

CHRISTIAN DANZ, *Grundprobleme der Christologie* (UTB 3911), Tübingen: Mohr Siebeck 2013. IX+281 S., € 22,90. ISBN 978-3-8252-3911-4.

Das Ziel des von Christian Danz (D.) vorgelegten Werkes ist es, die *Grundprobleme der Christologie* angesichts der These neu zu durchdenken, dass „die historische Kritik an den biblischen Schriften“, welche die Theologie seit dem 18. Jahrhundert zunehmend präge, „den vom Himmel herabgestiegenen Gottessohn, der für die Spanne eines kurzen Menschenlebens über die Erde wandelte, als eine dogmatische Konstruktion entlarvt“ (1) habe. D. geht davon aus, dass „das spannungsvolle Verhältnis von Glaube und Geschichte“ durch die neuere Forschung „in das theologische Bewusstsein zurückgekehrt“, jedoch „kaum in der dogmatischen Theologie rezipiert“ (V) worden sei. Aus diesem Grund setzt D. „bei den von der neueren Jesusforschung formulierten Fragen nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte an und lotet auf der Grundlage der Problemgeschichte der Christologie von den neutestamentlichen Anfängen bis zur gegenwärtigen Diskussion die Möglichkeiten einer zeitgemäßen Christologie aus, die sowohl den erkenntnistheoretischen als auch den historischen Anfragen an die überlieferte dogmatische Christologie Rechnung trägt“ (V).

Die Abhandlung gliedert sich in fünf Abteilungen: Zunächst wird knapp auf den „Problemhorizont der Christologie in der Moderne“ (Teil 1) eingegangen. Anschließend bietet D. einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur „Suche nach dem historischen Jesus“ (Teil 2). Von diesem Sachstand aus wird ein Blick zurück auf die „dogmatische Christologie und ihre Auflösung seit der Aufklärung“ (Teil 3) geworfen. In einem weiteren Abschnitt stellt D. dar, wie die protestantische Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Anfragen der Aufklärung einerseits rezipiert, andererseits aber wieder den Weg zurück vom „historischen Jesus zum Christus des Glaubens“ (Teil 4) eingeschlagen hat. Die letzte Abteilung skizziert D.s eigenen Ansatz einer zeitgemäßen Gestalt der Christologie als „Selbstdarstellung des Glaubens“ (Teil 5).

D. sieht das Grundproblem der modernen Christologie in der theologisch nicht gelösten Verhältnisbestimmung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens. Weder eine strikte „Trennung der Sphären von Glaube und Geschichte“ (7), wie D. sie bei Rudolf Bultmann zu finden glaubt, noch eine Joseph Ratzinger zugeordnete Einheit beider Größen unter dem Primat des Dogmas oder eine mit dem Zeitgenossen Werner Zager in Verbindung gebrachte Priorisierung der Geschichte vor dem Dogma seien angemessene Lösungen des Problems. Auch der Christologie der Gegenwart sei noch keine Integration gelungen. „Auf der einen Seite entwickelt sich eine intensive historische Jesusforschung, die längst über den engeren Kreis der theologischen Exegese hinausgewachsen ist, und auf der anderen Seite steht die systematisch-theologische Christologie, die, von diesen Forschungsergebnissen unbeeindruckt“ (5), weiterhin ihre klassischen Denk- und Sprachformen pflege. D. ordnet diese Problemlage theologiegeschichtlich ein, indem er drei Phasen der Rückfrage nach dem historischen Jesus unterscheidet. Den Protagonisten der frühen Phase, etwa Reimarus oder Strauß, sei es um eine „Kritik am dogmatischen Christusbild“ (13–25) gegangen, wohingegen die Vertreter der „zweiten Runde“, allen voran Ernst Käsemann, den Problemzusammenhang faktisch umgedreht und eine „dogmatische Konstruktion des historischen Jesus“ (25–30) vorgelegt hätten. Bestimmend für die noch andauernde „dritte Runde der Jesusforschung“, die D. um 1980 in den USA beginnen lässt, sei „der programmatische Verzicht auf

theologische Fragen. Ging es in der ersten Runde noch um die Erneuerung des Christentums durch den Mann aus Nazareth und in der zweiten um dessen dogmatische Konstruktion, so ist dieser Zugang zur Problemstellung in der dritten Runde obsolet geworden. Jesus von Nazareth soll jetzt rein historisch rekonstruiert werden“ (34). D. liefert einen ausführlichen Literaturbericht zu dieser „dritten Runde“ (41–54).

Problemgeschult ist der Leser nun bereit, sich dem in der Reichweite seines Themengebietes ambitioniertesten Teil des Werkes zu stellen: D. skizziert zügig voranschreitend die Entwicklung der altkirchlichen Christologie (56–79), deren spekulative Weiterführung im Mittelalter (79–85) sowie deren Rezeption bei Martin Luther (85–93) und in der altprotestantischen Theologie (93–105). Formulierungen, wie „Auf der Synode von Nicäa wurde die kirchliche Trinitätslehre fixiert und staatlich sanktioniert“ (67), legen die Vermutung nahe, dass D.s Buch die Entwicklungen des mit der Reformation beginnenden Zeitalters deutlich differenzierter zu analysieren vermag als die der Alten Kirche und des Mittelalters. Aus seiner Fokussierung auf die Neuzeit heraus beschreibt D. dann auch, wie die „der überlieferten christologischen Lehrform gleichsam als Geburtsfehler anhaftenden inneren Schwierigkeiten“ (106) letztlich zu einer Krise der Zwei-Naturen-Lehre geführt hätten: Entweder die göttliche oder die menschliche Natur werde unterbewertet oder aber – so formuliert D. in Anlehnung an Schleiermacher – beide Naturen werden zu „einem dritten“ (107) vermischt. Während D. „die gesamte Debatte seit der Antike“ im Ringen um das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus verhaftet sieht, sei „der Mann aus Nazareth“ erst durch die theologischen Veränderungen des 18. Jahrhunderts „zunehmend zum Bezugspunkt der christologischen Reflexion“ (109) geworden. „Damit ist jedoch eine wichtige Konsequenz verbunden: das Grundproblem der Christologie verschiebt sich von der Zweinaturenlehre zur Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Es entsteht also ein neuer Explikationsrahmen der Christologie, der den problemgeschichtlichen Horizont auch der gegenwärtigen Debatten noch markiert.“ (109) In diese „gegenwärtigen Debatten“ und ihre Vorläufer führt D. gekonnt und präzise ein: Er unterscheidet dabei solche Autoren und Strömungen, die noch der aufklärerischen Dekonstruktion der klassisch-christologischen Lehrformeln verpflichtet sind (106–141), von denen, die wieder den Weg vom „historischen Jesus zum Christus des Glaubens“ (143–180) suchen. Besonders aufschlussreich – gerade für die katholische Theologie, in der das Thema weniger präsent ist – sind D.s Ausführungen zur christologischen Bedeutung des Bildbegriffs, etwa bei Luther (über die Wechselwirkung zwischen Glaube und Christusbild), bei Kant (der Christus als das Urbild der Vernunft sieht) oder – freilich unter anderen Vorzeichen – bei Schleiermacher und Strauß. D. beendet seinen Durchgang von der Reformation bis ins 20. Jahrhundert mit der Benennung dreier Themen, die er als „Problemfelder der gegenwärtigen Christologie“ (181) ausmacht. Hinter der Alternative zwischen einer Christologie ‚von oben‘ und ‚von unten‘ stehe immer noch „die Zwei-Stände-Lehre der altprotestantischen Theologie, nun freilich von der Substanzmetaphysik in das Verhältnis des geschichtlichen Jesus zum geglaubten Christus transformiert.“ (184) Ein solcher Ansatz wiederum unterscheidet „nicht deutlich genug zwischen dem historischen Bild von Jesus von Nazareth und dem Bild des Glaubens von dem geschichtlichen Christus“ (185). Ähnliches, nämlich ein „ungeklärtes Verhältnis von Glaube und Geschichte“, das schließlich zu einer „dogmatischen Einhegung der historischen Wissenschaft“ (189) führen könne, kritisiert D. auch an der Unterscheidung zwischen einer expliziten und einer impliziten Christologie. Als dritten Punkt kommt D. auf die „Aporien der Personchristologie“ (189) zu sprechen. Es sei weder der theologischen oder konziliaren Lehrentwicklung der Alten Kirche, noch den späteren Ansätzen, die auf ihr aufbauen, gelungen, „dem monophysitischen Problem zu entgehen“; die Deutung Jesu Christi im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre führe notwendig zu einer „Aufhebung von dessen menschlicher oder göttlicher Natur“ (190).

In dieser Kritik klingt schon D.s eigener Lösungsversuch an. „Die theologische Christologie“, so D.s These, „hat allein die Funktion einer Selbstbeschreibung des Glaubens und seines geschichtlichen Eingebundenseins“; sie ist daher „als ein notwendiger Ausdruck der Selbstverständigung der christlichen Religion über sich selbst zu verstehen“ (9). Die Folgen sind weitreichend: „Das Chris-

tusbild beschreibt keine äußere historische Wirklichkeit mehr, sondern ist selbst der Ausdruck der reflexiven Struktur des Glaubensaktes“ (193). Mit anderen Worten: Die Christologie sagt lediglich etwas über den gläubigen Menschen und seinen Glauben aus, nichts jedoch über Jesus Christus. Die Unableitbarkeit dieses Glaubens, der die Christologie dazu benutzt, um sich über sich selbst klar zu werden, deutet D. als „das Ereignis von Gottes Offenbarung in der Geschichte“ (193). Christologie als gedeuteter Glaube ist daher eigentlich Geschichtsdeutung, die von den Denkvoraussetzungen der stets sich verändernden Gegenwart her versucht, ein Ereignis der Vergangenheit, das wiederum die Gegenwart bestimmt, zu interpretieren (vgl. 203). In der Christologie kommt „das Verstehen der Geschichte selbst zur Darstellung“ (205). Die Konsequenzen für den mit der Christologie verbundenen Wahrheitsanspruch sind gravierend: Keine Deutung der Person Jesu Christi – auch nicht die von der Kirche als Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft verbindlich festgehaltenen Ergebnisse der altkirchlichen Konzilien – können mehr den Anspruch erheben, Jesus Christus als den zu beschreiben, der er auch geschichtlich war. Metaphysische Begrifflichkeiten, wie Person oder Natur, seien „unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne unzulänglich geworden und nicht mehr zu revitalisieren“; auch für das kirchliche Bekenntnis zu und über Jesus Christus gelte, dass es „lediglich ein zeitgebundener, prinzipiell nur vorläufig gültiger Ausdruck des Glaubensaktes und seines Bildes der Geschichte“ (209) sei.

Will man dem von D. vorgelegten Werk gerecht werden, so gilt es, zwischen den darstellenden Teilen und ihren Problemanalysen auf der einen, und dem von D. erarbeiteten Ansatz auf der anderen Seite zu unterscheiden. Große Anerkennung verdienen D.s Skizzen zur Entwicklung der protestantischen Christologie seit der Reformation. In klarer Sprache und mit hilfreichen Literaturhinweisen legt D. dem Leser nicht nur einen Überblick vor, sondern bringt ihm auch ein theologisches Problembewusstsein nahe. Aus diesem Grund eignet sich D.s Werk als Einführung in christologische Fragestellungen des neuzeitlichen Protestantismus. Katholische Theologen kommen kaum zu Wort, was das Buch jedoch gerade aus katholischer Perspektive zu einer reizvollen Lektüre macht, die manch Ungewohntes bereithält. Kritisch zu diskutieren sind sicherlich die von D. vorgeschlagenen Lösungen für die durchaus scharfsinnig diagnostizierten Probleme. Das ursprüngliche *Movens* der von ihm so heftig kritisierten altkirchlichen Christologie war keine Spekulationswut, sondern ein soteriologisches Interesse: Wie ist Jesus Christus zu umschreiben, damit das Heil, das Gott durch ihn den Menschen schenkt, adäquat in dieser Beschreibung erfasst wird? Die starke Betonung der Gottheit Jesu Christi, die – darin ist D. zuzustimmen – bisweilen monophysitische Züge angenommen hat, liegt in der Einsicht begründet, dass der Mensch sein Heil nicht selbst erwirken kann, sondern es von Gott geschenkt bekommt. Dieser Gedanke hat sich bei Martin Luther sogar noch radikalisiert. Wie aber kann weiterhin von einem ‚extra nos‘ des Heils die Rede sein, wenn die Lehre von Christus, dem Erlöser, eine reine Selbstbespiegelung des gläubigen Subjekts ist, die keinen realen Gehalt hat, der über dieses Subjekt und seinen Glauben hinausweist?

*Michael Seewald*