

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

23. Jahrgang

1972

Heft 3

Personale oder funktionale Christologie?

Von Josef E r n s t, Paderborn

Es ist heute üblich geworden, die Frage nach der Christologie in dieser alternativen Weise anzugehen, wie es in der Überschrift zum Ausdruck kommt. Dabei beruft man sich gerne auf zwei Denkformen, die nicht miteinander zu vereinbaren seien. Auf der einen Seite steht das semitisch-biblische Seinsverständnis, das von der Geschichte, vom Geschehen, vom Ereignis ausgeht und von daher nach der Bedeutung und Funktion eines Menschen fragt; auf der anderen Seite steht die Verständnisweise der griechisch-hellenistischen Welt, die über das Wesen und Sein spekuliert. Während im ersten Fall eine Person dynamisch, also von ihrem Tun her verstanden wird, geht es im zweiten Fall um das Statisch-Seiende, um das, »das stehenbleibt und dauert als mit sich Identisches in der Zeit«¹⁾. In den christologischen Aussagen des Konzils von Nizäa hätte die metaphysische Betrachtungsweise der griechischen Philosophie endgültig die Herrschaft erlangt und das für die Bibel typische Denken verdrängt. Es müsse heute die Frage gestellt werden, ob es nicht notwendig sei, sich von der Umklammerung der Metaphysik zu befreien und jene Geschehenschristologie wieder stärker herauszustellen, die für das Neue Testament bestimmend sei.

Es versteht sich, daß im Horizont solchen Fragens eine Besinnung auf die Grundstruktur der neutestamentlichen Christologie unumgänglich ist.

¹⁾ Vgl. B. Welte, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in: Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia (Hrsg. B. Welte), Freiburg-Basel-Wien 1970, 112.

1. Die Christologie bei Rudolf Bultmann

Bultmann hat in seinem Aufsatz »Die Christologie des Neuen Testaments« wohl als erster auf das Problem aufmerksam gemacht und gleichzeitig eine radikale Lösung angeboten. Er kritisiert scharf die herkömmliche Christologie, welche Aussagen des Neuen Testaments über Christus »als Aussagen über ein Weltphänomen, als ein Wesen, dessen ›Natur‹ es zu beschreiben und dessen Verhältnis zu anderen Weltwesen es positiv und negativ zu bestimmen gilt«²⁾, verstehe. Die Schuld träfe freilich die moderne Theologie nicht allein, die Weichen für ein solches Verständnis seien vielmehr bereits im Neuen Testament selbst gestellt. Aus dem Menschen Jesus, der sich als der von Gott erwählte König der Endzeit verstanden habe, sei ein himmlisches Wesen geworden, »dem man Präexistenz zuschrieb, das als kosmische Potenz schon bei der Welterschöpfung beteiligt war, das Mensch wurde, starb und auferstand, gen Himmel fuhr und dort als göttliches Wesen neben Gott thront, von der Gemeinde als Gottheit verehrt wird, Gebete erhört, wunderbare Kräfte spendet und wiederkommen wird, um Gericht zu halten und die widergöttlichen kosmischen Mächte, Tod und Teufel, zu besiegen«³⁾. Die hierfür verwendeten Ausdrucksformen und hohen Titel wie Messias, Davidssohn, Gottessohn, Kyrios, Logos stammten teils aus alten Hoffnungen und Träumen Israels, teils aus der Mythologie der Orientalen und Griechen. Neu sei lediglich, daß dies alles auf eine bestimmte geschichtliche Person, nämlich Jesus von Nazareth, bezogen wurde. Im Grunde aber enthalte eine solche Christologie nichts spezifisch Christliches, sondern sie zeige nur, wie alte Mythologien auf eine konkrete menschliche Person übertragen worden seien. Die christologischen Ausdrucksformen des Neuen Testaments seien nicht mehr als lediglich Sprachhülsen, welche den eigentlichen Gehalt eher verbergen als offenlegen. Wenn Christologie nicht vollends in Mythologie aufgehen solle, müsse sie herausgelöst werden aus allen zeitbedingten Einkleidungen und auf den zentralen Verkündigungsgehalt hin befragt werden. Dieser könne nicht, wie J. Weiß noch glaubte, in der Person

²⁾ Vgl. R. Bultmann, Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben und Verstehen I, Tübingen ⁵1964, 246.

³⁾ Ders., a.a.O. 246.

Jesu gesucht werden, die vor aller Christologie liege und deshalb den Kern der Botschaft des Evangeliums enthalte. Die Gemeinde habe ja gar kein Bild der Persönlichkeit Jesu entwerfen und bewahren wollen. »Aus seiner in den Evangelien enthaltenen Verkündigung läßt sich ein solches Bild nur mit Phantasie rekonstruieren; es bleibt höchst subjektiv und verfällt immer der kritischen Skepsis. Wenn die Bedeutung Jesu in seiner Persönlichkeit läge, so wäre sie mit der ersten Generation erschöpft«⁴⁾.

Der Kern des Christuskerygmas müsse vielmehr in einem glaubenden Verstehen des neuen Seins gesehen werden. Für Paulus sei es »das Bewußtsein, in einer neuen Welt zu stehen, in der er sich frei von Gesetz und Sünde im Gehorsam unter Gott und in Liebe zum Nächsten bewegt; frei von der Vergangenheit, dem Tode, frei von sich selbst als einem, der gefangen war in einem durch das Vorhandene, durch Gesetz und Leistung, bestimmten Selbstverständnis. Dieses neue Leben wird nicht in besonderen Momenten, wie Kultus und Ekstase, ergriffen, sondern es ist die Bestimmtheit des ganzen geschichtlichen Lebens des Gläubigen«⁵⁾.

Dasselbe gelte grundsätzlich auch für die johanneische Theologie, die Jesus mit dem mythischen Ausdruck »Logos« belegt; aber damit sei etwas anderes ausgesagt, als ein besonderer Gedanken- oder Ideengehalt. Der Kern des Christuskerygmas im vierten Evangelium liege vielmehr in der Mitteilung, daß Jesus von Gott gesandt ist, daß diese Sendung die für die Welt entscheidende Tatsache ist und daß sich hier die Entscheidung über Heil und Unheil vollzieht.

Die Christologie des Neuen Testaments will nach der Meinung von Bultmann nicht als Beschreibung einer Persönlichkeit verstanden werden, sie ist auch nicht »der theoretische Exponent der praktischen Frömmigkeit«⁶⁾, sondern Verkündigung, Anrede. Sie ist die »Explikation des glaubenden Verständnisses des neuen Seins. Mit einem Wort von Melanchthon könne man sagen: »Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere«⁷⁾.

4) Ders., a.a.O. 251.

5) Ders., a.a.O. 258.

6) Ders., a.a.O. 260.

7) Vorrede zu den Loci communes von 1521, CR 21, p. 85.

Was ist hier geschehen? Die Christologie ist nicht etwa nur auf ihre soteriologischen Konsequenzen hin expliziert worden. Ein solches Unternehmen wäre durchaus zu begrüßen und würde sicher einen in der Theologie lange Zeit übersehenen oder zu kurz gekommenen Gesichtspunkt verdeutlichen. Aber hier ist Christologie und Soteriologie in einem solchen Ausmaß anthropologisch eingeengt, daß der zentrale Gehalt der neutestamentlichen Botschaft, das »Heil in Jesus Christus«, kaum noch sichtbar ist⁸⁾.

R. Schnackenburg weist in seiner Kritik zu Recht darauf hin, daß hier eine Kerygmatheologie entwickelt wird, welche »die der Urkirche wesentliche Tatsache der Auferstehung Jesu nicht ernst nimmt«⁹⁾. Bultmann gewinne zwar aufgrund seiner philosophischen Voraussetzungen einen einheitlichen Ansatz des theologischen Denkens und der Hermeneutik der neutestamentlichen Texte, aber um den zu hohen Preis, sich vom Verständnis der Urkirche selbst weit entfernt zu haben. Der entscheidende Fehler der Bultmannschen Konzeption liegt freilich an einer anderen Stelle. Sein besonderes Verständnis der Auferstehungsbotschaft

⁸⁾ Vgl. H. Fries, Bultmann-Barth und die Katholische Theologie, Stuttgart 1955, 140: »Theologie ist nicht Anthropologie. Sie hat den anthropologischen Bezug, ohne sich darin zu erschöpfen. *Theologie ist nicht nur Existentialtheologie* im Sinn Bultmanns, aber die existentielle Aussage ist die *Komponente* einer Theologie, die sich um das Was des göttlichen Tuns und Geschehens, um das Was des göttlichen Wortes und vor allem um das Was der Person Christi zu bemühen hat. Anthropologie kann – theologisch und biblisch gesehen – immer nur die Rückfrage von der vorausgesetzten Theologie her sein. Denn die Frage nach dem Menschen steht für das Neue Testament in einem größeren Zusammenhang und einem elementaren Vorgang. Ihn aufzuweisen, ist Aufgabe der Theologie. Eine Theologie aber, die sich damit begnügt und darin erschöpft, die in Gott gründende menschliche Existenz zu analysieren – eine von Bultmann meisterhaft und eindringlich unternommene Arbeit –, wird nicht nur unweigerlich zu ständigen Wiederholungen kommen, weil alles Gegebene nur ihr zur Verfügung steht und nur ihrer eigenen Bestätigung zu dienen hat, sie wird, da sie alles Gegebene in existentielle Bedeutsamkeit umgießt, inhaltlich verarmen und mehr und mehr ins Wesenlose führen: in eine wesenlose Existenz, die sich selbst aufhebt, weil sie nicht mehr und an nichts mehr vollziehbar wird. Es gibt – und das gilt auch und gerade im Blick auf die hier zu behandelnde Frage nach dem Menschen – kein frei schwebendes Existieren, sondern nur das existierende Selbst der Person, des Menschen, das in der Begegnung mit einem Gegebenen, mit dem Reichtum der Welt und der Geschichte, vor allem aber mit einem anderen Selbst, zu sich selbst gelangen kann«.

⁹⁾ Vgl. R. Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments, in: *Mysterium Salutis* Band III/1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 378.

hat nämlich eine gefährliche Verkürzung der historischen Perspektiven des Christuskerygmas zur Folge. Erst mit Ostern, genauer: mit dem Osterglauben der Jünger beginnt Christologie. Alles, was davor liegt, kann für die Botschaft des Neuen Testaments nicht konstitutiv sein. Was an der historischen Persönlichkeit Jesu interessiert, ist allenfalls das Daß, die Tatsache seines Gekommenseins. E. Käsemann sieht zu Recht das »Extra nos« der Botschaft in Frage gestellt¹¹⁾, und Bultmann selbst scheint sich der gefährlichen Konsequenzen einer solchen Enthistorisierung sehr wohl bewußt zu sein. Man wird indes kaum bestreiten können, daß der Hinweis auf das »Daß« ein äußerst brüchiger Steg ist und daß die Gefahr einer totalen Spiritualisierung und Auslieferung an ein bestimmtes philosophisches System kaum noch aufzuhalten ist. Der Jesus, auf den sich Bultmann beruft, ist schemenhaft-blaß, ohne Gesicht, ohne persönliches Profil. Man hat den Eindruck, daß er nicht viel mehr ist als ein aposteriorisches Postulat, welches eine neue Mythisierung des Kerygmas verhindern soll.

Übrigens findet sich für diese schwerwiegende Vernachlässigung der historischen Perspektiven eine auffallende geistesgeschichtliche Parallele in der frühen Kirche. Damals war der harte personale und historische Kern des Erlösungsgeschehens durch die zahlreichen gnostischen Spekulationen in Frage gestellt. Es ist sicher mehr als nur ein Zufall, daß Bultmann in diesem geistesgeschichtlichen Bereich die Anfänge der neutestamentlichen Theologie und Christologie sucht.

Die Auswirkungen einer totalen Entpersonalisierung und Kerygmatisierung der biblischen Botschaft zeigen sich am deutlichsten in der praktischen Verkündigung. Die Predigt kann auf Dauer nicht vom bloßen Aufruf zur Entscheidung des Glaubens leben; sie braucht Inhal-

¹¹⁾ Vgl. E. Käsemann, Sackgassen im Streit um den historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen ³1968, 67: »So ergibt sich zum Schluß die für uns heute allerdings reichlich paradox klingende These, daß gerade das, was Bultmann nur unter dem Aspekt des Objektivierbaren zu sehen vermag und darum schroff von der existentiellen Begegnung trennt, urchristlich dazu diene, die Unverfügbarkeit des Heils, das Prae des Christus vor den Seinigen, das Extra nos der Botschaft, die Notwendigkeit des Exodus der Glaubenden aus sich selbst herauszustellen. Der irdische Jesus mußte den gepredigten Christus davor schützen, sich in die Projektion eines eschatologischen Selbstverständnisses aufzulösen und zum Gegenstand einer religiösen Ideologie zu werden«.

te, auf die sich der Glaube berufen kann und die dem Glauben eine konkrete Gestalt zu geben vermögen. H. Conzelmann meint für die Epoche nach Bultmann eine latente Historisierung der kerygmatischen Theologie feststellen zu können, die auf mannigfachen Umwegen und Irrwegen pseudohistorischer Art letzten Endes doch wieder das Gespür für die Notwendigkeit einer historischen und personalen Fragestellung weckt¹²⁾.

2. Die Christologie bei Willi Marxsen

Solche Einsichten haben W. Marxsen veranlaßt, in seinem Entwurf zur Christologie die österliche Schwelle nach rückwärts zu überschreiten und das Christusbekenntnis enger an die historische Gestalt Jesu – Marxsen spricht von der »Sache Jesu« – zu binden. Eine personale Christologie ist damit freilich genausowenig wie bei Bultmann beabsichtigt. Marxsen setzt sich in seiner Schrift »Anfangsprobleme der Christologie«¹³⁾ kritisch mit den verschiedenen Versuchen, auf historischem Wege den »österlichen Graben« zu überbrücken und ein Bild von der Persönlichkeit Jesu zu gewinnen, auseinander¹⁴⁾, um zu dem negativen Ergebnis zu kommen, daß das Historische, oder was man für historisch hält, nicht durch Eliminierung erreicht werden kann, sondern höchstens durch Interpretation. »Ich kann nicht scheiden zwischen historischen und tendenziösen Stücken. *Alle* sind tendenziös. Das Moment des Historischen ist ein metatendenziöses«¹⁵⁾. Daraus wird gefolgert, daß es nicht möglich sei, an der Bekenntnischristologie vorbeizufragen, um in einen zeitlich und sachlich davorliegenden Bereich zu ge-

¹²⁾ Vgl. H. Conzelmann, Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung, in: ZThK 56 Bh. 1 (1959) 2–13, bes. 4.

¹³⁾ Gütersloh 1969.

¹⁴⁾ H. Conzelmann, a.a.O. 10: »Die Frage nach Jesu Selbstbewußtsein (ist) an die Spitze der gesamten Rekonstruktion seiner Lehre (gerückt)«. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 187–214 spricht von einer »unerhörten Souveränität Jesu. Jesus habe sich selbst als inspiriert verstanden, so daß man von ihm »als Werkzeug des lebendigen Gottesgeistes« sprechen könne. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Urban Bücher 19), Stuttgart 1963, 54 geht von der »Vollmacht« Jesu aus, die das ganze Geheimnis der Person und Wirkung Jesu widerspiegele und auf eine nachösterliche glaubende Explikation angelegt sei.

¹⁵⁾ W. Marxsen, a.a.O. 18.

langen. Es sei müßig, irgendwo im Vorfeld des Kerygmas den historischen Jesus zu suchen, um etwas von der Größe und dem Eindruck seiner Persönlichkeit zu erfahren. Alles, was über seine Vollmacht gesagt wird und über sein souveränes Selbstbewußtsein, sei bereits Glaubensaussage. Zwischen Kerygma und historischem Bericht könne methodisch nicht geschieden werden. Es sei nicht statthaft, das Vergangenheitsinteresse der Urgemeinde und ihren Jesusbezug in historische und personale Kategorien einfangen zu wollen. Das entscheidende Stichwort müsse vielmehr »Relation« heißen. Diese im Glauben gegründete und in der glaubenden Reflexion feststellbare Relation sei das Urdatum der Christologie. »Wer Jesus verkündigt, sagt damit seine Relation zu Jesus aus, und zugleich sagt er diese Relation an, damit der Hörer dieser Verkündigung in die Relation hineingenommen wird. – Diese Relation steht nun in engster Beziehung zum Glauben. Glauben ist (nach der Definition Ebelings) das Sichgründen der Existenz außerhalb ihrer selbst. Glaube ist also eine Relation«¹⁶⁾. Marxsen sieht in diesem eigentümlichen Beziehungsverhältnis den Ursprung der Kirche als Glaubensgemeinde gegeben. Nicht die Person Jesu könne als Ursprung der Kirche und damit auch des christologischen Bekenntnisses verstanden werden, sondern eben die Relation zwischen Jesus und dem bzw. den Glaubenden. »Wenn nun auch Jesus allem Glauben vorausgeht, sagt der Glaubende doch erst Jesus aus, nachdem er in diese Relation hineingenommen ist . . . Das Urdatum der Kirche ist also nicht eine Person, sondern eine von dieser Person ausgehende Relation. So gehören Jesus und der Glaube zusammen. Genauer muß man wohl sagen: Jesus und der Glaube gehören zusammen«¹⁷⁾.

Die entscheidenden Fragen, welche sich hier stellen, beziehen sich natürlich auf die Rolle Jesu in dieser Relation. Ist seine Person für das Zustandekommen solcher Glaubensbeziehungen konstitutiv, ist sie vielleicht nur das auslösende Moment für einen Vorgang, der im übrigen nach seinen eigenen Gesetzlichkeiten unabhängig von jenem »*primum movens*« sich bewegt? Oder hat sie keinerlei Bedeutung für das Bekenntnis, wie von Bultmann angenommen wird? Die Äußerungen

¹⁶⁾ W. Marxsen, a.a.O. 19.

¹⁷⁾ Ders., a.a.O. 19.

Marxsens sind in diesem Punkte seltsam verschwommen. Er spricht einmal von der »Funktion Jesu«, »zum Glauben zu rufen und in die eschatologische Relation hineinzustellen«¹⁸⁾, sagt dann aber wieder, daß für uns die Relation »Jesus-Glaubender« nur an dem einen Pol greifbar sei, nämlich dort, wo Menschen diese Relation aussagen und damit Jesus im Bekenntnis interpretieren. Es kann nicht übersehen werden, daß so der angestrebte Rückbezug auf Jesus doch wieder relativiert worden ist. Marxsen sieht eine Lösung in dem Unvermögen des biblischen Menschen, zwischen historischer Aussage und glaubendem Bekennen zu differenzieren. Das ist eine Behauptung, die freilich nach einer genaueren Begründung verlangt, wenn sie als tragendes Argument akzeptiert werden soll. »Man könnte es dann so ausdrücken: durch diese Interpretation *erobert* die am Glauben interessierte Aussage den historischen Jesus. Das Bild Jesu, das nun entsteht, kann *nicht* mehr ein rein historisches sein, *meint* aber natürlich den historischen Jesus. Dieses Ineinander machte den Menschen damals keine Schwierigkeit, weil sie *glaubend* berichteten, aber nicht objektiv darstellten, und weil sie die historische Frage nicht kannten«¹⁹⁾.

Hier muß nun freilich gefragt werden, ob das nicht im Grunde nur eine neue Umschreibung des Bultmann'schen »Daß« ist. Denn wenn ich nur den einen Pol der Relation erreichen kann und der andere – der

¹⁸⁾ Ders., a.a.O. 52.

¹⁹⁾ Ders., a.a.O. 19. Es darf hier auf die interessante Studie von J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1969 hingewiesen werden. R. kommt in einer exakten traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Studie zu Ergebnissen, die den Aussagen von Marxsen ganz eindeutig widersprechen. »Hinter der Überlieferung vom Erdenwirken Jesu zeichnen sich stabilisierende, ein gewisses Maß von Kontinuität bewirkende Faktoren ab. Das heißt, wir dürfen damit rechnen, daß es nicht nur bei der Überlieferung der Worte Jesu, sondern auch bei den Jesuserzählungen ein »gepflegtes Traditionskontinuum« gegeben hat« (271). Weiter wird behauptet, »daß historisierende Motive innerhalb des von uns überschaubaren Gestaltungs- und Traditionsprozesses der Jesusgeschichten von den Anfängen an eine weit größere Rolle gespielt haben, als vielfach angenommen worden ist. Nicht nur, daß sich bei vielen . . . Überlieferungsstücken eine Gestaltung vom Interesse der Erinnerung her nachweisen, bei anderen zumindest wahrscheinlich machen ließ; wichtig ist darüber hinaus, daß sich in den meisten Fällen das in der Tradition vorgegebene primäre historische Motiv auch auf den verschiedenen Stufen der Redaktion nur geringfügig verschoben hat« (270).

historische Jesus – immer nur kerygmatisiert faßbar ist, dann ist die historische Frage im Grunde auch hier negativ beantwortet. Ja, man wird sogar fragen dürfen, ob es nicht folgerichtig wäre, auf den Begriff »Relation« zu verzichten. Denn eine Relation, deren zweiter Pol völlig im Dunkeln liegt und nur als Postulat angenommen wird, ist nicht sehr viel mehr als eine Fiktion.

Marxsen konnte zu diesem Versuch der Rückkoppelung – über den bloßen Versuch ist er freilich nicht hinausgekommen – der Christologie an den historischen Jesus nur dadurch gelangen, daß Ostern für ihn eine andere Bedeutung erhielt als es noch bei Bultmann der Fall war. Die Formgeschichtler waren ja davon ausgegangen, daß Ostern der entscheidende Ursprung der neutestamentlichen Christologie ist. Die Gemeinden wurden in den vielfältigen Bekenntnissen zu Jesus von kerygmatischen Interessen geleitet. Am Anfang steht also der Osterglaube der Gemeinde. Das gilt grundsätzlich auch für die katholische Theologie. R. Schnackenburg warnt vor dem Versuch, die Ursprünge der Bekenntnistitel gewissermaßen an Ostern vorbei im profanen Sprachgebrauch der Umwelt des Neuen Testaments zu suchen²⁰). »Es rächt sich, wenn man das Auferstehungsereignis als Quelle des christologischen Glaubens nicht ernst nimmt. Auch die älteste Gemeinde hat nach Ostern nicht mehr einfach an den irdischen Jesus gedacht, sondern an den nach der Kreuzigung *Auferweckten*, der nun ihr ›Herr‹ ist und den sie aufgrund der Auferstehung erwartet.«²¹). Eine solche sachliche und zeitliche Fixierung im Sinne eines Ereignisses wird von Marxsen jedoch rundweg abgelehnt, weil Ostern bzw. Auferstehung für ihn eine andere Bedeutung erhalten hat. Auferstehung ist kein Ereignis, sondern Interpretament für einen Sachverhalt. Der christliche Glaube kann also ohne die Rede von der Auferstehung Jesu auskommen, ja, das eigentliche Urdatum des Glaubens, die »Sache Jesu«, kann weitaus sachgemäßer zur Sprache gebracht werden, wenn man auf diese objektivierende

²⁰) Hier muß man besonders an den Versuch von F. Hahn denken, den Kyriostitel ursprünglich als konventionelle Höflichkeitsanrede, etwa im Sinne von »mein Herr« zu verstehen. Die Herrenbezeichnung Jesu sei aus einer profanen Anrede erwachsen; verschiedene Texte der synoptischen Evangelien ließen noch diesen unreflektierten Gebrauch deutlich erkennen. Mit einem Prädikat für den Erhöhten habe das nichts zu tun. Vgl. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen ²1964, 67–125.

²¹) Vgl. R. Schnackenburg, *Christologie* 253.

mythische Chiffre verzichtet. Im Kern des Osterbekenntnisses geht es ja darum, daß die Sache Jesu sich weiterereignet, daß sie nicht an dem Kreuz Jesu zerbrochen ist. Das Entscheidende ist die Relation »Jesus – Glaubender«, diese aber kann genauso gut vor Ostern – wenn man diesen Begriff überhaupt noch verwenden darf – wie nachher und in jeder Stunde bis auf den heutigen Tag gesetzt werden.

Man kann hier ein Zweifaches feststellen: das Kerygma ist nicht nur entpersonalisiert, es geht ja lediglich um die Funktion Jesu, die in der »Sache Jesu« angesagt wird, es ist auch enthistorisiert, es ist an keinen festen Zeitpunkt des Entstehens und an keine bestimmte Ursprungssituation gebunden. Die Sache Jesu ereignet sich immerfort, wenn Menschen zum Glauben finden.

Marxsen versucht das am Beispiel der Erscheinungen von 1 Kor 15, 3–8 zu verdeutlichen. Solche Widerfahrnisse hätten funktionalen Charakter, sie müßten als Weiterereignung des Jesuskerygmas verstanden werden. Die Zeugen hätten daraus keine Idee gemacht und keine Wahrheit, die man von Jesus, von dem historischen Jesus lösen könnte, »keine Ideologie und keine Religion, sondern die Weiterereignung des Jesus-Kerygmas bleibt immer Weiterereignung des *Jesus*-Kerygmas«²²⁾. Marxsen begründet diese These mit der Logienquelle, welche auf die Ostergeschichte verzichte und ganz einfach die »Sache Jesu« weitertragen wolle. Es komme heute darauf an, diese Botschaft hörbar zu machen und Menschen in die Relation des Glaubens hineinzurufen. Eine von Ostern her argumentierende und sich in der Auferstehung begründende Christologie müsse als Verfälschung der Jesuspredigt verstanden werden. Denn durch das Interpretament »Auferstehung« seien völlig neue Inhalte entstanden, die mit der eigentlichen Sache nichts zu tun hätten. Mit Hilfe der nicht christlichen Vorstellung von der Totenauferstehung sei eine christologische Entwicklung in Bewegung gesetzt worden, welche auf die Person Jesu bewußt reflektierte. An die Stelle einer funktionalen Aussage seien personale Prädikationen getreten. Der Verkündiger sei zum Verkündigten geworden, der »Bringer des Heils wird zum Gegenstand des Heils«. Eine solche gegenständliche

²²⁾ Vgl. W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, Gütersloh 1964, 25f.

Wesensbetrachtung verlange danach, auf ihre Funktion hin befragt zu werden. »Daß Jesus der Christus ist, sagt doch nur dann etwas, wenn man erfährt, was dieser Christus *bringt*. Auch hier kommt es entscheidend auf seine Funktion an, nicht aber auf seine Qualität. Diese ist doch immer von der Funktion her erschlossen«²³).

Aus dem Gesagten geht völlig eindeutig hervor, wie Marxsen das Verhältnis von Personalem und Funktionalem bestimmt. Er möchte einerseits das Kerygma an Jesus heranzuführen, verwahrt sich aber andererseits gegen jeden Versuch, Glauben oder Glaubensrelation von der Person Jesu her zu begründen. Es muß einfach die Frage gestellt werden, welchem dieser beiden Pole »Jesus – Glaubender« das sachliche »Prae« zukommt. Noetisch gesehen ist natürlich die Funktion Jesu, seine »Sache«, das Primäre. Aber diese Sache hat ja nur deshalb Qualität, weil sie die Sache *Jesu* ist. Man kann den Anspruch nur vernehmen, wenn man weiß, wer hier handelt und spricht. Dieser Rückverweis der Sache auf die Person ist im Johannesevangelium besonders deutlich ausgeprägt. Die Wunder Jesu sind nicht an sich bedeutsam, sondern nur als Semeia, als Zeichen, welche auf die Person des Wundertäters hinweisen. Ohne Zweifel drängt die Person Jesu von ihrem Wesen her auf Mitteilung, sie muß sich notwendigerweise kundtun in Funktionen, aber es ist keinesfalls statthaft, die Ordnung umzukehren und der Person Jesu eine in sich beruhende Bedeutung abzusprechen²⁴).

²³) Ders., a.a.O. 28.

²⁴) Auf diese »unvertauschbare Ordnung« hat R. Schnackenburg hingewiesen; vgl. Ders., Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom Chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns, in: Kerygma und Mythos V, Hamburg 1966, 121–139, bes. 132f. Die Bedeutsamkeit Christi für das Heil ergibt sich nach den verschiedensten christologischen Texten aus der hohen Stellung, und nicht umgekehrt. In den Reden der Apostelgeschichte (2,22–36; 3,13–19; 4,10–12; 5,30–32; 10,37–43) wird zum Teil in altertümlicher Christologie zunächst die Würde und die Heilsbedeutung Jesu entwickelt, um dann daraus den Appell zum Glauben und zur Umkehr abzuleiten. Die gleiche Gedankenbewegung ließe sich grundsätzlich auch bei Paulus nachweisen. Röm 1,3f: »Dieses kleine, aber inhaltschwere christologische Exposé, das durch seine vorpaulinisch anmutenden Vorstellungen auffällt, beschreibt nichts anderes als die Dignität des ›Gottessohnes‹ und soll in diesem Briefeingang offenbar auch die Dignität des Apostels unterstreichen, der das Evangelium von diesem Gottessohn verkündigt. Daran wird deutlich, daß auch für Paulus die soteriologische Bedeutung des erhöhten Herrn aus dem resultiert, was er ist . . .«.

Die »Sache Jesu« kann nicht in einer solchen Weise von der Person gelöst werden, daß sie zum Eigenwert wird. Jesus bringt ja letzten Endes nichts anderes als sich selbst. Wenn Marxsen sagt: »Gegenstand des Heils kann Jesus immer nur als Bringer des Heils sein«, dann muß dem sofort hinzugefügt werden: »Bringer des Heils kann er immer nur als Gegenstand des Heils sein«²⁵). Was immer über Jesu hohes Wesen, über seine Person gesagt wird, beschreibt letzten Endes jenen seinshaften Ursprung, aus dem die Jesusfunktionen hervorgehen. An ihm erst kann erkannt werden, daß es sich um *Jesufunktionen* handelt und nicht um irgendwelche Verhaltensformen, die zwar bewundernswert, aber durchaus nicht außergewöhnlich sind²⁶).

Man wird schließlich auch fragen müssen, worin das Weitergehen der »Sache Jesu« begründet ist. Marxsen antwortet: »In der Predigt, die nichts anderes bringen soll als das, was der (noch nicht qualifizierte) Verkündiger (früher) gebracht hat«. Hier zeigt sich das ganze Dilemma einer Relativierung des Ostergeschehens. Wenn Ostern nicht mehr verstanden wird als der Übergang Jesu in eine andere Weise der lebendigen Gegenwart, welche die Präsenz seiner Sache in einer neuen Zeitstunde garantiert, dann muß die Sache – jetzt freilich von Jesu Person vollends gelöst – sich selbst durchtragen. Sie wird zur bloßen Funktion, zum Ereignis an sich.

²⁵) Vgl. W. Fürst, Jesu Person oder Funktion?, in: Kirche in der Zeit 20 (1965) 302. In eindeutiger Weise hat W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 31969, 32.42 Stellung bezogen. »Die Gottheit Jesu und seine befreiende und erlösende Bedeutung für uns hängen auf das engste miteinander zusammen. Insofern ist der berühmte Satz Melancthons, wer Jesus Christus sei, werde an seinen Heilswirkungen erkannt, durchaus berechtigt. Trotzdem besteht die Gottheit Jesu nicht etwa in seiner Heilsbedeutung für uns. Beide Bestimmungen sind als verschiedene aufeinander bezogen. Die Gottheit Jesu bleibt die *Voraussetzung* seiner Heilsbedeutung für uns, und umgekehrt begründet die Heilsbedeutung der Gottheit Jesu das *Interesse*, das wir an der Frage nach seiner Gottheit nehmen«. »Deshalb muß die Christologie, die Frage nach Jesus selbst, nach seiner Person, wie sie damals, zur Zeit des Kaiser Tiberius auf Erden gelebt hat, allen Fragen nach seiner Bedeutsamkeit, aller Soteriologie vorgeordnet bleiben. Die Soteriologie muß auf die Christologie folgen, nicht umgekehrt. Sonst verliert gerade der Heilsglaube jede Grundlage«.

²⁶) »Bringt Jesus so die Liebe oder den Frieden, daß man mit diesen Gaben beruhigt abziehen könnte? Oder bringt er sie so, daß man sie nur haben kann, wenn man ihn selber erkennt und festhält in seiner unvergleichlichen ›Qualität‹?« Vgl. W. Fürst, a.a.O. 302.

3. Die Christologie bei Herbert Braun

Diese Konsequenzen werden dann auch mit aller Entschiedenheit von H. Braun gezogen. Jesus selbst muß fort und fort geschehen²⁷⁾ und die hohen Christustitel und Prädikate sind nur insoweit bedeutsam, wie sie das Jesusgeschehen verdeutlichen. Das Heil kann weder als eine allgemeine Wahrheit, noch als die Gabe eines göttlichen Heilbringers verstanden werden, es ist vielmehr ein je und je sich vollziehendes Ergebnis, ein Ereignis, das an den Namen Jesu als eines wirklichen Menschen geheftet worden ist.

Auch hier stellt sich die Frage, wie das Verhältnis zwischen Jesus und dem sich vollziehenden Ereignis näher zu bestimmen ist. In keinem Fall kann es ein personales sein, denn Jesus ist ja nur der auslösende Faktor für ein ganz bestimmtes Welt- und Existenzverständnis und Christus die mythologische Chiffre für das, was bei Marxsen »Sache Jesu« heißt. Es geht nicht um das Verhältnis zwischen zwei Personen, sondern um einen dynamischen Vollzug. Dieser die Existenz des Menschen unmittelbar betreffende Kerngehalt sei in allen Schichten des Neuen Testaments freilich nur verschlüsselt greifbar. Sozusagen mit dem Rücken gegen die Wand hätten die Männer des Neuen Testaments gegen die naturhaften Heilsvorstellungen und mythischen Objektivationen des Jesusgeschehens gekämpft. Trotz formaler Verwendung der herkömmlichen zeitgenössischen Chiffren, wie Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung, Kyrios, Messias, Gottessohn, hätten sie die Sache niemals aus dem Auge verloren und die mythischen Einkleidungen zurückgewiesen. Der Überblick über die verschiedenen christologischen Bekenntnisse bei Paulus, Johannes, in der judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinde ließe noch erkennen, daß es eine Kontinuität in der Titulatur, d. h. in den auf die Person Jesu bezugnehmenden Vorstellungen nicht gegeben habe. Das sei aber auch nicht wesentlich; entscheidend sei die Konstanz des Kerns, nämlich der Anthropologie. Braun sagt kurz und unmißverständlich: »Die Anthropologie ist die Konstante; die Christologie dagegen ist die Variable«²⁸⁾.

²⁷⁾ Vgl. H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: ZThK 54 (1957) 377.

²⁸⁾ Vgl. Ders., a.a.O. 368.

Wir machen hier eine wichtige Beobachtung: was bei Bultmann sich anmeldete, ist hier konsequent zu Ende geführt. Christologie ist vollends aufgegangen in bloße Daseinsdeutung. Während für Bultmann die verschiedenen, sich von der Ostererfahrung herleitenden christologischen Entwürfe noch Ansatz und Ausgangspunkt für die existentielle Interpretation sind, relativiert Braun diesen Bezug vollständig. Für unser modernes Welt- und Daseinsverständnis seien sie wertlos, sie würden mehr verdecken als offenlegen. »Diese Vorgabe – einen Messias, einen Kyrios gibt es – vermögen wir heute weltanschaulich nicht zu leisten«²⁹⁾. Darum müßten wir uns sehr davor hüten, »die Christlichkeit eines Menschen danach zu befragen und zu beurteilen, ob er – um die beiden beliebtesten Testfragen herauszugreifen – Jesus für Gottes Sohn hält und ob er an Jesu Auferstehung glaubt«³⁰⁾. Der entscheidende anthropologische Kern, die neue Sinn- und Daseinsdeutung, finde sich gleichbleibend in allen Schichten: »Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her«³¹⁾. Das

²⁹⁾ H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Beiheft 2 zur ZThK 58 (1961) 9.

³⁰⁾ H. Braun, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart-Berlin 1969, 157.

³¹⁾ H. Braun, Die Problematik, 18. Ders., Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, 372: »Daß . . . das mit den christologischen Aussagen verbundene glaubende Selbstverständnis im Neuen Testament keine Idee ist, liegt auf der Hand. Die Verlorenheit des Menschen wird bei Jesus, bei Paulus und im vierten Evangelium auf der Basis des wahren bzw. des gegenwärtigen Heils *gepredigt*; der diese Predigt Annehmende nimmt sie nicht als allgemeine Wahrheit, sondern als richtende Wahrheit über *sein* Leben an. Das Heil, also Jesu Gemeinschaft mit den Sündern, die Rechtfertigung des Gottlosen bei Paulus, die radikale Veränderung des Woher der Existenz im vierten Evangelium würden geradezu in ihr Gegenteil verkehrt, nähme man ihnen ihren je und je sich vollziehenden Ereignis-Charakter und machte man sie zu allgemeinen Wahrheiten. Es handelt sich bei diesen Aussagen gerade nicht um ewige Wahrheiten, welche, einmal zur Kenntnis gebracht, des weiteren theoretisch einleuchten. Ihr lebendiges Erfassen bleibt gebunden an den immer neuen Vollzug ihres Verkündigtwerdens. Auch das trifft für das glaubende Selbstverständnis des Menschen keineswegs zu, daß der Glaubende sich dem Heil in einem schrittweisen Prozeß nähere. Das Ja Gottes zum am ha ares, in den Synoptikern durch Jesu Tun und Reden signalisiert, die Rechtfertigung des Sünders bei Paulus, das Haben des Lebens bei Johannes, – das sind nicht Annäherungswerte, sondern die tragende Basis, auf der danach die Paränese und die dann allerdings relative ethische Praxis ruhen. Eine Idee – das wird man mit Sicherheit sagen können – ist das glaubende Selbstverständnis im Neuen Testament nicht«.

Stichwort »Mitmenschlichkeit« ist also der eigentliche Schlüssel für das Verständnis der Christologie des Neuen Testaments, und nicht nur das: letzten Endes muß nach dem Verständnis von Braun auch die Rede von Gott bis zu dieser letzten Konsequenz radikal vorangetrieben werden. »Dann liegt es also nicht an dem Ausdruck ›Gott‹? – mag der betroffene Leser fragen. Ja, er hat recht verstanden; es liegt nicht an dem Ausdruck. Es liegt freilich an jener Haltung des Menschen, der sich zum Gehorsam gerufen und unverdientermaßen zum rechten Gehorsam ermächtigt weiß, also an *der* Haltung, die in der Jesustradition unter Gebrauch des Ausdrucks ›Gott‹ geschenkt und gefordert wird. Das Typische dieser rechten Haltung ist aber nicht der Gebrauch des Wortes ›Gott‹ . . . Jesus versteht Gott nicht als die Instanz, vor der man etwas verdienen kann, sondern als den Vorgang, in welchem der böse und hoffnungslose Mensch Zukunft und Hoffnung bekommt. Der Ausdruck ›Gott‹ bleibt auf dem Boden unseres Denkens mehrdeutig; erst die ihm in den Evangelien widerfahrende Deutung verleiht ihm Eindeutigkeit«³²).

Die hinter all diesen Überlegungen stehende These lautet: Die Christologie – nach den zuletzt gemachten Ausführungen auch die Theologie! – ist die Variable, die Anthropologie ist die Konstante. E. Käsemann hat in einer kritischen Stellungnahme diese Behauptung schlechthin falsch genannt³³). Explizite Anthropologie finde sich mit Ausnahme von Paulus nirgendwo im Neuen Testament. Wer zu verbindlichen Aussagen gelangen will, ist auf Schlußfolgerungen angewiesen, welche vielfach von höchst unsicheren Prämissen ausgehen müssen. Methode und Ergebnis stehen dabei keinesfalls unter günstigeren Bedingungen als in Fragen der Christologie. Die nicht zu übersehende Variationsbreite in den theologischen Entwürfen des Neuen Testaments hat ja durchaus auch etwas mit den anthropologischen Vorgegebenheiten zu tun. Es ist jedenfalls nicht einzusehen, warum die apokalyptisch bestimmte Christenheit und die hinter dem vierten Evangelium stehende Gemeinde, die hellenistischen Enthusiasten und die den alten Traditionen noch verhafteten Judenchristen, die Gemeinde des Lukas und die

³²) Vgl. H. Braun, Jesus, 170.

³³) Sackgassen, 44.

des Jakobusbriefs in der Christologie zwar voneinander abweichen, aber in der Anthropologie völlig übereinstimmen sollen. »Zu den Variationen in der Christologie ist es doch zweifellos nur im Zusammenhang mit den Variationen des jeweiligen Selbstverständnisses gekommen und umgekehrt«³⁴⁾. Es ist erstaunlich, daß die eigentliche Konstante, die in den so unterschiedlichen Theologien in einem so überraschenden Maße sich durchhält, das Bewußtsein der Christuszugehörigkeit, die lebendige Christuserfahrung und die Ausrichtung des Lebens an dem persönlichen Christus, so konsequent übersehen wird. Es kann auch hier nur das bereits Gesagte wiederholt werden: das Neue Testament kennt keine in sich ruhende und für sich stehende Anthropologie, was über den Menschen gesagt wird, ergibt sich vielmehr immer als Konsequenz aus der immer schon vorausgehenden und an der lebendigen Person Jesus Christus sich orientierenden Heilsbotschaft. Eine Reduzierung auf das »Geborgen- und Verpflichtetsein vom Mitmenschen her« ist eine unstatthafte Verkürzung dessen, was in allen Schriften des Neuen Testaments klar und unmißverständlich gesagt wird³⁵⁾.

Im Unterschied zu seinem Lehrer Bultmann ist Braun freilich stärker an den Gegebenheiten des historischen Jesus interessiert. Er fragt nach Bruchstücken aus der Predigt Jesu und möchte das, was man gemeinhin »Kerygma« nennt, von dorthier begründet sehen. Kann man sagen, daß hier letzten Endes doch noch personale Züge akzeptiert werden? Hat Jesus als Person für die Botschaft des Neuen Testaments noch irgendeine Bedeutung? Braun behandelt diesen Gesichtspunkt unter dem Stichwort »Autorität Jesu«. Der Anspruch Jesu damals und heute kann nicht mit Aussagen über das göttliche Wesen begründet werden, sondern er muß vom Inhalt hergeleitet werden. Die übliche Antwort: Jesus ist für uns heute bedeutsam, weil er Gottes Sohn war, weil er aus

³⁴⁾ Vgl. E. Käsemann, Sackgassen 44.

³⁵⁾ Bei einer solchen Erklärung wie sie von Braun vorgelegt wird drängt sich die Frage auf, warum es des ungeheuren Aufwandes der im Neuen Testament bezeugten Heilsveranstaltung Gottes bedurfte, wenn das tatsächliche Ergebnis nicht sehr viel mehr ist als das, was vorher schon gesagt wurde und nachher auf vielleicht noch eindrucksvollere Weise bezeugt worden ist. Bleibt man bei der vorgelegten Interpretation, dann wird man freilich um die Feststellung nicht herumkommen, daß nicht nur das Unternehmen »Kirche«, sondern auch all die Lebensformen und Lebensäußerungen der neutestamentlichen Gemeinden, die sich ja von einem besonderen Christusauftrag her begründen, bedauerliche Mißverständnisse gewesen sind.

den Toten auferstand, in den Himmel aufgefahren und als der Herr in überzeitlicher Mächtigkeit heute noch fordernd und schenkend dem Menschen begegnet, besitzt keine Überzeugungskraft. »Eine Autorität, die wirklich das ist, was der Name besagt, bindet den Menschen nicht bloß durch Sitte, Gewohnheit und Recht. Sie ist Autorität dadurch, daß sie dem Menschen, jedenfalls dem Erwachsenen, ungezwungene Zustimmung abgewinnt und abnötigt. Das geschieht dadurch, daß sie einen Inhalt vertritt. Dieser Inhalt ist imstande, den Hörenden ohne Zwang zu binden und so dem Sprechenden Autorität zu verschaffen. Autorität lebt also von dem Inhalt, den sie vertritt. Eine Begründung für sie außerhalb des von ihr vertretenen Inhalts gibt es nicht. Ist Autorität nicht kraft der von ihr vertretenen Inhalte vorhanden, so gibt es keine Gründe außerhalb ihrer, mittels deren sie aufgerichtet werden könnte. Autorität lebt davon, daß sie als Autorität tätig ist. Ein Verweis auf etwas außerhalb ihrer kann sie weder zustande bringen, noch sie außer Kurs setzen. So verhielt es sich historisch auch mit der Autorität, die Jesus unter seinen Anhängern und Hörern gewann . . . In dieser Weise kann Jesus auch heute dort, wo das zum Ausdruck kommt, was er will, Autorität werden. Er wird es nicht dadurch, daß man ihn anpreist. Es muß nur das, was er zu sagen hat und was sein Tun ausmacht, richtig zu Worte kommen«³⁶).

Auch diese These läßt an Deutlichkeit und Konsequenz nichts zu wünschen übrig. Ein kurzer Blick auf die Inhalte der Predigt Jesu, der so einseitig alle Autorität zugesprochen wird, kann hier hilfreich sein. Das, was für Jesus typisch ist, ist ja nicht das religiöse Selbstverständnis eines frommen Juden – auch solche Züge finden sich in den synoptischen Evangelien. Sein Ureigenstes jedoch zeichnet sich ab in lauter unvernünftigen Dingen, gegen welche sich das normale menschliche Empfinden zur Wehr setzt. Um des Himmelreiches willen auf das Recht der Ehe verzichten (Mt 19, 10–12), um Jesu willen Vater und Mutter verlassen (Lk 14, 25–32; Mt 10, 37.38), auf Reichtum und Ansehen vor den Menschen verzichten (Mk 10, 21; Mt 19, 21; Lk 18, 22), seine persönliche Freiheit aufgeben, um sie gegen eine totale, bedingungslose, nur die Autorität des Rufenden anerkennende Ab-

³⁶) Vgl. H. Braun, Jesus, 147f.

hängigkeit einzutauschen (Mk 10, 28; Mt 19, 27; Lk 18, 28; Lk 9, 57–62; Mt 8, 19–21; Mk 1, 16–20; Mt 4, 18–22; Lk 5, 1–11; Mk 2, 14; Mt 9, 19; Lk 5, 27 f.), also genau jene Dinge aufgeben, die das Leben des normalen Menschen ausmachen und dafür das eintauschen, was in den Augen der Welt unsinnig ist, die linke Wange noch hinhalten, wenn man bereits einen Schlag auf die rechte erhalten hat (Lk 6, 29.30; Mt 5, 39–42) und die rigorosen Zuspitzungen in den sittlichen Forderungen –, dieses alles stellt die Ordnungen der Welt schlicht und einfach auf den Kopf. Eine solche Sache besitzt aus sich und durch sich keinerlei Autorität und sie hätte nicht die geringste Chance, ernstgenommen zu werden, wenn nicht eine außergewöhnliche Persönlichkeit mit ihrer besonderen Autorität dahinterstände. Die Sache Jesu ist von solcher Art, daß sie über sich hinwegweist und geradezu nach einer Person verlangt, welche ihr erst einen Sinn zu geben vermag. Ohne Jesus ist die Sache tot. Die Jünger, welche Jesus nachgefolgt sind, haben sich keinesfalls nur zu einer Funktion Jesu bekennen wollen, sondern sie haben sich unter dem Eindruck seiner Person entschieden; sie haben ihr Leben nicht gegründet auf eine Relation, sondern die Relation wurde hergestellt, weil einer da war, der sie einforderte, der ihnen Vertrauen einflößte, der mächtig war in Wort und Tat, nach dessen Person sie fragten, wenn sie wundersam überwältigt waren. Die synoptischen Evangelien sagen nicht: »Was hat sich ereignet?«, sondern klar und deutlich: »Wer ist dieser?« (Mk 4, 41; 8, 27; Joh 4, 10; 5, 12; 8,25; 9, 36; 12, 34). Der Glaube der Jünger gründet sich nicht auf irgendwelchen subjektiven Erfahrungen, die mit manchen irrationalen Momenten belastet sein können, sondern nach dem einhelligen Zeugnis der synoptischen Evangelien auf dem mächtigen Eindruck der Person Jesu. Zu ihm haben sie sich deshalb bekannt.

4. *Personale und funktionale Christologie*

Die frühe Christengemeinde hat für ihr christologisches Bekenntnis zwei Typen geschaffen, die zueinander in einem Verhältnis von Spannung und Zuordnung stehen: das Evangelium und die Homologie³⁷⁾.

³⁷⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen von F. Mußner, *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu*, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Hrsg. B. Welte), Freiburg-Basel-Wien 1970, 59–73.

Das auf die Vita Jesu bezugnehmende Evangelium drängt zum homologischen Bekenntnis und die Homologie weiß sich an das in den Evangelien aufgezeigte Jesusereignis gebunden.

Die Evangelien entwerfen unabhängig von den hohen Titeln und Glaubenszeugnissen ein Gesamtbild von Jesus, das eine implizite Christologie zu erkennen gibt. Es kann an dieser Stelle nicht davon gesprochen werden, mit welchen Methoden ein solches Gesamtbild gewonnen und abgesichert werden kann³⁸⁾; nur soviel soll gesagt werden, daß trotz der Unsicherheiten im Einzelfall doch ganz bestimmte charakteristische Merkmale im Jesusbild deutlich hervortreten³⁹⁾. Von ganz entscheidender Bedeutung ist hier ohne Zweifel der Anspruch des Unbedingten, der sich im Ruf zur Nachfolge Ausdruck verschafft hat, und der »Nonkonformismus« in der ethischen Verkündigung, der ohne Beispiel ist. Solche »Fremdheiten« im Verhalten machen die Rückfrage nach der Person unumgänglich. Das Verhalten Jesu läßt sich nicht einordnen in ein wie immer auch geartetes humanes Menschenbild oder in ein innerweltliches, vernünftiges und verstehbares ethisches System. Jesus fordert den Widerspruch heraus, und nicht umsonst ist das Wort »Skandalon« ein tragender Begriff für das Neue Testament. Der Anspruch der Antithesen in der Bergpredigt, das Außerkraftsetzen der mosaischen Gesetzesautorität, die ungeheure Radikalisierung der ethischen Forderungen und ihre Reduzierung auf das eine Prinzip der totalen Liebe mit all ihren Konsequenzen gehört zum »Skandaloncharakter« der Jesusverkündigung. Anstößig ist auch die bewußte Mißachtung der herkömmlichen konfessionellen Grenzen zwischen Juden und Samaritern. Unannehmbar sind die radikalen Nachfolgeworte, welche die natürlichen Lebensordnungen geradezu auf den Kopf stellen.

Das alles paßt nicht in das Denkschema eines humanen Ethikers, ei-

³⁸⁾ Vgl. M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus* (Beiheft 38 zur ZNW), Berlin 1970, 163–205.

³⁹⁾ Vgl. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, 213: K. weist darauf hin, daß die Identität des erhöhten mit dem erniedrigten Herrn ein zentrales Anliegen der frühen Christenheit gewesen ist. Er geht davon aus, »daß es nun doch Stücke in der synoptischen Überlieferung gibt, welche der Historiker als authentisch einfach anzuerkennen hat, wenn er Historiker bleiben will«. Es sei grundsätzlich möglich, aus dem Dunkel der Historie Jesu charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig deutlich herauszuarbeiten.

nes religiösen Genies oder eines gottbegnadeten Religionsstifters. Solche Persönlichkeitsmerkmale, die sich aus dem Verhalten Jesu ableiten lassen und das Gesamtbild bestimmen, sind von vornherein auf Explikation angelegt. Wenn die nachösterliche Gemeinde dieses tat mit dem reichen Angebot von Titeln, Bekenntnisformeln, Hymnen, Doxologien und Akklamationen, dann war das nichts anderes als die Sinnerhellung dessen, was bereits in der Person des irdischen Jesus erkennbar war. Die entscheidende Ostererfahrung freilich hat das, was sie vorher nur mit verhüllten Augen sahen, ins klare Licht gesetzt⁴⁰).

Ein Blick auf die frühchristliche Homologie macht andererseits deutlich, daß die titularen Bekenntnisse und hohen Aussagen keinesfalls nur in sich ruhende Wesensaussagen sind, die eine ungeschichtliche Idee feiern oder eine mythische Person verherrlichen, sondern sie haben allesamt das entscheidende »für uns« zur Voraussetzung und gründen in dem, was Jesus vor Ostern getan und gesagt hat. Die Exegese bemüht sich gegenwärtig um den Aufweis dieses wichtigen Zirkelverhältnisses. Wie kam es dazu, daß neben die knappen homologischen Bekenntnisse, die ja wohl am Anfang des Glaubenszeugnisses gestanden haben, sehr bald die evangelischen Berichte über Jesus von Nazareth getreten sind? »Warum begnügt man sich nicht mit der Homologese und ihrer im homologischen Genus bleibenden Explikation?«⁴¹). Die Antwort liegt letzten Endes in der Identität des in den hohen Ti-

⁴⁰) Es sei hier auf das von H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 48f gegen Bultmann vorgebrachte Argument hingewiesen, daß Tod und Auferstehung Jesu zum mindesten potentiell auf die Inkarnation zurückweisen. »Es kann daher schon eine christologische Selbstverkündigung und Verkündigung geben, wenn das eschatologische ›Gekommensein‹ Jesu verstanden ist. Die entscheidende Frage dürfte also sein, wie sich das vorösterliche Kerygma, das dieses ›Gekommensein‹ expliziert, zu dem Oster-Kerygma verhält. Wer das ›Gekommensein‹ Jesu eschatologisch radikal denkt, dem kann die Verkündigung Jesu nicht mehr nur ›Voraussetzung‹ des Kerygmas (und der Neutestamentlichen Theologie) sein; vielmehr liegt hier der *verheißungsvolle* ›Anfang‹ der christlichen Verkündigung, ohne den sie nicht zu ihrer *erfüllten* ›Vollgestalt‹ gekommen wäre. Es soll keineswegs geleugnet werden, daß eine starke Diskontinuität zwischen dem vor- und nachösterlichen Bekenntnis und darum auch zwischen der vor- und nachösterlichen Verkündigung angenommen werden muß ... Aber ist diese Diskontinuität nicht trotz allem eine solche in der Kontinuität?«

⁴¹) Vgl. F. Mußner, *Christologische Homologese*, 60.

eln und Bekenntnissen ausgesagten Kyrios Jesus Christus mit der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth, also notwendigerweise auch mit jenen »Funktionen«, welche von einer geschichtlich existierenden Person nicht getrennt werden können. F. Mußner stellt mit vollem Recht fest, daß die christologische Homologese zu ihrer Verifizierung und rechten Interpretation den Rekurs auf die Vita Jesu erforderlich machte⁴²).

Es besteht kein Zweifel, daß die Bekenntnisse und Namen der Gefahr der Isolierung und Mythisierung ausgesetzt waren. Am Beispiel der Christushymnen Phil 2, 6–11 und Kol 1, 15–20 läßt sich leicht aufzeigen, daß in den Vorformen, welche den von Paulus wiedergegebenen Liedern vorgelegen haben, eine Überbetonung der Wesenschristologie sich anmeldete⁴³). Die Gemeinde oder der Apostel – die komplizierte Frage des traditionsgeschichtlichen Wachstumsprozesses muß hier übergangen werden – haben durch den Rückbezug auf das Heilsgeschehen von Kreuz und Erniedrigung Jesu eindeutige Akzente gesetzt und so der Gefahr einer homologischen Verfestigung entgegen gewirkt. Dasselbe zeigt sich auch am Wachstumsprozeß der urchristlichen Heilsverkündigung. Nicht von ungefähr bekennt sich die Gemeinde nicht nur zur Auferstehung Jesu, sondern zugleich auch zu dem geschichtlichen Ereignis des Todes Jesu (1 Kor 15, 3–5). Im Gegenüber von Kreuz und Auferstehung wird die Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens deutlich betont⁴⁴). So wird verhindert, daß »Erlösung als Mythos und daß der Erlöser als mythische und gnostische Gestalt verstanden wird. Ohne Zweifel besitzt das Bekenntnis zum Geschehen des Kreuzes eine Tendenz zur Einbeziehung der Fakten des geschichtlichen

⁴²) Ders., 65.

⁴³) Die Problemlage von Phil 2,6–11 wird gut von J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/3), Freiburg-Basel-Wien 1968, aufgezeigt. Dort besonders 131–147.

Zum Kolosserhymnus vgl. besonders H. J. Gabathuler, *Jesus Christus. Haupt der Kirche – Haupt der Welt* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 45), Zürich-Stuttgart 1965; R. Schnackenburg, *Kol 1,15–20. Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes*, in: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Vorarbeiten Heft 1*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1969, 33–50.

⁴⁴) Vgl. J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, 59–60.

Lebens und der historischen Person Jesu. Der Tod ist ja nicht nur das Heilsgeschehen, er ist darüber hinaus Endpunkt des irdischen Lebens Jesu. Der Tod wird nur verstehbar – ein solcher Tod! – wenn man das vorausgegangene Leben mitbedenkt. Die Notwendigkeit des ›Evangeliums‹ deutet sich an, so wie später Markus es dann zur schließlichen Entfaltung brachte⁴⁵⁾.

Der gleiche Prozeß läßt sich auch an dem Titel »Sohn Gottes« beobachten. Ursprünglich wohl aufs engste mit dem österlichen Bekenntnis verbunden (Röm 1, 4), ist er sehr bald auf den Anfang des öffentlichen Lebens bezogen worden (vgl. die Jordantaufe Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Lk 3, 21–22), bis schließlich mit dem Hinzuwachsen der Kindheitsgeschichten (Lk 1, 32.35; 2, 49) das ganze irdische Leben unter diesen hohen Anspruch gestellt worden ist.

Wenn W. Marxsen auf die Pluriformität des Bekenntnisses und die vielen Namen Jesu⁴⁶⁾ hinweist, dann muß ergänzend hinzugefügt werden: aber nicht beliebig viele Namen⁴⁷⁾. Denn es läßt sich zeigen, daß die im Neuen Testament verwendeten Titel unter einem ganz bestimmten »Sachzwang« stehen. Das entscheidende Kriterium der Auswahl ist nicht der »Analogiezwang« irgendwelcher heidnisch-orientalischer Vorbilder, sondern die geschichtliche Person Jesu von Nazareth. »Wesen und Funktion Jesu selbst führten in der nachträglichen Reflexion dazu, ihm diese und gerade diese Würdenamen in der Homologese zu geben«⁴⁸⁾. Von daher sind den verschiedenen modernen Versuchen, zu neuen Ausdrucksformen des Bekenntnisses zu gelangen, von vornherein ganz klare Grenzen gesetzt.

In der christologischen Homologese wurde die geschichtliche Wirklichkeit Jesu von Nazareth, seine Person und sein Werk, erfaßt und sprachlich zum Ausdruck gebracht. Die österliche Erfahrung hat dem Bekenntnis entscheidende Impulse gegeben, aber sie hat nicht vergessen lassen, daß es das Bekenntnis zu Christus *Jesus* ist. Nicht ohne Grund

⁴⁵⁾ Ders., a.a.O. 49.

⁴⁶⁾ Vgl. W. Marxsen, Jesus hat viele Namen, in: Der Exeget als Theologe, Gütersloh 1968, 214–225.

⁴⁷⁾ Vgl. F. Mußner, Christologische Homologese, 69f.

⁴⁸⁾ Vgl. Ders., a.a.O. 69.

hat die junge Kirche von Anfang an neben das homologische Bekenntnis die evangelische Vita gestellt⁴⁹⁾.

Schluß

Die Ausgangsfrage lautete: *personale oder funktionale Christologie?* Die alternative Form der Fragestellung setzt eine eindeutige Trennung der beiden Bestimmungskategorien voraus, die für das Neue Testament nicht zutrifft. Wenn damit angedeutet werden soll, daß der vielzitierte »Überschritt« vom biblisch-ereignishaften, nach der Bedeutung fragenden Denken zur hellenistischen Wesensspekulation sich bereits innerhalb des Neuen Testaments vollzogen habe und wenn man aus dieser Prämisse Konsequenzen zieht für die Christologie, dann muß dem entschieden widersprochen werden.

Es ist richtig, daß das Urchristentum, vor allem in der jüdisch-palästinensischen Prägung, stärker nach dem Tun Jesu und der darin zum Ausdruck kommenden Bedeutung fragte. Es kann auch nicht übersehen werden, daß im Verlaufe der Hellenisierung nicht nur der äußeren Lebensformen der Gemeinden, sondern auch der Sprache und der Denkvorstellungen die Wesensspekulation sich mehr und mehr in den Vordergrund drängte. Es ist unbestritten, daß sich damit bereits innerhalb des Neuen Testaments eine Gefahr abzeichnete, die in der späteren dogmengeschichtlichen Entwicklung noch offenkundiger geworden ist.

⁴⁹⁾ Das gilt auch für die vorevangelischen Reden- und Erzählsammlungen, die ja allesamt aus dem Interesse des Bewahrens und Erinnerns zu erklären sind. Die Auffassung von V. Hasler, Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte »Wahrlich ich sage euch«, Zürich-Stuttgart 1969, 184, in der frühen Gemeinde habe es wegen des apokalyptisch-eschatologischen Enthusiasmus keinerlei Verständnis für Tradition und historische Reflexion gegeben, die Rolle der Jesusjünger hätte ausschließlich im Zeugnis für den Auferstandenen bestanden, weder die messiasgläubigen Judenchristen, noch die geistbewegten hellenistischen Gemeinden hätten sich an Worte des Irdischen geklammert, vermag ich nicht zu teilen. Es sei hier noch einmal an die Untersuchung von J. Roloff zum Verhältnis von Kerygma und historischer Jesustradition erinnert. Man hat manchmal den Eindruck, daß der frühchristliche Enthusiasmus allzusehr strapaziert wird, wenn man ihm allein eine so folgenreiche und umwälzende Bedeutung beimißt. Die von den christlichen Gemeinden im Glauben erkannte Erfüllung weist in jedem Fall zurück auf eine behauptete Verheißung, die von Jesus ausgeht. Das Moment der Erinnerung ist aus dem Bewußtsein der Gemeinde nach Ostern keineswegs gestrichen.

Aber eine strikte Alternative ist nirgendwo sichtbar geworden. R. Schnackenburg⁵⁰⁾ macht zu Recht darauf aufmerksam, daß sich dem Hebräer im Tun und in der Bedeutung auch etwas vom Wesen offenbart. Es kann andererseits auch nachgewiesen werden, daß selbst in den theologischen Bereichen, welche eine sehr ausgeprägte Wesenschristologie entfalten, die funktionalen Strukturen nicht aufgegeben sind. Die absolute Sohn-Prädikation des Johannesevangeliums ist, obwohl sie bereits ansatzweise die spätere Zweinaturenlehre vorbereitet, doch auch ganz entscheidend soteriologisch ausgerichtet. Auch hier gibt es keine in sich ruhende Christologie; was über Jesus gesagt wird, interessiert nur, insofern es »für uns« von Belang ist. Nirgendwo im Johannesevangelium ist die Spekulation so weit vorangetrieben, daß der heilsgeschichtliche Bezug absorbiert wäre. Im vierten Evangelium wird zwar deutlicher als in den übrigen Schichten des Neuen Testaments gesagt, wer Jesus ist und welches Wesen ihm zukommt; aber er ist letzten Endes das Leben, das sich mitteilen will. Joh 20, 31 ist richtungweisend: »Diese (Zeichen) sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist und damit ihr im Glauben das Leben in seinem Namen habt«.

Personale *oder* funktionale Christologie? – Wer die verschiedenen Zeugnisse unvoreingenommen untersucht, wird zu dem Ergebnis kommen, daß das »Entweder – Oder« nicht der Gedankenführung des Neuen Testaments entspricht, wohl aber das »Sowohl – Als auch«. Die Christologie des Neuen Testaments ist personal *und* funktional zugleich⁵¹⁾.

⁵⁰⁾ Vgl. Wer war Jesus von Nazareth?, R. Schnackenburg antwortet F. J. Schierse (Das theologische Interview 9), Düsseldorf 1970, 32.

⁵¹⁾ Vgl. hierzu die klaren Ausführungen von O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ³1963, 3–5. 336.