ratzinger, J./ Benedikt XVI. 49, 51, 52, 78–79, 80–81
Rawls, J. 227
Reed, J.L. *69*, *70*, *73*
Reikerstorfer, J. *49*, 54
Reimarus, H.S. 2, 6, 75–76, 113, 144–145, 241, 251
Reisinger, P. *228*, *321*
Renan, E. 115
Rendtorff, T. 161, *216*, *314*
Ricoeur, P. 267, *288*
Ringleben, J. 79, 80–81
Ritschl, A. 19, 126–128, 130, 132, *139*, *214*, 277, 303
Ritschl, D. *284*
Ritschl, O. *127*
Robinson, J.M. *327*
Rohls, J. *6*
Rothe, K. *401*
Rousseau, J.J. 398

Rudolph, E. 272
Rüsen, J. 286–287
Ruhstorfer, K. *47*
Ryle, G. *401*

Sabellius 347
Sandberger, J.F. *122*
Sanders, E.P. *69*
Schaber, T. *227*
Scheffczyk, L. *343*
Scheffel, M. *284*, *285*
Scheliha, A.v. *3*, *5*, *37*, *111*, *213*
Schelling, F.W.J. 9, 20, 121, 154, 241, 261, 262, 347, 394
Schenda, R. *286*
Schenkel, D. 118, 125
Schillebeeckx, E. *328*
Schlegel, F. 291
Schleiermacher, F.D.E. 6, 14, 19, 22, 37, 41, 44, 113, 124–125, 127, 129, 138, 152, *182*, *184*, *189*, 240, 244, 249, 250, 251, 253, 259, 260, 275–282, 290, 300, 303, 325
Schmeller, Th. *96*
Schmid, H. *385*
Schmidt-Leukel, P. *37*
Schnädelbach, H. *144*, *151*
Schnelle, U. *91*, *246*, 247, *285*
Schönborn, Ch. (Kardinal) 51–52
Scholtz, G. *281*
Schoonenberg, P. *371*
Schopenhauer, A. 115
Schottroff, L. *37*
Schramm, T. *5*
Schröder, M. 278
Schröter, J. *5*, 8, *83*, *92*, *107*, *284*
Schröter, M. *301*
Schürmann, H. 88, 91
Schüssler-Fiorenza, E. *36*
Schwarz, C. *260*
Schwarz, R. *296*
Schweitzer, A. 3, 17–18, 22, 116–120, *121*, 126, 127, 137, 190, 260, 282, 301, *325*, 326, *327*
Schweizer, E. *401*
Schwemer, A.-M. *69*, *91*, *92*
Schwietring, Th. *91*, 93
Schwöbel, Ch. *6*
Scriba, A. *213*
Searle, J. *285*
Seeberg, R. *371*
Segalla, G. *56*
Semler, J.S. *2*, 301
Sequeri, P.A. *47*
Simmel, G. 92
Sinn, H.-W. *230*
Slenczka, N. *79*
Slenczka, R. *111*, *136*, *327*
Sobrino, J. 52
Sockness, B.W. *136*
Söding, Th. *37*
Sölle, D. *36*, *37*, *214*
Sokrates 280
Sparn, W. *385*
Staats, R. *343*
Stapulensis/ Lefèvre d'Étaples, J. 294
Stegemann, W. *37*
Steinlein, H. *296*
Stemberger, G. *343*
Stephan, H. 26
Stierle, K. 287, *291*
Stock, A. *38*
Stowasser, M. *104*
Strauß, D.F. 6, 7, 113, 118, 119, 120–124, 125, 138, 161, 259–260, 261, 282, *317*, 325, 326, 375
Strauss, C.-L. 93
Striet, M. *148*
Strub, Ch. *268*
Stübinger, E. 9
Suhl, A. *96*

Tamayo, J. 48
Theißen, G. *5*, 13, 56, 74, *206*, 241, 245, *246*
Theobald, Ch. *56*, 57
Theodor von Mopsuestia 368, 369
Tholuck, F.A.G. 134
Thomasius, G. 375
Tillich, P. 7, 20–22, 24, 26, 27, *138*, 176, 178, 252, 303, 399
Timm, H. *128*, *132*, 298
Tiwald, M. *96*
du Toit, D.S. *5*, 68, *96*
Tolstoi, L. 115
Trillhaas, W. *31*, *216*
Troeltsch, E. 7, 8, 15, 16, 17, 19–20, 136, 139, 141, 142, 204, 255
Tück, J.-H. *75*
Tugendhat, E. 161, *163*

Uchatius, W. *229*
Ulrich, P. *217*, *235*
Usener, H. 263

Vatke, W. 121
Vattimo, G. 48, 54–55
Verweyen, H. 52
Vico, G.B. 261–263
Viering, F. *343*
Vietta, S. *291*
Vignolo, R. *57*, 64

Wagner, F. *1*, *4*, *7*, 9, 10, 13, 137, 151–153, 159–179, 192–204, 212, 218–222, 242, 256, 280, *293*, *315*, *321*, *324*, *328*, *338*, *354*, *358*, *359*, *379*, *385*, *393–394*, *396*, *401*
Wagner, R. 115
Weber, H.-R. *343*
Weber, M. *205*, *208*
Weber-Berg, Ch.A. *170*
Weinel, H. 112–116, *122*, *127*, 137
Weinhardt, J. *132*, *133*, *136*
Weinrich, H. *284*
Weiß, B. 118
Weiß, H.-F. 87, *90*, 91, *107*
Weiße, Ch.H. 118
Weizsäcker, K.H. 118
Wellhausen, J. 114, 213, 279, 282
Wenz, G. *32*, *215*, *389*
White, H. *85*, 289, *291*
Wilckens, U. *91*, *343*
Wintzer, F. *343*
Wissmann, H. *343*
Wittekind, F. 8, *22*, 255
Wittgenstein, L.
Wördemann, D. *284*
Wolff, J. *295*
Wolter, M. *72*, *95*, *100*, *102*
Wrede, W. 114
Wright, T. 67

Zager, W. *76*, *119*
Zahn, Th. 113
Zahn-Harnack, A.v. *282*
Zimmermann, R. *246*
Žižek, S. 55
Zumwinckel, K. 233

Sachen

Absolutes 24, 53, 152, 153, 163, 170, 182, 192, 198, 211, 230, 348
– absoluter Geist, *siehe* Geist
– Absolutheitsanspruch 7, 37, 53
Allgemeinheit und Besonderheit 144, 152, 162, 163, 168, 175, 177, 182, 183, 196, 197, 287, 320, 321, 358, 366, 371, 373, 377, 378, 379, 383, 390, 393, 398, 399
Allmacht 171, 172, 173, 193, 208, 388, 389
Anerkennung 170, 172–174, 178, 200, 202, 333, 335–337, 340–343
Anschauung 20–21, 134, 265, 279, 294, 296–298, 299–300
Auferstehung 29, 31, 33, 39–40, 62, 76, 102–105, 107, 166, 197, 247, 252, 270, 321, 337, 343, 348, 349, 353, 392
Aufklärung 2, 6, 76, 180, 190, 193, 275, 353
Autonomie 21–22, 63, 194, 314

Bedeutung/ Bedeutsamkeit 247, 255, 271, 290
Befreiungstheologie 52
Beispiel/ Exempel 10, 285–290
Bewusstsein 24–25, 162, 261, 314, 318–319
– Einheit des Bewusstseins 159, 162, 276, 277
– Gottesbewusstsein Jesu 251, 255, 276, 277
– religiöses 13, 240, 252
– *siehe auch* Selbstbewusstsein
Bild 17, 19–22, 29, 36, 39, 41, 184, 270–272, 293–301
– Bildproduktion 20–22, 38, 40, 43, 271
– *siehe auch* Jesusbild

Christologie
– antiochenische/ alexandrinische 250, 346, 368, 369
– An-/ Enhypostasielehre 34, 370, 372, 383
– christologisches Dogma/ Chalcedonense 1, 2, 30, 42, 116, 122, 123, 125, 131, 151, 180, 189–190, 199, 219, 248–253, 268, 276, 277, 302, 345, 346, 368–371
– communicatio idiomatum 175, 199, 277, 372–373, 375, 382–383
– Hoheitstitel 106, 184, 246, 278, 328, 329, 332
– implizite/ explizite 5, 6, 33–34, 39, 41, 90, 169, 330, 332
– Inkarnation(-schristologie) 13, 24–27, 29–30, 36, 175, 190, 252, 268–270, 343, 346, 349–351, 362, 374, 375, 388
– kenotische/ Kenosis 131, 351
– kryptische/ Krypsis 374, 375
– Logoschristologie 29, 63, 100, 190, 345
– Person-, Ämter- und Ständelehre 6, 131, 163, 175, 180, 199, 219, 250, 260, 322, 351, 371, 372, 373, 375, 378,
– ‚von unten' und ‚von oben' 13, 32, 75, 189–191, 363
communicatio idiomatum, *siehe* Christologie

Darstellung 14, 40–45
Denkform 2, 9, 50, 64, 148–149

Deutung 1, 10, 19–24, 30, 34, 38, 43, 83, 135, 240–243, 245, 246, 249, 254, 255
– von Geschichte 20, 21, 41
– *siehe auch* Sinn
Differenz 34, 163, 166, 171, 321, 391
– Differenzkriterium 44, 196, 206, 213
Dreieinigkeit, *siehe* Trinität

Einfühlung/ Divination 281, 290–293
Ekklesiologie 44–45, 49, 384
Endlichkeit 195, 199, 254
Entmythologisierung 301, 324
Erfahrung 1, 10, 133, 240, 244, 249, 254, 256, 298
Erlebnis 134–137, 139, 240, 244, 246, 249, 252, 256, 293
Erlösung 15, 19, 25–27, 37, 39, 190, 193, 384
Eschatologie 17, 22–23, 27, 31, 61, 72, 118, 191, 207, 301, 326, 332, 384, 385
Ethik 37, 49, 130, 211–235, 380, 384
Evangelium 149, 162, 167, 168, 299, 325, 330, 364, 374, 376
– Evangelien 5, 69, 70–71, 77, 79, 95–107, 191, 245, 260, 261, 282, 283, 284, 285, 288–289, 294, 325
– *siehe auch* Verkündigung
Exegese 78, 79
Exempel, *siehe* Beispiel
Existenz/ existentiell 35, 191, 239
– Existenzphilosophie 239

Faktizität 328–329, 330
Formgeschichte 282, 283, 326
Fragmentenstreit 2, 143, 144–145, 151
Freiheit 1, 9, 30, 153, 159, 160, 163, 165, 169–174, 176, 192, 198, 203, 207, 220, 224, 228, 235, 354, 355, 377, 384, 397, 398, 399
– Konstitution von Freiheit 7, 313
– Realisierung von Freiheit 9, 10, 169, 171, 313, 397
– Reflexion von Freiheit 7, 9
– vermittelte 169–174, 225, 226

Gefühl 22, 43, 133, 244, 253
– *siehe auch* Einfühlung/ Divination
Geist 15, 20–22, 123, 144, 169, 175, 179, 193, 200, 293, 353, 355, 357, 365–367, 385, 386–401
– absoluter 20, 146, 400
– Jesu Christi 303, 345, 355
– *siehe auch* Pneumatologie
Geld 170, 203, 229–235
Geltung 242, 256, 290, 357
– *siehe auch* Normativität
Geschichte/ Historie 16–18, 50–57, 141–147, 197, 254, 255, 283–284, 285–290, 290–293, 361
– Antihistorismus 22, 181, 191, 194
– Geschichtshermeneutik 56, 76, 81
– Geschichtsphilosophie 7, 8, 9, 21, 22
– Geschichtstheologie 50–57, 64, 117
– Geschichtswahrheiten 144
– Heilsgeschichte 51, 52, 190
– Historik 84, 283
– historische Kritik 21, 23, 44, 122
– historische(r) Jesus(-forschung) 2, 5, 8, 17, 33, 67–86, 162, 169, 172, 179, 219, 221, 242, 243, 260, 283, 324–326, 327, 329, 330, 391
– – *siehe auch* Leben-Jesu-Forschung; Neue Frage nach dem historischen Jesus; Third quest (of the historical Jesus)
– Historismus 7, 9, 81, 111, 141, 142, 147, 149, 151, 181, 204
– Historizität der Auferstehung 5, 131, 339–340
– und Offenbarung 2, 143–147, 153
– und Vernunft 143–147
Gesellschaft 1, 8, 47, 48, 49, 53, 54–55, 59, 62, 63, 64, 228, 361, 384, 385, 396, 398
Glaube 3, 14, 15, 17, 24–27, 45, 30, 131, 134, 269, 300, 338
– Geschichtlichkeit des Glaubens 15, 23, 24, 29–30, 41, 45, 77
– Glaubensbegründung/ Glaubensgrund 14, 17, 26, 33, 34, 136, 330
– Glaubensentstehung 3, 33
– Glaubensgeschichte 15
– Glaubensinhalt 17, 136
– (aktualer) Glaubensvollzug 1, 8, 24, 25, 27, 30
– Wirklichkeit des Glaubens 19
Heiliges 244

Hermeneutik 33–34, 81–86, 215, 279, 281, 290–302
– *siehe auch* Kulturhermeneutik; Geschichtshermeneutik; Bild; Metapher; Symbol
Historie, *siehe* Geschichte
Humanität 115, 117

Idee 6, 29, 118, 122, 123, 325, 326, 394
Identität 35, 149–150, 281
– christliche 16–18, 311, 333, 335, 336, 355
Ideologie 27–29
Individuum/ Individualität 25, 124, 128, 147, 169, 201, 205, 206, 207, 276, 277, 281, 292, 293, 369, 385, 396, 398
Inkarnation(-schristologie), *siehe* Christologie
Intersubjektivität, *siehe* Subjekt
Islam 53, 60–62

Jesus
– Jesusbild 9, 23, 113, 116, 126–137, 213
– *siehe auch* Geist Jesu Christi
– *siehe auch* historische(r) Jesus (-forschung)
– *siehe auch* Pluralität der Jesusbilder
– *siehe auch* Verkündigung Jesu
Judentum 23, 41, 56, 59–60, 70, 71, 82–83, 96, 206, 207, 213, 214

Kenosis, *siehe* kenotische Christologie
Kerygma, *siehe* Verkündigung
Kontingenz 6, 144, 146, 152, 154, 205, 214, 287–288, 290, 331
Kontinuität 19, 38, 52, 91–109, 149–150, 206, 245, 292, 326
– zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus 4, 8, 26, 77, 87–91, 102–103, 211, 215, 327
Kosmologie 331, 360, 362, 393
Kreuz 28–29, 35, 102–105, 107, 197, 200, 270, 295
– Kreuzestheologie/ theologia crucis 13, 28–30, 182, 202, 207, 304, 353
Krise/ Krisis 1, 40, 50, 95, 119, 211, 229ff., 256
Kritik 1, 2, 27, 37, 76, 120–124
– *siehe auch* Kulturkritik, Quellen(kritik)
Kultur 10, 17, 37, 55, 261, 264, 361
– Kulturhermeneutik 7, 10, 253–254
– Kulturkritik 28

Leben Jesu/ Leben-Jesu-Forschung 2, 3, 9, 56, 116–119, 144, 191, 192, 260, 277, 282, 325–326
Liebe 39, 54, 60, 61, 143, 178, 333, 334
Logik 167–168, 197, 264, 349
Logos 60, 63, 100, 190, 264, 345, 346, 349, 368, 372, 373, 375
– Logoschristologie, *siehe* Christologie

Macht 31, 32, 43, 63, 137, 147, 190, 201, 303, 321, 333, 350, 352, 388, 389
– *siehe auch* Allmacht
Metapher
– absolute 43, 265, 266
– Metaphorologie/ Metapherntheorie 38, 260–273
Methoden/ Methodologie 5, 8
– der historischen Kritik 16, 111
Metaphysik 18, 127, 151, 269, 394
Moderne 1, 2, 42, 151, 169, 203, 286, 314, 353
Möglichkeit 35, 39
Moralität 194, *siehe auch* Sittlichkeit
Mythos 36, 77, 121–122, 260, 261–266

Natur 62–63, 251, 264, 276, 369, 370, 397
– Naturphilosophie 49, 62–63
Neue Frage nach dem historischen Jesus 4, 41, 67, 111, 196, 245, 328
Normativität 16, 42, 225
Notwendigkeit 6, 21, 144, 256, 331
– *siehe auch* Kontingenz

Offenbarung 13, 25, 34, 36, 60, 63, 136, 143 13, 25, 34, 36, 60, 63, 136, 143–146, 150–153, 155, 298, 304, 347–349, 386

Performanz/ performativ 13, 189, 198, 203
Pluralismus/ Pluralität 7, 30, 37, 42, 184, 211, 212, 224, 246, 271

– der Jesusbilder 3, 5, 37, 79, 82, 116, 184, 214, 246
Pneumatologie 189–209, 219
– *siehe auch* Geist
Psychologie 280–281
– *siehe auch* Seele

Quellen(kritik) 5, 68–72, 74, 76– 77, 81–85, 113, 180, 206, 213, 282, 284, 292

Rationalität 57, 144, 164, 244, 247, 253, 264
Rationalismus 3, 116, 124, 125, 325
Rechtfertigung 28, 35, 59
Reflexion/ Reflexivität 13, 21, 41, 42, 194, 249, 314
– *siehe auch* Selbst
Reich Gottes 39, 70
Relativismus 53, 147
Religionshermeneutik 239–257
Religionstheologie 7, 240

Seele 19, 139, 207
– *siehe auch* Psychologie
Selbst 41, 42, 194, 195
– Selbstbeschreibung 8, 41, 45
– Selbstbestimmung 161, 169, 192, 220, 224, 228, 321, 333, 348, 354, 355, 388, 389, 398
– Selbstbewusstsein 22, 161–165, 175, 175, 183, 192, 193–201, 249, 260, 276, 277, 314, 315, 316–324, 327, 328, 330, 342, 360, 378, 381, 382
– – Einheit von Selbstbewusstsein 35, 152, 153, 317
– – Selbstbewusstseinstheorie 6–7, 152, 176, 177, 256, 317–318
– Selbstreflexion/ -reflexivität 147
– Selbst- und Anderssein 160, 170, 195, 199, 219, 220, 280, 319, 335, 341, 342, 348, 354, 355–359, 363, 365, 367, 390, 391, 393, 400
– Selbstunterscheidung 131, 252, 382
Sinn 240–243, 245, 246, 248, 250, 264, 272
– Sinngrund 152, 155
– Sinnerfüllung 152, 155
Sittlichkeit 130–131, 190, 192, 193–204
Soteriologie, *siehe* Erlösung
Sprache 33, 45, 57, 261, 262–266
– *siehe auch* Hermeneutik
Subjekt 43, 160
– Intersubjektivität 174, 178, 179, 192, 194, 199–202, 395, 396, 397
– Subjektivität 43, 152, 164–165, 165–169, 179, 183, 191, 192, 193–201, 218–223, 276, 320, 357, 365–367, 397, 399
– Subjektivitätstheorie 6, 9, 240
Sünde 15, 29, 40, 45, 190, 195, 208, 352
Supranaturalismus 124, 129, 172, 181, 256
Symbol 1, 10, 20, 21, 36, 39–40, 40–45, 253, 254, 255

theologia crucis, *siehe* Kreuz
Theologie
– der Geschichte, *siehe* Geschichtstheologie
– ‚freie' 113, 115
– liberale 127, 326
– ‚positive' 133
– Vermittlungstheologie 115
Third quest (of the historical Jesus) 4–5, 37, 44, 56, 59, 67–74, 75–76, 111, 206, 213, 214, 242, 243
Tod Gottes 171, 193, 199, 202, 348, 349, 351–353
Trinität 32, 37, 116, 131, 164, 166, 190, 199, 218, 219, 329, 356–359, 373, 375

Unbedingtheit 136, 192, 241
Unsterblichkeit 251, 340
Unveränderlichkeit Gottes 350, 375

Verkündigung/ Kerygma 77, 166, 196, 172, 180, 182, 184, 191, 330, 331, 335–337, 341, 363–365, 374, 376, 392
– Jesu 22, 30, 33, 72, 75, 162, 167, 172, 182, 197, 208, 241, 243, 324–327, 329, 331, 332
Versöhnung 27, 61, 129, 138, 161, 313, 381
Vollzug 43, 175, 194, 201, 371, 377
– *siehe auch* (aktualer) Glaubensvollzug

Wahrheit 21, 35–36, 37, 122, 142, 145, 146, 195, 264
– *siehe auch* Geschichtswahrheiten
Weltanschauung 18, 132, 148
Wesen 15
– des Christentums 15, 22
Wirklichkeit 25, 28–30, 38–40, 265, 268
– Erschließung von Wirklichkeit 31–36
– *siehe auch* Möglichkeit
Wissen 159, 192, 195, 316, 366, 395
– *siehe auch* Bewusstsein; Selbst
Wunder 123

Zwei-Naturen-Lehre, *siehe* christologisches Dogma/ Chalcedonense
Zweite Runde der Frage nach dem historischen Jesus, *siehe* Neue Frage nach dem historischen Jesus