

Jesu Anspruch in Botschaft und Wirken – Merkmale einer „impliziten Christologie“?

von Lorenz Oberlinner

Die Kontinuität der nachösterlichen Christologie zur Verkündigung Jesu wird häufig mit den Stichworten „implizite“ und „explizite“ Christologie begründet bzw. postuliert. Hierzu zwei Kritikpunkte: Die Kennzeichnung des Vollmachtsanspruches Jesu mit dem Begriff „implizite Christologie“ verfälscht die vom Kommen des Reiches Gottes bestimmte Botschaft Jesu und sie verkennt die glaubensbegründende Bedeutung des Osterglaubens. Christologie, das heißt das Bekenntnis zu Jesus Christus, kann es erst und nur geben durch den Glauben an die Auferweckung Jesu und die dadurch ermöglichte soteriologische Deutung seines Todes.

Das Grundproblem: Vom „historischen Jesus“ zur Christologie

Ein Kennzeichen der christologischen Diskussion sowohl in der systematischen Theologie als auch in der exegetischen Begründung ist seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart das Bemühen, die Rückfrage nach dem „historischen Jesus“ als eine christologisch relevante Frage zu erweisen. Gerhard Ebeling hat diesen Zusammenhang von historischer Jesusfrage und Christologie so bestimmt, dass „die Frage nach dem historischen Jesus [...] nur dann als theologische Frage erfaßt (ist), wenn erkannt ist, daß sie auf das Problem der Christologie abzielt“ (Ebeling 1960, 300). Die Bestimmung der christologischen Relevanz der Rückfrage nach dem „historischen Jesus“ – der häufig geforderte Ersatz der Bezeichnung „historischer Jesus“ durch „irdischer Jesus“ (u. a. Lehmann 1985, 123; Weiß 1983, 48–52) ist nur eine Scheinlösung (vgl. Stegemann 2010, 89–99), da uns die Quellen zur (vergangenen) Geschichte Jesu auf die (Veränderungen unterworfenen) historische Analyse (Schröter 2001, 18–20) verpflichten – bestimmt auch die neutestamentlich-biblische Diskussion: „Jede Behandlung der Christologie steht vor der Frage des Verhältnisses von historischem Jesus und nachösterlicher Christusbotschaft“ (Hahn 1971, 6; vgl. Ebeling 1960, 301–308).

I. Ein Lösungsvorschlag: Die Unterscheidung zwischen „impliziter Christologie“ und „expliziter Christologie“

Sowohl von der systematischen Theologie wie auch von Neutestamentlern wird, um die Kontinuität von Jesus zum Christusbekenntnis zu begründen oder zu untermauern, die Differenzierung zwischen „impliziter Christologie“ und „expliziter Christologie“ vorgeschlagen. Dies entspricht auf der Zeitebene einer Unterscheidung zwischen voröster-

licher und nachösterlicher Christologie (*Schieler* 1979, 12). Die Bewertung der Einzelergebnisse zu Auftreten und Anspruch Jesu als „implizite Christologie“ kann dabei so weit gehen, dass diese als Grundlage der nachösterlichen, „expliziten Christologie“ gelten. Daraus folgt: „Die spätere Christologie darf sich [...] als legitime Entfaltung eines außergewöhnlichen Anspruches des irdischen Jesus verstehen“ (*Schilson; Kasper* ³1979, 24).

Die 1985 von Karl Lehmann getroffene Feststellung, es gebe „heute kaum eine Untersuchung zur Christologie, die sich nicht die Einsichten dieser impliziten oder indirekten Christologie zu eigen machen würde“ (*Lehmann* 1985, 129f.), trifft zwar für die Gegenwart insofern zu, als zumindest die Frage nach der Berechtigung dieser Aufteilung in „implizite“ und „explizite“ Christologie weiterhin diskutiert wird; die einschlägige Literatur zur „Christologie“, vor allem aus dem Bereich der systematischen Theologie, kann deshalb nur in einer Auswahl zitiert werden. Allerdings ist festzustellen, dass die Beweisführungen für die Begründung einer „impliziten“ Christologie, neben einem allgemein akzeptierten Grundbestand von Daten aus dem Wirken Jesu, sich deutlich unterscheiden und dass nicht alle Argumente als Nachweis einer „impliziten Christologie“ gelten können.

Die Kardinalfrage nach der „Kontinuität zwischen historischem Jesus und kerygmatischem Christus“ (*Theißen; Merz* 1996, 447) bzw., in zutreffender Formulierung, nach dem „Verhältnis von vorösterlichem Jesus und Christusverkündigung der Urgemeinde“ (*Hahn* 2006, 37), soll in zwei Schritten diskutiert werden: Wie wird „implizite Christologie“ von Jesu Wirken her bestimmt? Welchen Stellenwert hat in dieser Konstruktion der Osterglaube?

II. „Christologische“ Ansatzpunkte in der Wort- und Tatverkündigung Jesu?

Belege für „implizite Christologie“ werden im Allgemeinen entweder in Hoheitstiteln und/oder in dem das Auftreten Jesu kennzeichnenden Anspruch festgemacht.

1. Gibt es im Wirken und Reden Jesu Anknüpfungspunkte in christologischen Hoheitstiteln?

Die Antwort auf diese Frage kann man in drei Abstufungen gliedern:

(1) Für eine erste Gruppe von Exegeten steht fest, dass Jesus den Titel Messias und/oder Menschensohn als Ausdruck eines besonderen Vollmachtanspruches verwendet hat. Dazu zwei aussagekräftige Beispiele: Oscar Cullmann hat einen durch die konsequente Orientierung an den Hoheitsbezeichnungen Jesu einheitlichen christologischen Entwurf vorgelegt. Charakteristisch sind die Bemerkungen zu Problemstellung und Methode. Cullmann will, nach einem Blick auf das Judentum und die Religionsgeschichte, bei den neutestamentlichen Schriften als Erstes die Frage klären, „ob und in welchem Sinne diese oder jene christologische Bezeichnung von Jesus selber auf sich angewendet worden ist“ (*Cullmann* ³1963, 7). Das Kriterium ist „Jesu eigenes Selbstbewußtsein“

(*ibd.*, 5); und für den „Glauben der Urgemeinde an Christus“ sei die Überzeugung als konstitutiv anzusetzen, „Jesus habe sich auch selbst für den göttlichen Menschensohn, den Gottesknecht gehalten, und sich diesen oder jenen christologischen Titel beigelegt. [...] Die Urkirche glaubte an Jesu Messianität nur deshalb, weil sie daran glaubte, daß Jesus selbst sich für den Messias gehalten hatte“ (*ibd.*, 8).

Ähnlich eindeutig ist das Urteil bei Peter Stuhlmacher: „Jesu Hoheitsanspruch“ (*Stuhlmacher* 1992, 107–125) beschreibt er u. a. mit der These, Jesus habe sich mit dem vom Täufer angekündigten Kommenden „in ganz eigenständiger Art und Weise identifiziert und sich selbst als den messianischen Menschensohn angesehen“; vor dem Hohepriester habe er sich „offen zu seiner messianischen Sendung bekannt“ (Mk 14,61f.) (*ibd.*, 117; 158).

(2) Im Gegensatz dazu vertreten viele Exegeten und Systematiker die These, dass Jesus keinen der nachösterlich auf ihn bezogenen Titel zur Charakterisierung seines Anspruches verwendet hat (vgl. *Thüsing* 1981, 87f.; *Merklein* 1985, 150f.; *Bornkamm* 1995, 149–157; 198–202; *Kasper* 2009, 57). Da dies bei den meisten Hoheitsbezeichnungen – Sohn Gottes, Kyrios, Retter (Sotär), Sohn Davids – weitgehend unbestritten ist, stehen nur die Titel Messias und Menschensohn zur Diskussion. Auch sie gelten u. a. diesen Autoren als nachösterlich auf Jesus übertragen. Jürgen Becker kommt nach ausführlicher Diskussion zu dem Ergebnis, dass „Jesus sich nicht mit dem Messias ben David in Verbindung gebracht“ und „auch nicht die Menschensohnerwartung auf sich bezogen (hat)“ (*Becker* 1996, 234–267).

Die Voraussetzung für die Übertragung der Hoheitsbezeichnungen auf Jesus ist demnach das Bekenntnis, dass „Gott ihn auferweckt hat“ (Röm 10,9; 1 Kor 15,4; Gal 1,1), ihn „erhöht“ (Phil 2,6–11), ihn als „Sohn (in Macht) eingesetzt“ hat (Röm 1,4). Wesentlich ist bei diesen Bekenntnisformeln, dass (a) entweder direkt oder implizit von einem Handeln Gottes gesprochen wird, und dass (b) durch dieses Handeln Gottes Jesus eine *neue* Funktion zugesprochen wird, die er vorher nicht hatte, ja nicht haben konnte; denn diese im Bekenntnis ausgesprochene heilsmittlerische Stellung hat seinen Tod und die den Glauben an das Handeln Gottes am Gekreuzigten begründende Offenbarung in „Erscheinungen“ (1 Kor 15,5,6–8; Lk 24,34) zur Voraussetzung.

Die Wahl des Messiasititels ist zusätzlich in Verknüpfung mit der Jesu Hinrichtung begründenden Anklage zu sehen, als „König der Juden“ politisch-messianische Ambitionen zu verfolgen (Mk 15,26) (*Niemand* 2007, 430–436), was in der nachösterlichen Anwendung auf Jesus natürlich mit „entscheidenden Modifikationen der Vorstellung“ verknüpft wurde (*Schreiber* 2000, 493; vgl. *Karrer* 1991, 406–411).

(3) Eine Art „Zwischenlösung“, die allerdings dem erstgenannten Lösungsvorschlag näher steht, gewinnt in jüngster Zeit Anhänger. Einerseits wird zugestanden, dass auf der Seite der Adressaten der Verkündigung Jesu keine einheitliche und eindeutige Bedeutung der als Messias bzw. Menschensohn erwarteten Heilsgestalt nachzuweisen ist; das gilt sowohl für die in den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten vorgegebenen Beschreibungen als auch für die von den Menschen aktualisierten Erwartungen zur Zeit Jesu. Andererseits sei es, um das unmittelbar nach Jesu Tod aufgekommene und die neue Bewegung kennzeichnende Bekenntnis zu Jesus als Messias/Christus zu erklären, un-

umgänglich, bereits mit Jesu öffentlichem Wirken einen Denkprozess oder Erwartungshorizont zu verknüpfen, der in einem allgemeinen Sinn als „messianisch“ zu charakterisieren sei. So kann nach Martin Hengel „die Wirksamkeit Jesu, deren ungeheure Wirkung auf die Jünger und darüber hinaus auf breitere Kreise des Volkes sowohl in Galiläa wie in Judäa wir uns heute kaum mehr vorstellen können“, „nur mit dem Begriff ‚messianisch‘ zureichend umschrieben werden“ (Hengel 2006, 48; vgl. ders. 2001, 63–80; ders.; Schwemer 2007, 498–548).

Aber es gibt dabei unterschiedliche Möglichkeiten der Verknüpfung der Charakterisierung „messianisch“: entweder mit Jesu Selbstverständnis oder mit den Erwartungen im Volk oder im Urteil der Jünger.

(a) Gerd Theißen und Annette Merz postulieren als „Hypothese“, dass Jesus zwar den Messias Titel nicht verwendet hat, dass er aber „ein messianisches Selbstverständnis“ hatte (Theißen; Merz 1996, 468). Dagegen ist gleich einzuwenden, dass eine derartige Verankerung des christologischen Bekenntnisses im Selbstverständnis Jesu historisch nicht nachweisbar ist. „Jesu Vollmachtsanspruch ist kein messianischer, und die Quellen erlauben uns nicht, von einem messianischen Selbstbewußtsein bzw. Selbstverständnis Jesu zu sprechen“ (Hofius 1993, 120). Außerdem wäre zu klären, wie das Selbstverständnis Jesu für den Christusglauben derer konstitutiv werden konnte, die nicht nur Jesu Wirken und seine Botschaft, sondern auch sein Sterben am Kreuz miterlebt hatten. Von *Jesu Selbstverständnis* führt kein unmittelbarer Weg zum *Christusbekenntnis der Gemeinde*.

Messianischen Ansprüche Jesu werden bis heute entweder mit Verweis auf das sog. Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27–30) oder die bejahende Antwort Jesu auf die beim Verhör vor dem Synedrium an ihn gerichtete Frage des Hohepriesters, ob er der Christus sei (Mk 14,61b.62), begründet. Aber beide Texte sind ohne Zweifel vom östlichen Glauben geprägt (Bornkamm ¹⁵1995, 153f.; Becker 1996, 246–249; Zeller 2002, 54–57).

(b) Bei den Autoren, die sich auf Jesu Selbstverständnis berufen, ist dieser Hinweis zum Teil verknüpft mit entsprechenden Erwartungen, die Jesus geweckt habe. Zur Zeit Jesu seien „messianische Hoffnungen“ im Volk lebendig gewesen, und es sei „historisch wahrscheinlich, dass Jesus mit ihnen konfrontiert wurde“ (Theißen; Merz 1996, 467). Aber auch auf diesem Weg lässt sich schwerlich ein Anknüpfungspunkt für das Bekenntnis zum „Messias Jesus“ festmachen; denn solche messianische Hoffnungen waren alles andere als eindeutig und zur Zeit Jesu zudem stark politisch geprägt (Zeller 1995, 783: „Unter den vielfältigen Erwartungen um die Zeit Jesu zeichnet sich gerade in oppositionellen Kreisen die Hoffnung auf einen politischen Befreier deutlich und in genügender Breite ab“). Es wäre also zu klären, in welche Richtung diese Erwartungen zielten und ob, ganz abgesehen vom skandalösen Ende am Kreuz, mit Jesu Auftreten und Botschaft die Erfüllung dieser Hoffnungen verknüpft werden konnte. Nach dem Urteil von F. Hahn, „hat die Vorstellung vom königlichen Messias für Jesu Wirken keine Bedeutung gehabt“, und Jesu „Verkündigen und Auftreten war auch wenig geeignet, die spezifisch messianische Erwartung zu wecken“ (Hahn 1995, 179). Jesu Vollmachtsanspruch, von dem noch zu sprechen sein wird, ist gewiss von manchen frommen Juden eher skeptisch betrachtet worden.

(c) Im Gegenüber zur Enttäuschung von politisch Engagierten oder religiösen Enthusiasten, die in einer gesteigerten Endzeiterwartung lebten und von Jesu Botschaft enttäuscht waren, ist vielfach die Entscheidung der Jüngerinnen und Jünger für Jesus ein Beleg, dass sie in ihm die messianischen Verheißungen erfüllt sahen.

Die radikale Nachfolgebereitschaft ist in der Tat ein Zeichen der Anerkennung einer besonderen Vollmacht Jesu. Das entscheidende Motiv sowohl für die Berufung wie auch für die Nachfolge liegt aber nicht in einem durch den Bezug auf eine vorgegebene Mittlergestalt abgesicherten Anspruch Jesu oder in einem entsprechenden Bekenntnis seitens der Jüngergruppe, sondern in Jesu Reich-Gottes-Verkündigung und in der daraus resultierenden Entscheidung der Jüngerinnen und Jünger. Nachfolge dokumentiert das Glaubenszeugnis, dass in Jesu Wort und Tun die Nähe des Reiches Gottes erfahrbar geworden ist.

Neben dem bei Jesus vorausgesetzten messianischen Bewusstsein oder einer bei den Zeitgenossen provozierten Verknüpfung seines Wirkens mit dem Messias-titel gilt sodann häufig „Menschensohn“ als von Jesus gebrauchte Selbstbezeichnung (*Schielse* 1979, 35: „Jesus hat ohne jeden Zweifel den Ausdruck ‚Menschensohn‘ gebraucht“; *Theißen* 2008, 298: es sei „ziemlich sicher, dass Jesus den Ausdruck ‚Menschensohn‘ gebraucht hat“). Gerd Theißen hält für „möglich“, Jesus habe mit der Selbstbezeichnung „Menschensohn“, der „alltagssprachlichen Tradition“ folgend, „von ihm selbst geweckte und entwickelte *eigene* Erwartungen durch die Betonung seiner Menschlichkeit eingeschränkt“. Für die Jünger würde dann durch das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu Status „definiert und offenbart“ gelten (*Theißen* 2008, 301–304). – Die Jünger und vielleicht andere haben dies auch verstanden? (Bedenken gegen die absichtliche Verwendung eines „doppeldeutigen Geheimnamen[s]“ bei *Bornkamm*¹⁵1995, 201).

(d) Ein weiteres Argument zugunsten der Jesu Wirken begleitenden Überlegungen über seine messianische Würde liegt in der Behauptung, dass der für früheste Zeit nach Jesu Tod bezeugte Gebrauch des Messias-titels nur verständlich sei, wenn bereits in der Zeit seines Wirkens die Möglichkeit, dass sich in ihm die Verheißungen erfüllt haben, in Erwägung gezogen wurde. Dies führt bei Martin Hengel zur These:

„Falls Jesus [...] nie ein messianisches Sendungsbewusstsein besaß, auch jede Anfrage von dritten in dieser Hinsicht strikt zurückwies und weder vom kommenden oder gegenwärtigen ‚Menschensohn‘ gesprochen hat, noch als messianischer Prätendent und angeblicher König der Juden hingerichtet wurde, dann wird die Entstehung der Christologie und damit die ganze Frühgeschichte des Urchristentums vollkommen rätselhaft, ja unverständlich“ (*Hengel* 2001, 15).

Nun sind die genannten Kriterien nicht gleichwertig. Jesu „Sendungsbewusstsein“ kann auf der Ebene einer historischen Rückfrage nicht das gleiche Gewicht zugemessen werden wie der durch Textüberlieferungen dokumentierten Begründung der Hinrichtung Jesu mit der Kreuzesinschrift. Zwei Probleme lassen zudem die sehr zuversichtlich vortragene Argumentation von Hengel fragwürdig erscheinen. Es ist zum einen die in der exegetischen Forschung zugestandene Schwierigkeit zu klären, welche der in drei Gruppen einzuteilenden Menschensohnworte – auf die Gegenwart bezogen, etwa die

Vollmacht zur Sündenvergebung Mk 2,10; die Ankündigung von Leiden und Auferstehung Mk 8,31; der Ausblick auf das Kommen zum Gericht Mk 13,26 – als authentische Worte Jesu gelten können; und es ist zum anderen die Frage, in welcher Hinsicht der Menschensohntitel für die Adressaten der Botschaft Jesu und die Zeugen seines Wirkens eine Verstehenshilfe darstellen konnte.

In der auf dem Osterglauben gegründeten Gemeinde haben alle Worte eine passende Einbindung: In ihnen war Jesu Vollmachtsanspruch lebendig, sie kündeten sein Sterben und seine Auferweckung an, und das Bekenntnis zu seiner Auferweckung begründete die Erwartung seiner Offenbarung in Gericht und Heilsvollendung.

Da die Bindung des Bekenntnisses zu Jesus als Messias/Menschensohn an entsprechende, an diesen Titeln orientierte Vorgaben aus der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu zumindest umstritten ist, wird, ergänzend oder alternativ, als Nachweis der „impliziten Christologie“ der Jesu Wirken und Botschaft kennzeichnende Anspruch ausgewertet.

2. Der Vollmachtsanspruch Jesu – ein Beleg für die implizite Christologie?

Für die mit Jesu Auftreten und Verkündigung verknüpfte Inanspruchnahme des Begriffs „implizite Christologie“ wird am häufigsten auf seinen Vollmachtsanspruch verwiesen. Im Unterschied zu den bisweilen noch verwendeten Stichworten „Selbstverständnis“ bzw. „Selbstbewusstsein“ Jesu (kritisch *Slenczka* 1967, 91–117; *Hahn* 2006, 223f.) können dafür Merkmale seines Handelns und seiner Botschaft der Evangelienüberlieferung entnommen werden. Es sind, im Wesentlichen übereinstimmend, in der Ausführlichkeit und in der Akzentuierung differierend (vgl. *Ernst* 1972, 125–158: „Vorösterliche Elemente der Christologie“; *Wiederkehr* 1973, 24–26; *Kasper* 1974, 117–122 [= 2007, 156–162]; *Frankemölle* 1976, 55–105; *Blank* 1981, 59–74; *Weiß* 1983, bes. 72–82; *Gnilka* 1990, 257–266; *Theißen*; *Merz* 1996, 455–462: „implizite Christologie beim historischen Jesus“; 462–470: „evozierte Christologie beim historischen Jesus“; *Frey* 2002, 297–319; *Erlemann* 2003, 44–49; *Niemand* 2007, 39–97; *Konradt* 2010, 144–159), folgende Themen:

(1) Das Jesu Wirken und Reden kennzeichnende Merkmal ist die Verkündigung vom Reich Gottes bzw. von der Gottesherrschaft, die „*Proklamation der nahegekommenen Gottesherrschaft*“ (*Niemand* 2007, 39; umfassend *Becker* 1996, 100–398); sie wird in seiner Verkündigung, die auch vor Kritik an religiösen Traditionen nicht Halt macht (vgl. u. a. Mk 2,27 zum Sabbat; Mk 7,15 zu den Reinheitsvorschriften), und in seinen Heilungen anfanghaft erfahrbar (vgl. Lk 11,20/Mt 12,28).

(2) Jesus sucht Menschen auf, die als Sünder ausgegrenzt sind; er nimmt sich der sozial und religiös Deklassierten an mit dem Anspruch, so die Unbegrenztheit und Voraussetzungslosigkeit des Heilswillens Gottes transparent zu machen (vgl. Lk 15,1–32).

(3) Jesus beruft „in charismatischer Vollmacht“ (*Gnilka* 1990, 168) Jünger (Lk 9,57–62 par Mt 8,18–22) und erwählt die Gruppe der Zwölf als Zeichen seines Anspruchs auf die „eschatologische Erneuerung des Gottesvolkes“ (Mk 3,13–19 parr) (*Konradt* 2010, 146).

(4) Jesus preist die Augen- und Ohrenzeugen seines Wirkens selig (Lk 10,23f./Mt 13,16f.).

(5) In der Gottesanrede mit „Abba“ zeigt sich die „Einzigartigkeit und Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses Jesu“ (Merklein 1985, 152).

(6) Jesus beansprucht die Vollmacht zur Sündenvergebung (Mk 2,1–12; Lk 7,36–50).

(7) Jesus hat seinem Tod heilsvermittelnde Bedeutung zugesprochen.

Dazu einige kritische Anmerkungen:

Die genannten Kriterien sind, sehen wir von der unter Punkt 7 genannten heils-mittlerischen Todesdeutung ab, Sachverhalte, die zwar einen besonderen Anspruch Jesu zeigen, sich aber nicht ohne Weiteres mit dem Begriff „christologisch“ kennzeichnen lassen.

Die fünf erstgenannten Charakteristika kennzeichnen den Anspruch Jesu im Rahmen seiner Botschaft von der von *Gott* verheißenen, in seinem Wort und Tun anfanghaft verwirklichten und von *Gott* unmittelbar bzw. in naher Zukunft zur Vollendung zu führenden Herrschaft.

Beim Thema Nachfolge und Jüngerschaft zeigt sich die Einbindung in die Reich Gottes-Verkündigung darin, dass Jesus (die) Jünger ausgesandt hat als „Multiplikatoren“ seiner Verkündigung und seines Wirkens (Mk 6,7–13 parr) (Gnilka 1990, 174: bei „Jüngerschaft und Nachfolge Jesu“ ist „die Einbeziehung der Jünger in sein Wirken, die Teilhabe an der Verkündigung der Gottesherrschaft ihr primäres Kennzeichen“).

Jesu Gottesanrede mit „Abba“, in dieser Form nur Mk 14,36 belegt (vgl. aber Röm 8,15; Gal 4,6), gehört in den Kontext seiner Verkündigung vom Reich Gottes. Die Vaterbeziehung zu Gott nimmt Jesus nicht exklusiv für sich in Anspruch, sie gilt als Heilzusage allen, die seine Botschaft annehmen (vgl. Mt 6,9/Lk 11,2) (Niemand 2007, 85).

Solche *theologische* Einbindung gilt auch, wenn man die genannte Zusage der Sündenvergebung als authentisches Jesuswort in Anspruch nehmen wollte. Sehen wir einmal ab von der Frage der Authentizität (kritisch Fiedler 1976, 276), so lässt sich auch die Zuwendung zu Menschen, die als Sünder galten oder dies von sich selbst sagten, und die damit verbundene, explizit formulierte oder durch seine Zuwendung zum Ausdruck gebrachte Gemeinschaft Jesu mit ihnen nur dann in seinem ganzen Gewicht bewerten, wenn Jesus hier den *Heilswillen Gottes* geltend machte; es geht somit um die „Gewährung von Sündenvergebung im Rahmen der mit dem Kommen der Basileia verbundenen Heilzuwendung Gottes“ (Konradt 2010, 154).

Entscheidend aber ist, dass der Verweis auf Jesu Vollmachtsanspruch nur eine Seite zur Sprache bringt. Ihm steht gegenüber die Ohnmacht des Kreuzestodes mit der Frage nach Gott (Mk 15,34). Das Gemeinsame der vorgestellten Bestimmungen von Wort und Verhalten Jesu ist, dass sie in einer besonderen Weise die Autorität Gottes in Anspruch nehmen, somit die Frage nach der Berechtigung dieses Anspruches untrennbar mit dem Geschick seiner Person verknüpft ist. Das Kreuz aber kann dem ersten Eindruck nach nur als Widerlegung dieses Anspruches einer besonderen Vollmacht aufgrund eines exceptionellen Gottesverhältnisses verstanden werden. Hat Gott sich damit nicht gegen Jesus und seinen Anspruch entschieden?!

Die Möglichkeit eines das Todesgeschick in Jesu Wirken und Verkündigung integrierenden Verständnisses ergäbe sich erst für den Fall, dass Jesus den angekündigten ge-

waltsamen Tod als ihm von Gott bestimmtes, heilsvermittelndes Sterben verstanden und dies wenigstens dem Kreis der Jünger offenbart hätte.

Dazu zwei kritische Anmerkungen:

(1) Die dafür relevanten Texte der Abendmahlsüberlieferung Mk 14,22–25 parr (auch 1 Kor 11,23–25) und das sog. Lytronwort Mk 10,45 sind, was kaum bestritten wird, von der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde geprägt; damit ist die Eruierung ursprünglicher Deuteworte zu Brot und Wein erheblich erschwert. Das schließt nicht aus, dass Jesus bei diesem letzten Mahl in der Gemeinschaft mit Pilgern aus Galiläa zum Paschafest um die Initiative für ein gewaltsames Vorgehen gegen ihn wusste und dies auch ausgesprochen hat (Mk 14,25).

(2) Das zentrale, häufig übergangene Problem für die Annahme einer von Jesus selbst ausgesprochenen Deutung seines Todes als von Gott gewolltes, sühnendes und sündentilgendes Sterben liegt in der Frage nach einer Vereinbarkeit der oben genannten Besonderheiten von Jesu Wirken und Verkündigung, die insgesamt um das Thema Reich Gottes/Herrschaft Gottes kreisen und die ihre Mitte in der voraussetzungs- und bedingungslosen Heilzusage Gottes haben, und einer von Jesus selbst vorgenommenen heilsmittlerischen Todesdeutung. Anton Vögtle hat sich in vielen Beiträgen mit dieser Problematik beschäftigt; er kommt zu dem Ergebnis: „Es scheint mir noch nicht gelungen zu sein, Jesu Konzeption eines heilseffizienten Sterbens seiner Gottes- und Gottesreichbotschaft überzeugend zu- und einzuordnen. Aus welchem Grund soll Jesus den Schritt von dem von ihm verkündeten Heilsweg (Heilserlangung aufgrund des existenziellen Eingehens auf den von ihm proklamierten Heils- und Heiligkeitswillen Gottes) zur Konzeption seines heilseffizienten Sterbens getan haben? Davon nicht zu trennen ist die Frage, wem dieses Sterben nach der Intention Jesu zugute kommen soll“ (Vögtle 1985, 165f; vgl. *ders.* 1977, 58: „Gegenüber der von Jesus verkündeten Sündenvergebung wäre die Entsündigung aufgrund seines Sterbens [...] *ein wesentlich neuer und anderer Modus der Sündenvergebung* gewesen, auch wenn derselbe ebenfalls ganz und gar als Akt der Gnade Gottes begriffen wird“). Als „Fazit“ ist mit Gerd Häfner festzuhalten: „Es ist extrem unwahrscheinlich, dass die Deutung des Todes Jesu als heilsmittlerisches Sterben auf Jesus selbst zurückgeht“ (Häfner²2002, 166; 151–166).

Sollte man aber doch der Meinung sein, Jesus habe seinen künftigen gewaltsamen Tod als heilsvermittelnd und sündentilgend verstanden, als *den Menschen zugute kommend* (allen oder einem Teil von ihnen), *für sie Heil wirkend*, dann läge darin ein eindeutiger, *expliziter* Heilsmittleranspruch Jesu, dem auf der Seite der Jünger das christologische Bekenntnis „gestorben für uns/für unsere Sünden“ entsprechen würde, und dies bereits in der Situation des Sterbens Jesu am Kreuz. In dem Fall wäre der Begriff „implizite Christologie“ unzureichend (Hengel 2006, 48: „Bereits die Wirksamkeit und die Verkündigung Jesu enthielten Ansätze zu einer expliziten Christologie, die den Einsatzpunkt des christologischen Denkens der Urgemeinde überhaupt erst verständlich macht.“ Zustimmend Feneberg 1980, 120–127).

III. Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu als Voraussetzung und Basis der Christologie

Die Frage, welche Rolle in dieser Konstruktion von impliziter und expliziter Christologie – Karl Lüthi spricht von dem „Dreischritt der sog. impliziten Christologie, der Wende durch das Ostergeschehen und der sog. expliziten Christologie“ (Lüthi 1976, 10) – dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu zukommt, wird unterschiedlich beantwortet. Die extremste Lösung, der allerdings eine gewisse Stringenz nicht abzusprechen ist, bietet Rolf Schäfer: Nach der Vorstellung von Person und Wirken Jesu (Schäfer 1972, 43–87) müssten seines Erachtens „alle Elemente für eine dogmatische Christologie vorhanden sein“; und somit wäre das nächste Kapitel, darin immerhin der Abschnitt zu „Ostern“ (ebd., 91–98), „auch entbehrlich“ (ebd., 88. Vgl. auch Pesch 1973, 227: „Für die Jünger war der Streit um Jesu Messianität vor Ostern entschieden: In ihrem durch Jesus begründeten Glauben“). Daraus folgt als Konsequenz, dass „dort, wo das Urdatum der Christologie in dem irdischen Jesus gesehen wird, das Ostergeschehen nur in einer formalen Funktion erscheint“ (Slenczka 1967, 317).

Es ist auch zu fragen, ob man sich mit der Auskunft von Gerd Theißen und Annette Merz zufriedengeben darf, die Entstehung der Christologie werde erst verständlich, „wenn schon vorösterlich ein (impliziter, evozierter oder expliziter) Hoheitsanspruch zur Debatte stand, der in der Auferweckung durch Gott bestätigt(!) wurde“ (Theißen; Merz 1996, 480. Ähnlich Wittekind 2010, 33f: „Die in Jesu Verkündigung enthaltene implizite Christologie – nämlich die von Gott gegebene sprachliche Fassung der Wirklichkeit im Glauben – wird im Auferstehungsglauben bestätigt“)?

Und wenn schließlich Walter Kasper einräumt, das „Mißliche(!) dieser Kennzeichnung“ sei „lediglich(!), daß der Eindruck erweckt wird, als handle es sich bei der expliziten und direkten Christologie nach Ostern *nur* um eine mehr oder weniger logische Explikation aufgrund menschlicher Reflexion“, und man komme deshalb „nicht aus ohne die Kategorie des Novum“ (Kasper 1974, 118 = ders., 2007, 157f.), dann wird die Relevanz einer „impliziten bzw. indirekten Christologie“ doch wieder entscheidend relativiert.

IV. Als Schlussfolgerung

Insgesamt bleiben bei allen Vertretern einer Aufteilung in implizite und explizite Christologie und ihrer Argumentation mit dem Vollmachtsanspruch Jesu zwei zentrale Fragen offen: (1) Wo hat in dieser Konstruktion Jesu Kreuzestod seinen Platz? Und muss nicht (2) bedacht werden, dass mit dem Osterglauben den Jüngern eine neue Dimension des Handelns Gottes erschlossen wurde, in welcher nicht nur Jesu Vollmachtsanspruch, sondern auch seine Ohnmacht am Kreuz und das *gesamte* Wirken in einem neuen Licht gesehen werden mussten (Lindemann 1975, bes. 39f.; 49f.)? Dies bestätigen unsere ältesten Quellenschriften: Mk stellt seine Überlieferung von Jesu Worten und Taten ausdrücklich als „Evangelium von *Jesus Christus, dem Sohn Gottes*“ vor (Mk 1,1), und auch die Sammlung, Weitergabe und damit aktualisierende Neuinterpretation der Jesusworte in Q (ausführlich Schröter 2001, 140–179) setzt den Christusglauben voraus, sodass die

Wortwahl „implizite Christologie“ für Mk (vgl. *Baarlink* 2004) und Q (*Schlosser* 2006) problematisch erscheint.

In der aufgezeigten Konstruktion mit der Unterscheidung von impliziter und expliziter Christologie liegt letztlich der „Prüfstein“ in der Beantwortung der Frage, „wie sich Kreuz und Auferstehung als glaubensbegründende Daten“ einfügen lassen (*Gräßer* 1973, 11; vgl. *Hahn* 1970, 7–9). Hier aber kann es keine Kontinuität im Sinne einer Entwicklung der Christologie geben. Mit Friedrich Hahn ist festzuhalten: „Die Christologie ist stricto sensu ein Phänomen der nachösterlichen Zeit“ (*Hahn* 1995, 450).

Die Wortverknüpfung „implizite Christologie“ sollte aus theologischen Gründen, also im Blick auf die der Ansage des Reiches Gottes verpflichteten Verkündigung Jesu, und aufgrund der biblisch umfassend bezeugten Begründung des christologischen Bekenntnisses im Glauben an die Auferweckung Jesu, ad acta gelegt werden – mit Erich Dinkler, der den Begriff „indirekte Christologie“, der mit dem der „impliziten Christologie“ gleichzusetzen ist, für „unglücklich“, ja für „gefährlich“ hält (*Dinkler* 1967, 310f., Anm. 78), Jürgen Becker, der „implizite Christologie“ zu den „Kunstworten“ zählt (*Becker* 1996, 271f.), und Matthias Konradt, der darin die Tendenz einer Nivellierung der „Differenz zwischen dem historischen Jesus und der Christusverkündigung“ erkennt (*Konradt* 2010, 166).

Literatur

- Baarlink, H.* (2004): Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten? Implizite und explizite Christologie im Markusevangelium, in: Ders. (Hg.), Verkündigtes Heil. Studien zu den synoptischen Evangelien (WUNT 168), Tübingen, 48–97.
- Becker, J.* (1996): Jesus von Nazaret, Berlin.
- Blank, J.* (1981): Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen Christologie, München.
- Bornkamm, G.* (¹⁵1995): Jesus von Nazareth (Urban-Taschenbücher 19), Stuttgart.
- Cullmann, O.* (³1963): Christologie des Neuen Testaments, Tübingen.
- Deuser, H.* (1999): Kleine Einführung in die Systematische Theologie (Universal-Bibliothek 9731), Stuttgart.
- Dinkler, E.* (1967): Petrusbekenntnis und Satanswort, in: Ders., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie, Tübingen, 283–312.
- Ebeling, G.* (1960): Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: Ders., Wort und Glaube, Tübingen, 300–318.
- Erlemann, K.* (2003): Die Selbstpräsentation Jesu in den synoptischen Gleichnissen, in: J. Frey; J. Rohls; R. Zimmermann (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin, 37–52.
- Ernst, J.* (1972): Anfänge der Christologie (SBS 57), Stuttgart.
- Feneberg, R.* (1980): Formgeschichte und historischer Jesus, in: R. Feneberg; W. Feneberg (Hg.), Das Leben Jesu im Evangelium (QD 88), Freiburg i. Br., 17–183.
- Fiedler, P.* (1976): Jesus und die Sünder (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 3), Frankfurt.
- Frankemölle, H.* (1976): Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen (PTEB 4), Mainz.
- Frey, J.* (2002): Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: J. Schröter; R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (BZNW 114), Berlin, 273–336.
- Gnilka, J.* (1990): Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK Suppl. 3), Freiburg i. Br.

- Gräßer, E.* (1973): Motive und Methoden der neueren Jesus-Literatur. An Beispielen dargestellt, in: VF 18/2 (1973) 3–45.
- Häfner, G.* (2002): Nach dem Tod Jesu fragen. Brennpunkte der Diskussion aus neutestamentlicher Sicht, in: Ders.; H. Schmid (Hg.), Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven, Freiburg i. Br., 139–190.
- Hahn, F.* (1970): Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, in: VF 2 (1970) 3–41.
- Hahn, F.* (1995): Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Anfänge christologischer Traditionen (Urban-Taschenbücher 1873), 5. erw. Aufl., Göttingen.
- Hahn, F.* (2006): Methodische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus (1974), in: Ders.; J. Frey (Hg.), Studien zum Neuen Testament (WUNT 191), Bd. 1: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien, Tübingen, 186–251.
- Hengel, M.* (2001): Jesus der Messias Israels, in: Ders.; A. M. Schwemer (Hg.), Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen, 1–80.
- Hengel, M.* (2006): Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums (1972), in: C.-J. Thornton (Hg.), Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV (WUNT 201), Tübingen, 27–51.
- Hengel, M.; Schwemer, A. M.* (2007): Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Christentums 1), Tübingen.
- Hofius, O.* (1993): Ist Jesus der Messias? Thesen, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 8 (1993) 103–129.
- Karrer, M.* (1991): Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151), Göttingen.
- Kasper, W.* (1974): Jesus der Christus, Mainz (Neuausgabe 2007).
- Kasper, W.* (2009): Das Evangelium Jesu Christi, Freiburg i. Br.
- Konradt, M.* (2010): Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt „vorösterlicher Christologie“ dar?, in: ZThK 107 (2010) 139–166.
- Lehmann, K.* (1985): Die Frage nach Jesus von Nazaret, in: E. Biser u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2, Freiburg i. Br., 122–144.
- Lindemann, A.* (1975): Jesus in der Theologie des Neuen Testaments, in: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann, Tübingen, 27–57.
- Lüthi, K.* (1976): Systematische Christologie angesichts einiger Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft, in: ThLZ 101 (1976) 9–17.
- Merklein, H.* (1985): Jesus, Kündler des Reiches Gottes, in: E. Biser u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2, Freiburg i. Br., 145–174, ferner in: Ders. (Hg.), Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen, 128–156.
- Niemand, Ch.* (2007): Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart.
- Pesch, R.* (1973): Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: ThQ 153 (1973) 201–228.
- Schäfer, R.* (2017): Jesus und der Gottesglaube. Ein christologischer Entwurf, Tübingen.
- Schierse, F. J.* (1979): Christologie (Leitfaden Theologie 2), Düsseldorf.
- Schilson, A.; Kasper, W.* (2019): Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg i. Br.
- Schlosser, J.* (2006): Q et la christologie implicite, in: À la recherche de la Parole. Études d'exégèse et de théologie biblique (LeDiv 207), Paris.
- Schnackenburg, R.* (1978): Der Ursprung der Christologie, in: Ders., Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments, Freiburg i. Br., 37–61.
- Schreiber, S.* (2000): Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin – New York.

- Schröter, J.* (2001): Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (Biblich-Theologische Studien 47), Neukirchen-Vluyn.
- Slenczka, R.* (1967): Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage (FSÖTh 18), Göttingen.
- Stegemann, W.* (2010): Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart.
- Stuhlmacher, P.* (1992): Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Göttingen.
- Theißen, G.* (2008): Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, in: *EvTh* 68 (2008) 285–304.
- Theißen, G.; Merz, A.* (1996): Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen.
- Thüsing, W.* (1981): Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf.
- Vögtle, A.* (1977): Der verkündigende und verkündigte Jesus „Christus“, in: J. Sauer (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg i. Br., 27–91.
- Vögtle, A.* (1985): Grundfragen der Diskussion um das heilsmittlerische Todesverständnis Jesus, in: Ders., *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge*, Freiburg i. Br., 141–167.
- Weiß, H. F.* (1983): *Kerygma und Geschichte. Erwägungen zur Frage nach Jesus im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments*, Berlin.
- Wiederkehr, D.* (1973): Konfrontationen und Integrationen der Christologie, in: J. Pfammater; F. Furger (Hg.), *Theologische Berichte II: Zur neueren christologischen Diskussion*, Zürich – Einsiedeln – Köln, 11–119.
- Wittekind, F.* (2010): Christologie im 20. Jahrhundert, in: Ch. H. Danz; M. Murrmann-Kahl (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 1)*, Tübingen, 13–45.
- Zeller, D.* (1995): Art. Messias/Christus (III. Frühjudentum; IV. NT), in: *Neues Bibel-Lexikon*, Bd. 2 (1995) 782–786.
- Zeller, D.* (2002): Die Entstehung des Christentums, in: D. Zeller (Hg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (RM 28)*, Stuttgart, 15–123.

The continuity of post-Easter Christology concerning the proclamation of Jesus is often justified with or postulated by means of the keywords ‘implicit’ and ‘explicit’ Christology. Two points of critique are: Labelling Jesus’ claim to authority with the term ‘implicit Christology’ falsifies Jesus’ message regarding the coming of the Kingdom of God and it misconceives the importance of the Easter message as a justification for faith. Christology, that is to say the commitment to Jesus Christ, owes its existence exclusively to the belief in the resurrection of Jesus and the soteriological interpretation of his death ensuing from it.