

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

25. Jahrgang

1974

Heft 4

## Der historische Jesus als Auslegungsnorm des Glaubens?

Von Franz C o u r t h , Vallendar

Seit ihm Albert Schweitzer die Grabrede gehalten<sup>1)</sup> und Rudolf Bultmann mit der ganzen Kraft seines theologischen Denkens prinzipielles Desinteresse am historischen Jesus bekundet hat<sup>2)</sup>, beobachtet man neuerlich eine verstärkte Hinwendung zum vorösterlichen Jesus<sup>3)</sup>. Dieses Interesse geht bisweilen sogar so weit, daß etwa Franz-Joseph Schierse ein seit Adolf v. Harnack<sup>4)</sup> bekanntes Postulat wiederholt und für einen »Abschied vom paulinischen Christentum« plädiert<sup>5)</sup>. Das Unbehagen Schierses an dem bestimmenden Einfluß des Völkerapostels gipfelt in der Frage: »Müssen wir heutigen Christen wirklich

<sup>1)</sup> Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, 631–642.

<sup>2)</sup> Vgl. R. Bultmann, *Zur Frage der Christologie*, in: *Glauben und Verstehen I*<sup>5</sup>, Tübingen 1964, 101: »Der Χριστός κατά σάρκα geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen.« Vgl. auch die bekannte Studie Bultmanns: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Sitzungsbericht der Heidelberger Akad. d. Wiss.), Heidelberg 1960.

<sup>3)</sup> Einen informativen Literaturüberblick zu diesem Fragenkreis bietet H. Schürmann, *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*, in: *GuL* 46 (1973) 300–310. Vgl. auch den Beitrag von M. Hengel, *Kerygma oder Geschichte*, in: *ThQ* 151 (1971) 323–336.

<sup>4)</sup> Vgl. A. v. Harnack, *Vom Wesen des Christentums*, Leipzig 1902 (Akad. Ausgabe), 114–118.

<sup>5)</sup> *StdZ* 97 (1972) 351–354. Vgl. dazu die engagierte Antwort von F. J. Steinmetz, *Geht das paulinische Christentum zu Ende?* in: *GuL* 45 (1972) 245–261. Dem von Schierse vorgetragenen Postulat entspricht das von M. Hengel, a.a.O., 323, konstatierte Zurücktreten der Paulus- und Johannesexegese zugunsten der Synoptikerauslegung.

noch so denken, reden, empfinden und schreiben, wie Paulus es getan hat? Wie weit ist denn die literarische und theologische Form, die Paulus dem Evangelium Jesu gegeben hat, für spätere Zeiten verbindlich? . . . Was hat der christliche Glaube, der Glaube der Müh-seligen und Beladenen, aber auch der Glaube, zu dem sich eine nüchtern technisch denkende Welt bekennen soll, mit all den komplizierten Vorstellungen paulinischer Theologie zu schaffen?«<sup>6)</sup>

Schiereses kritische Frage verdeutlicht, daß es bei dem heutigen Interesse für den historischen Jesus keineswegs um ein vorwiegend historisch-kritisches Anliegen geht, sondern um ein eminent theologisches, näherhin um ein fundamental-theologisches Problem. Auf dem Hintergrund der für die Kirche zu jeder geschichtlichen Stunde lebenswichtigen Bemühungen um eine angemessene Akkomodation ihres Bekenntnisses geht es um die Frage: Was ist, hermeneutisch gesehen, die letzte Auslegungsnorm, auf die hin alle anderen Aussagen des Neuen Testaments hin ausgelegt werden müssen. Unter fundamentaltheologischem Aspekt stellt sich dieses Problem als Frage nach der letzten Glaubensnorm. Was ist es, was den Glauben im letzten Grund trägt, ein historisches Faktum, das nachösterliche Kerygma oder die in das Kerygma aufgenommene Geschichte<sup>7)</sup>?

Ziemlich konkret berührt dieser Fragenkreis die aktuelle Diskussion u. a. etwa im Hinblick auf das intensiv diskutierte Buch des Frankfurter Theologen Hans Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972. Kessler nimmt als Norm zur Interpretation der neutestamentlichen Christologie und Soteriologie den historischen Jesus; alle nachösterlichen Aussagen des Neuen Testaments müßten von dort her ausgelegt werden. Deshalb müsse die Theologie alles daransetzen, »zum authentischen Wirken – Verhalten und Verkünden – Jesu vorzudringen und von dem auszugehen, was wir aus den Quellen historisch-kritisch und kontrollierbar über ihn entnehmen können. . . Nur von dort her zeigen sich die durch Jesus eröffneten neuen Realitäten und neuen Möglichkeiten, die in seiner Lebensgeschichte ur-

<sup>6)</sup> F. J. Schierse, a.a.O., 353.

<sup>7)</sup> Zur Fragestellung vgl. etwa L. Scheffczyk, *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar?* Berlin 1973, bes. 75–77; vgl. auch F. Guimet, *Ereignis, Wort, Geheimnis*, in: *IKZ* 2 (1973) 23–35, bes. 24.

sprünglich begegnen und von ihm her nun in der Menschheitsgeschichte da sind« (61f.). Alle nachösterlichen Aussagen über Jesus werden von Kessler als subsidiär ausgewiesen oder gar, wie Jo 1, 14, als »Rand-aussage« bestimmt (61)<sup>8)</sup>.

Kesslers positives Anliegen ist, einen ausweisbaren Grund für das Gespräch der Theologie mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule herauszuarbeiten; deshalb sein Insistieren darauf, was Jesus »nachweislich« und »tatsächlich« getan hat (58) und was »historisch-kritisch und kontrollierbar« (61) über ihn ausgesagt werden kann. Weil es ihm um die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens zu tun ist, greift Kessler auf die Historie als letzten<sup>9)</sup> Glaubensgrund zurück.

Als seinen exegetischen Gewährsmann nennt Kessler F. J. Schierse (60, Anm. 19). Was dieser als Postulat an die Theologie allgemein gerichtet hat, den historischen Jesus als letztes Auslegungsprinzip des Neuen Testaments und damit der gesamten christlichen Botschaft zu nehmen, hat er selbst bereits in den verschiedensten Beiträgen ausgeführt. Präzise formuliert lautet sein Grundsatz: »Jesus hat in seinem Wort und Werk die ganze endgültige Wahrheit geoffenbart, und alle späteren Explikationen sind nur Versuche, den einen oder anderen Teilaspekt des Offenbarungsgeschehens in Begriffe zu fassen.«<sup>10)</sup> Für

<sup>8)</sup> Schwer verständlich ist, wie Kessler Paulus als Garanten für seinen hermeneutischen Ansatz in Anspruch nehmen kann (vgl. ebd., 55f.); dagegen spricht 2 Kor 5, 16 als präziser Ausdruck paulinischer Theologie.

<sup>9)</sup> Vgl. ebd. 61: »Allein dieses historisch greifbare, irdische Wirken Jesu von Nazareth vermag aber das zu erschließen, was sich in Jesus wirklich ereignet hat und was christlich ›Erlösung‹ bedeutet« (Hervorhebung vom Verf.). Kessler hat in einer neuerlichen Stellungnahme (Erlösung als Befreiung? Zu einer Kontroverse, in: StdZ 98 (1973) 849–852) klargestellt, daß sein Entwurf nur einen »vorläufigen Teilbeitrag« (850) bieten wolle. Gegenüber Kritikern, die ihn der Häresie angeklagt haben, weist er u. a. darauf hin, wie die tieferen Dimensionen der Erlösungsbotschaft in seinem Beitrag angelegt sind. Leider hat Kessler zur hermeneutischen Frage nach der letzten Auslegungsnorm des Glaubens keine ergänzenden Anmerkungen gemacht. Die Engführung seiner Fragestellung hat Kessler nunmehr aufgebrochen, Erlösung als Befreiung?, in: StdZ 99 (1974) 3–16. Eine religionsphänomenologische Würdigung Kesslers bietet H. Rombach, Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirken von M. Scheler bis H. Kessler, in: ThPh 48 (1973) 477–493.

<sup>10)</sup> F. J. Schierse, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in: *Mysterium Salutis* II, 94; vgl. auch seinen Beitrag *Christologie – neutestamentliche Aspekte*,

das Verständnis der christlichen Botschaft ergibt sich daraus, daß »die Situation des Glaubenden nach Ostern . . . im wesentlichen die gleiche (ist) wie die vor Ostern«<sup>11)</sup>.

Ähnlich wie Kessler geht es Schierse um die glaubwürdige Verwirklichung der christlichen Botschaft angesichts einer überaus kritisch reagierenden Weltöffentlichkeit. Ihr gegenüber stehe die Christenheit vor der unabweisbaren Entscheidung, »mit den Absichten und Weisungen Jesu von Nazareth endlich ernstzumachen oder in zunehmendem Maße nicht mehr ernstgenommen zu werden«<sup>12)</sup>. Ob es aber nur am guten Willen der Christenheit fehlt, das Anliegen der neutestamentlichen Botschaft zu verwirklichen; oder ob nicht gerade das Dilemma von Theologie und Verkündigung unserer Tage darin liegt, daß eine ständig wachsende Unklarheit darüber besteht, »wer denn nun in Gottes Namen dieser Jesus von Nazareth ist«<sup>13)</sup>?

Die theologischen Ansätze beider Autoren, Schierses wie Kesslers, die hier für viele stehen mögen, verdeutlichen nachdrücklich die fundamentaltheologische Problematik, die mit dem gegenwärtigen Interesse für den historischen Jesus verknüpft ist. Es ist die Frage nach dem letzten Glaubensgrund oder, hermeneutisch gewendet, nach dem zentralen Auslegungsprinzip des Glaubens. Wie der Ansatz beider Theologen zeigt, ist mit diesem Problemkreis eng verknüpft die Frage nach dem Stellenwert der nachösterlichen Glaubensaussage: In wie weit ist sie selbst Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes oder nur theologische Reflexion über die Offenbarung? Worin unterscheidet sich dann etwa die Arbeit eines Paulus von der eines Thomas v. Aquin?

Es ist eines der wesentlichen Ergebnisse der zeitgenössischen Theologie, daß sie zu einem geschärften Blick für die geschichtliche Di-

---

in: Jesus von Nazareth, hrsg. v. F. J. Schierse, Mainz 1972, 135–155. Vgl. hierzu die kritischen Anmerkungen von H. J. Klauck in seiner Rezension, in: BuL 14 (1973) 75.

<sup>11)</sup> F. J. Schierse, Jesus von Nazareth und der Christusglaube der Apostel, in: Rechenschaft vom Glauben, hrsg. v. E. Hesse und H. Erharder, Wien 1969, 58.

<sup>12)</sup> Ebd., 60.

<sup>13)</sup> Vgl. hierzu das gleichnamige Buch von H. A. A. Mourits (Hrsg.), Wer ist in Gottes Namen dieser Jesus, Freiburg 1971.

mension des Offenbarungsgeschehens hingefunden hat<sup>14</sup>). Der christliche Glaube geht nach Inhalt und Begründung nicht über die Geschichte hinweg, sondern bezieht sich ganz wesentlich auf ein innergeschichtliches Ereignis. Glaube ist das Ja zum innergeschichtlichen Handeln Gottes. Es gibt also keine Heilswahrheit ohne Heilsgeschichte. Weil die Offenbarung sich in der menschlichen Geschichte ereignet hat, darum ist es möglich, von ihrem extra nos zu sprechen und sie als verheißende Anrede Gottes an den Menschen zu werten, die die Enge des eigenen Horizontes aufbricht, aber ihn nicht grundsätzlich überfordert oder gar sprengt.

Daß Gott in der Geschichte zum Wohl der Menschen gehandelt hat, ist die Grundaussage des biblischen Gottesglaubens und damit der christlichen Botschaft<sup>15</sup>). Sie ist jeder anderen Bestimmung über den Glauben, sei sie metaphysischer, existentieller oder politischer Art, als Maß gesetzt. Darum ist denn auch die Struktur der christlichen Symbola durchgehend von den entscheidenden Ereignissen der Heilsgeschichte geprägt<sup>16</sup>). Wesensaussagen, wie etwa im nizanischen Glaubensbekenntnis, haben ausschließlich hilfstellende Bedeutung, indem sie Gottes Handeln in der Geschichte als wirklich göttliches Handeln qualifizieren<sup>17</sup>).

---

<sup>14</sup>) J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (SBS 57), Stuttgart 1972, konstatiert eine »Wiederbesinnung auf die historische Fragestellung« (87). Vgl. auch P. Siller, *Die Dogmatik*, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. H. Vorgrimler und R. Vander Gucht III, Freiburg-Basel-Wien 1970, 15–17.

<sup>15</sup>) Vgl. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 134–151, vgl. 138: »Der christliche Glaube ist seinem ganzen Inhalt nach geschichtlicher Glaube ... Nicht die Natur und nicht die Tiefen der menschlichen Seele, sondern die Geschichte ist die Dimension, in der wir als Christen Gott begegnen.« Eine nicht unproblematische Ehrenrettung des griechischen Denkens im Hinblick auf seine grundsätzliche Bedeutung für die Gotteslehre versucht neuerlich G. Hasenöhrtl, *Gott ohne Gott*, Graz-Wien-Köln 1972, 203–217; vgl. ebd., 203: »Als Sündenbock wird es (das griechische Denken) in die Wüste geschickt, und wir sind glücklich mit unserem jüdischen ›Geschichtsgott‹ allein, der von all dieser Metaphysik angeblich nichts wissen soll. Aber ist das jüdische Denken wirklich besser als das griechische?«

<sup>16</sup>) Vgl. hierzu J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 61–69. Zur formalen Struktur der Symbole vgl. dens., *Noch einmal: Kurzformeln des Glaubens*, in: *IKZ 2* (1973) 258–264.

<sup>17</sup>) Zur Reichweite der metaphysischen Aussageform auf dem Konzil von Nizäa vgl. den instruktiven Beitrag von F. Ricken, *Das Homousios von Nikaia*

Durch den Bezug auf die Geschichte hat der Glaube eine echte Norm, die ihn vor spekulativer Willkür, aber auch vor einem Versinken in den Grenzen des eigenen Ich bewahrt. Dies gegenüber einer Glaubenswissenschaft, die in der Spekulation festzufahren drohte, deutlich gemacht zu haben, ist als Verdienst positiv verbunden mit dem gegenwärtig verstärkten Interesse am historischen Jesus. Dies gilt auch im Hinblick auf das Anliegen Kesslers, für ein neues Verständnis der Erlösungsbotschaft die befreiende Praxis Jesu stärker als bisher zu berücksichtigen. Denn die Geschichte Jesu ist der erste erkenntnis-kritische Ort des Glaubens.

Der Verweis auf Jesus von Nazareth fordert freilich noch eine weitergehende Differenzierung dessen, was seine Geschichte ausmacht. Erst von dieser Unterscheidung her wird eine Antwort auf die Frage nach der letzten Glaubensnorm möglich sein.

Es ist die zentrale Aussage des Neuen Testaments, daß die Auferstehung<sup>18)</sup> Jesu Christi die entscheidende Offenbarung des dem Menschen verborgenen Heilsratschlusses Gottes bedeutet. Sie ist jenes Ereignis der Heilsgeschichte, welches alle anderen Offenbarungen Gottes zusammenfaßt und gleichsam krönt. So ist es das Urkerygma des Neuen Testaments, daß durch den gekreuzigten, aber von Gott auferweckten Jesus Christus und ausschließlich durch ihn das endgültige Heil des Menschen begründet ist<sup>19)</sup>.

Bei aller im Neuen Testament anzutreffenden Vielfalt der Deutung des Osterereignisses besteht aber eine grundsätzliche Einmütigkeit darüber, mit der Auferstehung Jesu an dem Markstein der Heilsgeschichte zu stehen, der die Geschichte der Menschheit nach vorwärts und rückwärts maßgeblich bestimmt. Für Paulus, der sich ausdrücklich

---

als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, hrsg. v. B. Welte, QD 51, Freiburg-Basel-Wien 1970, 74-99.

<sup>18)</sup> Der begrifflichen Unterscheidung zwischen Auferstehung und Auferweckung braucht in unserem Zusammenhang nicht nachgegangen zu werden. Die Hl. Schrift kennt beide Wendungen, die aktivische und die passivische.

<sup>19)</sup> Vgl. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments II*, Düsseldorf 1973, 146: »Das neutestamentliche Kerygma stellt die Heilsbedeutung der Auferstehungsbotschaft dar. Das Evangelium der Auferstehung Christi trägt alle Verkündigung.« Vgl. auch F. Mussner, *Mitte des Evangeliums*, in: *LThK<sup>2</sup> VII*, 493f.; vgl. J. Guillet, *Die Mitte der Botschaft: Jesu Tod und Auferstehung*, in: *IKZ 2* (1973) 225-238.

in apostolischer Tradition stehend weiß (vgl. 1 Kor 15, 3; Gal 2, 1–10), ist die Botschaft von der Auferstehung des Herrn die Mitte und Norm alles Christlichen<sup>20</sup>); sie ist für ihn identisch mit dem Evangelium schlechthin (vgl. 1 Kor 15, 1; Röm 10, 9); mit ihr steht und fällt jede neutestamentliche Verkündigung (vgl. 1 Kor 15, 12 bis 19). Dies gilt sowohl für die Predigt von Gott, von Jesus v. Nazareth wie auch über Weg und Schicksal des Menschen. Durch die Auferstehung ist Jesus der Christus, der gegenwärtige Herr, der Kyrios (vgl. Röm 1, 3; Phil 2, 6–11), der kommende Richter über Lebende und Tote (vgl. 1 Thess 4, 16. 17), der ausschließliche Garant des Heiles, ja, das Heil schlechthin (vgl. Röm 1, 16. 10, 9ff. 13, 11; 2 Kor 1, 5f. 6, 2; 1 Thess 5, 8f.; 2 Thess 2, 13f.). Als Auferstandener ist Jesus Christus der Inbegriff des gesamten Lebens der Gemeinde, das sich in seiner ganzen Vielfalt, Tod und Auferstehung eingeschlossen, nunmehr »in«, »mit« und »durch« Christus vollzieht<sup>21</sup>). Um die Bedeutung der Auferstehung des Herrn für den christlichen Glauben im paulinischen Denken zu verdeutlichen, sei jene Zusammenfassung angeführt, mit der O. Kuss ihren Stellenwert zu umschreiben versucht: »Gott hat in dieser letzten Stunde der gegenwärtigen Welt durch Jesus Christus, d. h. durch Tod und Auferweckung des Jesus Christus, welche initial und prinzipiell den Weg aller Zu-Rettenden ›begründen‹, ›darstellen‹, ›enthalten‹ auf völlig unvermutete ›skandalöse‹ und ›törichte‹ Art und Weise seinen universalen Heilswillen geoffenbart und damit das Fundament geschaffen, um so allen Menschen – ohne jede Ausnahme, aber auch ohne jeden prinzipiellen Vorzug –, welche dieses Handeln Gottes annehmen, indem sie es in seiner aus bloßer Gnade strömenden, rettenden Kraft glaubend bekennen und durch Glauben, Taufe und Herrenmahl sich zueignen lassen, ›durch Christus‹, ›mit Christus‹, ›in Christus‹ im Besitz des Geistes schon jetzt – noch in einer gewissen Verborgenheit – und beim rasch herannahenden Ende dieses Aions – in endgültiger Anschaulichkeit

---

<sup>20</sup>) Vgl. das gleichnamige Buch von R. Baumann. *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Kor 1, 1–3, 4* (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F.V), Münster 1968.

<sup>21</sup>) Vgl. O. Kuss, *Paulus*, Regensburg 1971, 369–378 (Lit.); dens., *Exkurs ›Mit Christus‹ in: Der Römerbrief*, Liefg. 1 und 2, Regensburg <sup>2</sup>1963, 319–381.

– das Heil, d. h. ewiges Leben, Unverweslichkeit, Herrlichkeit, zu wirken«<sup>22</sup>).

Diese zentrale Stellung der Auferstehungsbotschaft gilt freilich nicht nur für Paulus; beruft er sich doch auf eine ihm überkommene Tradition (vgl. 1 Kor 15, 1; Gal 2, 1–10). Auch in der vorsynoptischen Osterverkündigung, wie sie etwa außer der Glaubensformel von 1 Kor 15, 3–7f. in den Petrusreden der Apostelgeschichte greifbar ist, läßt sich gleichfalls die Auferstehung Jesu als zentrales Kerygma aufweisen<sup>23</sup>). Die verschiedenen Formen des Christusbekenntnisses in der Pfingstrede (Apg 2, 22–28), in der Rede vor dem Hohen Rat (Apg 4, 10–12), vor Cornelius (Apg 10, 39–41) und vor dem Volk im Tempel (Apg 3, 13–15) weisen alle die gleiche Struktur auf. Die Art und Weise, wie hier das Schicksal Jesu zur Sprache kommt, läßt bei aller Vielfalt doch eine einheitliche Struktur erkennen. So kann man deutlich ein zweigliedriges Schema aufzeigen, in dessen erstem Teil auf den Kreuzestod Jesu, den die Juden an ihm vollstreckt haben, hingewiesen wird; im zweiten Teil wird die Auferweckung eben dieses Gekreuzigten als Tat Gottes genannt. Die Formelhaftigkeit dieser Christusaussagen läßt auf ihren Bekenntnischarakter schließen. Ihr wesentlicher Inhalt ist, so Philipp Seidensticker, »daß die Ostertat Gottes die entscheidende Aussage in der Christusbotschaft ist«<sup>24</sup>).

Die zentrale Stellung, die die Botschaft von der Auferweckung des Herrn im ältesten kirchlichen Glaubensgut besitzt, nimmt sie auch in den Evangelien ein. Sie ist gleichsam die Warte, von der aus diese bei all ihrer formalen Unterschiedlichkeit entworfen sind. Dies gilt für die Synoptiker ebenso wie für Johannes<sup>25</sup>). Aus der Sicht von

<sup>22</sup>) O. Kuss, Paulus, a.a.O., 331f.

<sup>23</sup>) Ph. Seidensticker, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien (SBS 26), Stuttgart 1967, 9–24.

<sup>24</sup>) Ebd., 12. Zur vorpaulinischen Überlieferung des Osterkerygmas vgl. H. Zimmermann, Jesus Christus – Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973, 62ff., ebd. 66: »Man wird also mit Recht sagen können, daß die Logienquelle ... nur im Blick auf den Tod und die Auferstehung Jesu in rechter Weise verstanden werden kann«.

<sup>25</sup>) Zur Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi für die Bildung und Entfaltung des ntl. Christusbekenntnisses vgl. den grundlegenden Beitrag von R. Schnakenburg, Christologie des Neuen Testaments, in: *Mysterium Salutis* III, 1, 227



Ostern erkannten sie Leben und Werk Jesu als messianisch und ihn als Gottes- und Menschensohn, als Messias und Christus, als Davidssohn und König Israels, als Herrn und Heiligen Gottes<sup>26</sup>). Die Geschichte Jesu von Nazareth wird nur darum und insofern berichtet, weil sie die Geschichte des Auferstandenen ist und nur deshalb Frohbotschaft sein kann. Es gibt also die Geschichte Jesu nur im Modus ihrer Rezeption durch die im Osterglauben begründete Gemeinde. Weil es den Auferstandenen gibt, darum macht sich der christliche Glaube erst auf die Suche nach dem geschichtlichen Jesus; und weil es diesen gegeben hat, besitzen die Jünger ein greifbares Kriterium dafür, daß ihre nachösterlichen Erlebnisse keine willkürlichen Spekulationen sind. Innerhalb der evangelischen Verkündigung besteht also ein echtes, nicht mehr auflösbares Konvergenzverhältnis zwischen Glaube und Geschichte. Beide sind im Evangelium unaufhebbar ineinander verwoben<sup>27</sup>).

Die Auferstehung Jesu ist aber nicht nur inhaltlicher, sondern auch zeitlicher und ursächlicher Grund des christlichen Glaubens<sup>28</sup>). Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Rudolf Schnackenburg, wonach Ostern zwar der Anfang des Christusglaubens sei, nicht aber ihr absoluter Ursprung; dieser reiche in die vorösterliche Zeit zurück<sup>29</sup>). Welche Bedeutung Ostern für das Aufbrechen des Glaubens besitzt, erhellt aus der Rolle, die die Erscheinungen des Auferstandenen als Anstoß zur Glaubensentfaltung spie-

---

bis 383, bes. 230–247; vgl. auch J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, a.a.O., 75–80.

<sup>26</sup>) Zur Problematik der Würdenamen vgl. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963.

<sup>27</sup>) Nach Ausweis der Formgeschichte meint das literarische Genus des Evangeliums »die mündlich vorgetragene Heilsbotschaft, deren Inhalt Jesus Christus ist. In ihr wird Jesus als der Christus, der Sohn Gottes und Herr verkündet und werden sein Tod und seine Auferstehung als das eschatologische Heilsereignis dargestellt« (H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1967, 135f.). Vgl. auch J. Schmid, Art. *Evangelium*, in: *LThK*<sup>2</sup> III, 1255–1259; desgl., R. Schnackenburg, *Das Evangelium im Verständnis des ältesten Evangelisten*, in: *Orientierung an Jesus*, Fs. für J. Schmid, hrsg. v. P. Hoffmann, Freiburg–Basel–Wien 1973, 323.

<sup>28</sup>) Vgl. dagegen F. J. Schierse, *Jesus von Nazareth und der Christusglaube der Apostel*, a.a.O., 58, 65f.

<sup>29</sup>) R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, a.a.O., 233.

len<sup>30</sup>). Geradezu thematisch schildert die ursächliche Geltung des Osterereignisses für das Aufkeimen des Glaubens das Lukas-evangelium mit der Perikope vom Gang der Jünger nach Emmaus (Lk 24, 13–35). Erst nach der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn lichtet sich für die Jünger und damit für die Kirche jener dichte Nebel, der über dem Lebensweg Jesu, namentlich über seinem Kreuz und Tod, lag. Aber auch das Dunkel, in das die ganze Offenbarungsgeschichte und deren Niederschlag, die Schrift, getaucht war, erscheint der jungen Gemeinde nunmehr in einem neuen Licht. Jetzt erst verstehen sie den Weg Jesu als Heilsweg. Ebenfalls thematisiert ist die grundlegende Bedeutung der Auferstehung des Herrn für die Entfaltung des Glaubens in den verschiedensten Aussagen der Evangelien über das Unverständnis der Jünger (vgl. Mk 9, 30–32 par = Mt 17, 22f., Lk 9, 43–45; vgl. Lk 18, 31–34; vgl. Mk 10, 35–45 par = Mt 20, 20–28). Daraus wird deutlich, daß Person und Lebensweg Jesu selbst denen, die in seiner unmittelbaren Gefolgschaft lebten, nicht derart klar war, daß sie etwa das Petrusbekenntnis von Jo 6, 68 oder auch von Mt 16, 16 hätten sprechen können. Leben und Schicksal Jesu blieb seinen Jüngern ein ungelöstes Rätsel; und angesichts seines Todes werteten sie dieses Leben kaum noch mit der gläubigen Überzeugung, daß sich in ihm Gottes endgültige Offenbarung ereignet habe, sondern begegneten ihm eher mit Verzweiflung und Nieder geschlagenheit<sup>31</sup>).

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich: die Auferstehung Jesu, oder besser: der Auferstandene selbst ist Anfang und Grund, Mitte und Inhalt des christlichen Glaubens. Auf ihn hin konzentriert sich jede Aussage des Neuen Testaments.

Diesen Gedanken gilt es aber noch ein wenig weiterzuführen und zu verdeutlichen. Die Geschichte Jesu von Nazareth als Gipfel und

---

<sup>30</sup>) Vgl. F. Mussner, Die Auferstehung Jesu, München 1969, 74: »Das Sich-Zeigen des auferweckten Christus war die alles entscheidende, die Zeit des Kerygmas und die eschatologische Zukunft eröffnende Begegnung der Zeugen mit ihrem Κύριος«. Vgl. auch J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart 1967, 52–84.

<sup>31</sup>) Vgl. F. Mussner, Der historische Jesus, in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1968, 78: »Die Ostererlebnisse waren für die Zeugen . . . eine göttliche Hilfe in der Überwindung jenes Ärgernisses, das man am historischen Jesus nehmen kann«.

Abschluß aller Offenbarungen Gottes ist mit seinem Tod keineswegs beendet. Vielmehr beinhaltet der Osterglaube der jungen Kirche bereits in seinen frühesten Formen das Bekenntnis zum gegenwärtig wirkenden Herrn, sind doch die Erscheinungen Ausdruck seines neuen, aber doch auf die Geschichte der Menschen hinggerichteten Lebens. Dies wird auch deutlich aus jenem altkirchlichen Christusbekenntnis, das Paulus in die Einleitung seines Römerbriefes aufgenommen hat (Röm 1, 3f.). Der Mensch Jesus von Nazareth hat jetzt Teil an der umfassenden Machtfülle Gottes, jener heilschaffenden und todüberwindenden Kraft, die am Ende der Tage in ihrer ganzen Fülle offenbar werden wird<sup>32</sup>). Der Blick auf die lebendig erfahrene Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde ist eines der tragenden Motive zur Ausgestaltung des ursprünglichen Oster- und Christuskerygmas<sup>33</sup>). Christologie wie auch Ethik sind in zunehmendem Maße mehr vom Gedanken der Gegenwart des Herrn und seiner endgültigen Wiederkunft bestimmt. Die paulinische Theologie ist ein deutliches Beispiel dafür<sup>34</sup>).

Fragt man nun, wie die Apostel und die junge Kirche nach ihren österlichen Ersterfahrungen weiterhin der Nähe des Auferstandenen inne wurden, dann wird man auf den Hl. Geist als im urkirchlichen Leben erfahrene Realität verweisen müssen. Sicher, die verschiedenen Aussagen, vornehmlich im lukanischen Doppelwerk, sind Interpretation, nicht zuletzt geprägt von alttestamentlichen Vorstellungen. Aber dieser Interpretation liegt als Anstoß, als Ermöglichungsgrund die Erfahrung einer Realität zugrunde, die durchgängig als göttlich qualifiziert wird, die stets menschliches Vermögen übersteigt und dieses geradezu überhört<sup>35</sup>).

Nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums ist es der Geist, der die Kirche »alles lehrt« und sie an »alles erinnert« (Jo 14, 26), was Jesus gesagt hat; er ist es, der sie erst in das volle Verständnis der christ-

<sup>32</sup>) Vgl. O. Kuss, *Der Römerbrief*, a.a.O., 8f.

<sup>33</sup>) Vgl. Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu*, a.a.O., 59.

<sup>34</sup>) Vgl. O. Kuss, *Paulus*, a.a.O., 369–378. 434.

<sup>35</sup>) Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu*, a.a.O., 14, verweist auf das machtvolle Wirken des erhöhten Herrn in der Pfingstkirche, das für die Christen »lebendige Gegenwartserfahrung« war. Vgl. auch G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1971, 164.

lichen Botschaft »einführt« (Jo 16, 13). In welchem Maße das Wirken des Geistes in der Urkirche erfahren wurde, zeigt besonders eindringlich die Apostelgeschichte. Er gilt ihrem Verfasser gleichsam als Lebensprinzip der Kirche, das ihr vom Auferstandenen verliehen wurde (vgl. Apg 2, 32; 2, 1–11). Die Herabkunft des Hl. Geistes zu Pfingsten ist darum die Geburtsstunde der Kirche und deren universaler Mission (vgl. Apg 1, 8; 2, 1–41)<sup>36</sup>; unter seinem helfenden Beistand erfolgt Wahl und Einsetzung der Amtsträger (vgl. Apg 20, 28), an deren Wirken er in besonderem Maße gebunden ist (vgl. Apg 8, 14–24)<sup>37</sup>; die Entscheidungen des Apostelkonzils sind unter seinem Beistand gefällt worden (vgl. Apg 15, 28).

Für Paulus steht in keinem Augenblick seiner weitgespannten Missionstätigkeit außer Frage, daß das Evangelium, zu dessen Verkündigung er bestellt ist, daß sein Apostelamt, daß letztlich jede Aufgabe in der Gemeinde auf die mitteilende und verwandelnde Einwirkung des Geistes zurückgeht. So weiß Paulus seine Verkündigung getragen und in außerordentlicher Weise unterstützt von Gottes Geist (vgl. 1 Thess 1, 5; 1 Kor 2, 4; Röm 15, 19). Erst durch ihn erlangt das schwache menschliche Wort wirkliche Überzeugungskraft, so daß der Apostel mit staunenswerter Sicherheit auftreten kann. Auch die verschiedenen charismatischen Begabungen innerhalb der Gemeinde sind nach Paulus Geschenk des Gottesgeistes (vgl. 1 Kor 12, 8–11. 28 bis 30). Bei aller Zurückhaltung, wie diese Gaben, namentlich das Zungenreden, zu deuten sind, besteht aber kein Zweifel daran, daß Paulus sie als wirkliche Gaben des Geistes Gottes ansieht. Aber nicht nur die außergewöhnlichen Berufungen innerhalb der Gemeinde sind Werk des Geistes; jeder Getaufte ist ein »Tempel Gottes«, in dem der

---

<sup>36</sup>) E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen <sup>15</sup>1968, sieht die wesentliche Aussage der lukanischen Pfingstgeschichte darin, »daß der Geist, der in der christlichen Gemeinde lebt und sie treibt und regiert, nicht aus ihrer eigenen Innerlichkeit stammt, sondern von Gott kommt, daß er uns durch Jesus Christus vermittelt wird, und daß er die Grenzen der Länder und Völker überwindet« (152). Vgl. auch A. Weiser, Die Pfingstpredigt des Lukas in: BuL 14 (1973) 1–12; dens. Pfingsten ohne Sturm und Feuer, in: Leb. Zeugnis (1971) 11–23. J. Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen (SBS 63/63), Stuttgart 1973.

<sup>37</sup>) Vgl. hierzu A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte (RNT V), Regensburg 1961, 101.

»Geist Gottes« wohnt (1 Kor 3, 16). Der Geist ist es, der im Menschen betet (Röm 8, 15); er garantiert die neue Existenz des Getauften, Geistbesitz und neues Leben im realen Sinne des Wortes sind für Paulus austauschbare Begriffe. Der Geist ist es letztlich, der den Glaubenden befähigt, die authentische Botschaft Jesu von allen möglichen Fehlformen zu unterscheiden (vgl. 1 Kor 12, 3; 14, 37). Er ist der Garant des wahren Bekenntnisses; wie auch umgekehrt das Bekenntnis zum auferstandenen Herrn Kennzeichen echten Geistbesitzes ist<sup>38)</sup>.

Es liegt in der Eigenart der neutestamentlichen Literatur, daß wir deren inhaltliche Mitte, den auferstandenen und gegenwärtigen Herrn, nur im Modus des Glaubenszeugnisses der apostolischen Zeugen erreichen. Einen einfacheren, direkteren Weg gibt es nicht<sup>39)</sup>. Die apostolischen Zeugen treten mit dem Anspruch auf, aufgrund ihrer Augenzeugenschaft (vgl. Apg 1, 21f.; Jo 20, 30f.; 21, 24), vor allem aber aufgrund der nachösterlichen Erscheinungen des Auferstandenen und der Mitteilung seines Geistes (vgl. Apg 1, 1–8; 1 Kor 9, 1. 15, 8; 2 Kor 12, 1f. 12, 7; Gal 1, 12–16; Eph 3, 3; 1 Thess 2, 13; 2 Tim 3, 15f. 1 Petr 1, 12; 2 Petr 1, 20f.) authentisch Jesu Botschaft auszulegen. Gerade 2 Petr 1, 20f. schließt positiv eine nur menschliche Interpretation der christlichen Botschaft aus; hierzu bedarf es der helfenden Kraft des Gottesgeistes<sup>40)</sup>. So wußten sich die Verfasser der neutestamentlichen Schriften in ihrer Unzulänglichkeit und Begrenztheit bei der Auslegung und Verkündigung des Christusereignisses getragen vom Hl. Geist, etwa vergleichbar mit der Sendung der Propheten im Alten Testament<sup>41)</sup>.

---

<sup>38)</sup> Vgl. die Zusammenfassung, mit der O. Kuss die auf den Menschen gerichtete Seite des Gottesgeistes bestimmt: Der Römerbrief, a.a.O., 565.

<sup>39)</sup> Vgl. F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, in: *Praesentia Salutis*, a.a.O., 56: »Es ist da also zwischen dem historischen Jesus und mich noch eine interpretierende Instanz geschaltet, die mir sagt: so und nicht anders ist das Leben Jesu zu verstehen«.

<sup>40)</sup> Vgl. auch K. H. Schelkle, *Hermeneutische Regeln im Neuen Testament*, in: *Wort und Schrift*, Düsseldorf 1966, 41, der von 2 Petr 1, 20f. aus und überleitend zu 2 Petr 3, 15f. auf die Schriftauslegung als Aufgabe, die innerhalb der Kirche geleistet werden muß, verweist.

<sup>41)</sup> Vgl. dazu H. Deissler, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, in: *Mysterium Salutis II*, 226–233.

Somit kann man sagen, daß die Geistbegabung es ist, die innerhalb der Urkirche das Bemühen um eine Interpretation des Christusereignisses gleichsam aufbricht und es über die Grenzen bloßer Reflexion hinaushebt. Sicher, das nachösterliche Eindringen in das Persongeheimnis Jesu trägt wesentliche Kennzeichen reflexiver Theologie; es ist Antwort auf besonders gelagerte Situationen bestimmter Gemeinden; es ist Abwehr von Häresie und Irrtum; es ist der Versuch, die in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu geschehene Gottesoffenbarung zu verstehen und verstehend weiterzusagen. Aber dieser Versuch ist mehr als Theologie. Denn der Geist ist es, der garantiert, daß die nachösterliche Aussage nicht nur eine veränderte Kategorie oder ein verständlicheres Modell zur Aussage historischer Vorkommnisse ist, sondern daß ihr wirklich neuer, weil tiefer gefaßter<sup>42</sup>), Inhalt eignet. Bei dem Versuch, den auferstandenen Herrn in seiner neuen Wirklichkeit, die mit seinem historischen Leben und Schicksal in einer unaufkündbaren Kontinuität steht, nach anthropologischen, soteriologischen, ekklesiologischen und heilsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu erschließen, gelangt die apostolische Kirche zu einer echten, weil vom Geist gewirkten, Vertiefung ihres Christus- und Gottesbildes. Der besondere Beistand des Hl. Geistes macht das nachösterliche Glaubensdenken zur *theologia revelata* im Unterschied zur *theologia revelationis*. Keine Reflexion in der Geschichte der Kirche besitzt darum die einzigartige Normativität der nachösterlichen Glaubensentfaltung. Hiermit ist auch das Unterscheidende in der theologischen Arbeit eines Paulus zu der des Thomas v. Aquin angegeben. Denn Vertiefung im Verständnis des gekreuzigten und auferstandenen Herrn innerhalb der geistgewirkten Geschichte der neutestamentlichen Kirche bedeutet eine echte Ausfaltung und Weiterführung der mit Jesus von Nazareth und seiner Auferstehung ergangenen Offenbarung Gottes.

Wenn etwa in dem ὑπὲρ πολλῶν (ἑμῶν), bzw. dem περὶ πολλῶν des Abendmahlsberichtes (vgl. Mk 14, 24 par; 1 Kor 11, 24) das Kennzeichnende der Person Jesu aufscheint, dann wird die Fülle

<sup>42</sup>) Vgl. hierzu den Beitrag von F. Hahn auf der letzten Tagung der kath. Neutestamentler in Wien (1973); ein Resümee des Referates bietet: HK 27 (1973) 300.

dessen, was in dieser Wendung eingeschlossen liegt, durch den Hebräerbrief erst vollends offenkundig, so daß eine angemessene theologische Deutung der Abendmahlsszene erst mit Blick auf die gesamte nachösterliche Verkündigung möglich ist; sie erst ist das maßgebende Korrektiv für die Deutung der vorösterlichen Ansatzpunkte. Jedes Zurückziehen auf sie hieße bewußt jene Fülle ausblenden, die in ihnen eingeschlossen ist, aber nicht schon unmittelbar aufscheint<sup>43</sup>).

Auf unsere Fragestellung übertragen folgt daraus: Letzte Auslegungsnorm des christlichen Glaubens ist also nicht der historische Jesus, den uns die historisch-kritische Forschung mehr oder weniger greifbar gemacht hat. Er ist dies nur, insofern seine Geschichte die Geschichte des Auferstandenen ist und in ihr eine »Vorahnung«<sup>44</sup>) jener Fülle und Tiefe der christlichen Botschaft aufscheint, die erst durch die Auferstehung und Geistsendung freigesetzt worden ist. Leben und Wirken Jesu vor Ostern ist nur ein Teil jener Geschichte, durch die der Glaube seine Begründung findet; diese reicht weiter als von den Geschehnissen am Jordan bis hin zur Kreuzigung. Bestimmende Auslegungsnorm und damit Mitte aller neutestamentlichen Aussagen ist der gekreuzigte und auferstandene Herr, der durch seinen Geist in der Kirche wirkt und so selbst die an ihn Glaubenden in das Verständnis seiner Person und Sendung einführt und so allem menschlichen Fragen und Suchen nach Gott zuvorkommt<sup>45</sup>).

---

<sup>43</sup>) Vgl. hierzu auch den hermeneutischen Grundsatz von W. Thüsing, in: K. Rahner u. W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg–Basel–Wien 1972, 141: »Weder die urkirchliche Interpretation der Urfahrung (»historisches Jesusgeschehen« und Auferweckung einschließlich der »Funktion« des Auferweckten) noch derjenige Teil der Urfahrung, der durch den Terminus »historischer Jesus« bezeichnet wird, darf absolut gesetzt werden«. Beide Wege seien dagegen in ihrer gegenseitigen Zuordnung zu sehen.

<sup>44</sup>) J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, a.a.O., 79.

<sup>45</sup>) Vgl. Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu*, a.a.O., 24: »Verkündigung und Glaube sind nach dem Ausweis aller neutestamentlichen Schriftsteller getragen vom heiligen Geist Christi und finden ihre allen Menschen in- und außerhalb der Kirche sichtbare Bestätigung des erhöhten Herrn in der Kirche. Der österliche Herr ist also selbst durch seinen Geist das unerschütterliche Fundament sowohl der Predigt wie des Glaubens«. Darum sagt auch die kirchliche Lehre, daß der Glaube im letzten Grunde als übernatürliche Tugend ein Gnadengeschenk Gottes ist (vgl. Va.: I, Cst. de fide cath. cap. 3, DS 3008, 3010; vgl. auch can 3, 2 DS 3032), daß

Den Glauben auf die Beantwortung der Frage: »Wer *war* Jesus von Nazareth?« zuzuspitzen hieße von der Voraussetzung ausgehen: Jesus *ist* der, der er *war*<sup>46)</sup>. Nicht, wer Jesus *war*, beantworten die Evangelien und die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Vielmehr bezeugen sie den historischen Jesus als *jetzt* lebend und wirkend. Es ist ein anerkanntes Ergebnis der neueren Hermeneutik, daß ein geschichtliches Ereignis nicht punktuell betrachtet und gewertet werden darf. Seine Folgen und Auswirkungen müssen stets mitbedacht werden; denn erst durch sie werden sein innerer Gehalt und seine Bedeutung offenkundig. Dies bedeutet für das Zeugnis von Jesus von Nazareth, daß zu ihm die österliche Blickrichtung wesentlich hinzugehört. Für das Neue Testament, die kanonische Interpretation des Lebens und Wirkens Jesu, ist eine rein historische Fragestellung jedenfalls zu eng.

An dieser Stelle wird auch deutlich, wie wichtig die Bestimmung des Realgehaltes der Auferstehung und das Festhalten an ihrem Bezug zur wirklichen Geschichte ist. Eine idealistische oder existentialistische Interpretation der Auferstehung wäre weder der Gipfel der Geschichte des historischen Jesus, noch die entscheidende Auslegungsnorm einer in der Geschichte ergehenden Offenbarung.

---

er also letztlich nicht durch die Prüfung historischer Quellen erlangt werden kann, sondern seinen eigentlichen Ermöglichungsgrund im Gnadenwirken des Hl. Geistes hat.

<sup>46)</sup> Vgl. H. Schlier, Zur Frage: Wer ist Jesus?, in: Neues Testament und Kirche. Fs. für Rudolf Schnackenburg, hrsg. v. J. Gnilka, Freiburg-Basel-Wien 1974, 359-370.