

Gunther Wenz

# Geist

Studium Systematische Theologie

Band 6

Vandenhoeck & Ruprecht



Gunther Wenz, Geist

# Studium Systematische Theologie

Band 6

Vandenhoeck & Ruprecht

Gunther Wenz

# Geist

Zum pneumatologischen Prozess  
altkirchlicher Lehrentwicklung

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56710-4

ISBN 978-3-647-56710-5 (E-Book)

© 2011 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: Text & Form, Garbsen  
Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Einleitung .....	7
1. Der österliche Pfingstgeist .....	29
2. Jüngerschaft Jesu und Christusunachfolge .....	49
3. Entwicklungsphasen apostolischer Kirche .....	67
4. Weltgeschichtliche Horizonte .....	89
5. Jüdische Kontexte .....	105
6. Die Heiligen Schriften Israels als Altes Testament und die Genese des neutestamentlichen Kanons .....	124
7. Die Bücher des Neuen Testaments .....	142
8. Die Kanonizität des Kanons und das Konzept einer Theologie des Neuen Testaments .....	163
9. Urchristliche Theologiegeschichte, neutestamentliche Wissenschaft und Schrifthermeneutik .....	182
10. Die paulinische Mission .....	200
11. Der johanneische Kreis .....	219
12. Das Evangelium Jesu Christi als Mitte des Neuen Testaments .....	233
13. Apostolische Väter und Apologeten .....	251
14. Logoschristologie und Trinitätslehre .....	272
15. Die Wesenseinheit der trinitarischen Hypostasen und die Person des Gottmenschen .....	293
16. Schulmäßige Rezeptionsgestalten des Dogmas der Alten Kirche .....	310
17. Cur Deus homo: zur altkirchlichen, mittelalterlichen und reformtorischen Soteriologie .....	330
Epilog .....	352
Register .....	369



## Einleitung\*

„Was wissen wir von Jesus?“ (O. Betz, Wuppertal/Zürich 1991) „Wer war Jesus von Nazareth?“ (G. Strube [Hg.], München 1972) „Wer war Jesus wirklich?“ (K. Berger, Stuttgart 1995) Historisch seriöse Antworten auf diese und ähnliche Fragen, wie sie im Titel zahlreicher Jesusbücher, Antijesusbücher und in einem „Anti-Jesusbücher-Jesusbuch“ (Berger, 9) zu lesen stehen, sind im Wesentlichen der synoptischen Tradition, näherhin dem ältesten Evangelium nach Markus und der Logienquelle Q zu entnehmen, die allerdings nur in der Weise hypothetischer Rekonstruktion greifbar ist. Zwar reicht „Der Schatten des Galiläers“ (vgl. G. Theißen, München 1986) über die Evangelien und die kanonischen Schriften hinaus; aber die historischen Konturen seiner Gestalt treten am deutlichsten in Mk und Q zutage. „Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat“ (G. Lüdemann, Lüneburg 2009): Beides lässt sich am ehesten an den ältesten Zeugnissen der synoptischen Tradition in Erfahrung bringen. An dieser Einsicht hat sich durch „The Third Quest“ nichts Entscheidendes geändert. Lässt sich dies mit Gründen behaupten, und erledigt sich mit dieser Behauptung, wenn sie denn zu Recht besteht, die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die Systematische Theologie und die ihr aufgetragene christologische Urteilsbildung? Die nachfolgende Antwort auf diese Frage repetiert, was im vorhergehenden Band ausführlich dargestellt worden ist.

Innerhalb der Systematischen Theologie hat die neueste Phase der Jesusforschung zumindest im deutschsprachigen Bereich bisher kaum Resonanz gefunden. Wenige Ausnahmen (A. v. Scheliha, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die „dritte Runde“ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: ZNT 4 [1999], 22–31; Chr. Danz, Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker. Die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie, in: NZSTh 51 [2009], 186–204; ders./M. Murrmann-Kahl [Hg.], Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus, Tübingen 2010) bestätigen diese Regel. Der „Gong zur ‚dritten‘ Runde“ (Scheliha, 22) ist durch „The Third Quest“ für die Systematik in christologischer Hinsicht noch nicht ertönt. Während die neutestamentliche Wissenschaft den seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts erfolgten Neuan-satz der Jesusforschung intensiv, wenn auch höchst kontrovers diskutierte, blieb

Third Quest

\* Für Hilfe bei der Überprüfung von Zitaten danke ich Herren Stefan Dienstbeck.

die christologische Urteilsbildung der Systematischen Theologie von den exegetischen Auseinandersetzungen weithin unberührt. Ein wesentlicher Grund für diese Zurückhaltung dürfte darin zu suchen sein, dass in der neuesten Phase der Jesusforschung eine Form von Historismus gepflegt wird, für den dezidierte Dogmatikabstinz und der bewusste Verzicht auf Fragestellungen traditioneller Christologie ein charakteristisches Kennzeichen zu sein scheint.

„The Third Quest“ ist entschieden un-, um nicht zu sagen: antidogmatisch angelegt. Dem korrespondiert die reservierte Haltung Systematischer Theologie ihr gegenüber. Die Reserve beruht, wenn man so will, auf Gegenseitigkeit. Doch sollte es dabei nicht belassen werden. Mag „The Third Quest“ den Jesus der Exegeten dem Christus der Dogmatiker kontrastieren; die Systematische Theologie dürfte gut beraten sein, sich nicht in Alternativen dieser Art drängen zu lassen. Sie sollte sich daher gegenüber den bisherigen Resultaten der neuesten Jesusforschung aufgeschlossener verhalten als sie es bisher getan hat, auch wenn die geltend gemachten historischen Vorbehalte nach wie vor bestehen. Was lässt sich von „The Third Quest“ systematisch lernen?

In der neuesten Jesusforschung herrscht weitgehender Konsens, dass Jesus Jude war und historisch im Kontext des zeitgenössischen Judentums zu betrachten ist. Dem wird ernsthaft niemand widersprechen wollen. Von einem prinzipiellen Gegensatz Jesu zum Judentum seiner Zeit oder gar einem jesuanischen Antijudaismus zu reden, ist erkenntlich abwegig. Um zu einer solchen Einsicht zu gelangen, bedarf es keiner methodischen Kritik am lange verbreiteten sog. Differenzkriterium der Exegese, so berechtigt diese in konkreter Hinsicht auch sein mag und tatsächlich ist. Dass Jesus als Jude lebte und wirkte, ist historisch evident. Historisch schwieriger ist es, den von der neueren Forschung gemeinsam und zu Recht betonten Zusammenhang Jesu mit dem zeitgenössischen Judentum genauer zu bestimmen. Um dies angemessen leisten zu können, bedarf es zunächst eines angemessenen historischen Verständnisses des Judentums der Zeit Jesu. Diesbezüglich hat die aktuelle Forschung unzweifelhaft Erkenntnisfortschritte und Differenzierungsleistungen erbracht. Das Judentum der jesuanischen Zeit ist nicht der erratische Block, als den man es gelegentlich betrachtet hat, sondern ein höchst komplexes und plurales Gebilde. Das Problem, das Verhältnis Jesu zu ihm präzise zu bestimmen, wird dadurch nicht einfacher, wie sich an der neueren Jesusforschung selbst unschwer belegen lässt. Zwar besteht hinsichtlich der Annahme einer Kontinuität zwischen Jesus und dem zeitgenössischen Judentum Einverständnis, nicht hingegen in der Frage, in Bezug auf welche geschichtlichen Erscheinungsgestalten jüdischer Religion die Kontinuitätsannahme in Anschlag zu bringen ist. An diesem entscheidenden Punkt divergieren die Positionen der neueren Jesusforschung ebenso erheblich wie in der konkreten Darstellung des Bildes, das vom historischen Jesus gezeichnet wird.

„The Third Quest“ hat einheitlich die Komplexität des antiken Judentums und den Zusammenhang geltend gemacht, in dem Jesus zu diesem steht. Sie hat aber diesen Zusammenhang sehr unterschiedlich bestimmt und höchst divergierende

Bilder vom Juden Jesus gezeichnet. Geza Vermes sieht in ihm einen jüdischen Charismatiker galiläaspezifischer Prägung, John Dominic Crossan den Repräsentanten eines kynischen Judentums, Ed Parish Sanders einen radikalen Eschatologen in apokalyptischer Tradition. Weitere Beispiele, an denen die bestehenden Gegensätzlichkeiten noch sehr viel deutlicher würden, ließen sich unschwer beibringen. Der Projektionsverdacht, wie er bereits gegen die erste, von Albert Schweitzer beschriebene und kritisierte Phase der Leben-Jesu-Forschung erhoben wurde, scheint nahezuliegen. Er ist gegenüber einer Reihe von Antworten, die „The Third Quest“ hervorgerufen hat, gewiss nicht unberechtigt, um von Elaboraten feuilletonistischer Jesusliteratur zu schweigen. Dennoch sollte von Seiten Systematischer Theologie die Projektionsthese nicht vorschnell wiederholt werden. Vielmehr gilt es zu bedenken, ob der gesteigerte Pluralismus aktueller Jesusdarstellungen nicht einen Hinweis in sich enthält, der auch und gerade unter christologischen Gesichtspunkten in hohem Maße bemerkenswert ist. Denn offenbar reflektiert sich in ihm nicht nur die Bewusstseinslage eines Historismus unter den Bedingungen dessen, was man Postmoderne nennt; der Pluralismus neuerer Jesusdarstellungen macht darüber hinaus verstärkt auf ein Problem aufmerksam, das in der historischen Weltauffassung selbst begründet liegt und daher für die historische Jesusfrage nicht unbedacht bleiben darf.

Historisch betrachtet scheint Jesus nicht nur eine uneindeutige Gestalt der Geschichte zu sein, die plurale, ja auch gegensätzliche Wahrnehmungen provozierte, er ist es auch tatsächlich. Diese Uneindeutigkeit gilt es christologisch nicht zu verdrängen, sondern zu würdigen und zwar als ein unverzichtbares Implikat der Christologie selbst. Nicht nur, weil sie Anlass gibt, ihre dogmatischen Prämissen beständig zu reproblematisieren, ist aktuelle Jesusforschung für Systematische Theologie von Bedeutung. Ihre systematische Relevanz besteht vor allem in der Nötigung, die von ihr ausgeht, Uneindeutigkeit, Nichtnotwendigkeit und Kontingenz als Sachverhalte zu bedenken, die einer Christologie unveräußerlich zugehören, welche auf Jesus als eine geschichtliche Gestalt in konkreter Historie nicht Verzicht tun will, was ihr um ihrer selbst willen untersagt ist. Es ist, wenn man so will, der dem Kreuz entgegengehende historische Jesus, der die Christologie davon abhält, sich dogmatisch abzuschließen, und der sie offenhält in Bezug auf eine uneindeutige Welt, deren Zweideutigkeit eindeutig zu identifizieren nicht die geringste Aufgabe ist, die Systematischer Theologie gestellt ist.

Unter den Bedingungen der sog. zweiten Rückfrage nach dem historischen Jesus stellte sich, um es in Anklang an den Titel eines Beitrags

Second Quest

von Gerhard Ebeling aus dem Jahr 1959 zu formulieren, die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie wesentlich im Sinne der Notwendigkeit, beider Verhältnis im Sinne eines differenzierten, eindeutig gerichteten Zusammenhangs zu bestimmen. Diese Bestimmung erfolgte programmatisch durch die These einer impliziten und einer expliziten Christologie. Die der irdischen Erscheinung Jesu implizite Christologie sei unter österlichen Voraussetzun-

gen explizit und ausgestaltet worden. Schienen damit Identität und Differenz von Jesulogie und Christologie hinreichend bestimmt, so zeigte sich bei näherem Zusehen rasch, dass das Kontinuitätsmoment eindeutig das Moment der Diskontinuität bzw. die Novität dominierte, die durch Ostern gesetzt ist: Die Bedeutung der österlichen Gottestat der Auferweckung, der Selbstbezeugung des Auferstandenen und des ihr entsprechenden Bekenntnisses der urchristlichen Gemeinde beschränkte sich im Wesentlichen darauf, den Bedeutungsgehalt zu explizieren, der dem Auftreten und der Geschichte des historischen Jesus bereits implizit war. Wird damit dem Abgrund des Kreuzes hinreichend Rechnung getragen, das die zu vielfältigen und durchaus gegensätzlichen Deutungen Anlass gebende Uneindeutigkeit des historischen Jesus definitiv der Zweideutigkeit und zwietrachthaltiger Ambivalenz preiszugeben schien und in historischer Sicht tatsächlich preisgab?

Diese Frage stellt sich auch dann, wenn der messianische Vollmachtsanspruch Jesu als diejenige Größe namhaft gemacht wird, die den seiner irdischen Geschichte eigenen Bedeutungsgehalt mit dem christologischen Urteil vermitteln soll, Jesus sei der Christus. Ist das individuelle Bewusstsein, das der historische Jesus von sich hatte und das implizit seine Sendung kennzeichnete, der sich im Kreuzestod durchhaltende Grund österlicher Christologie? Oder ist nicht Ostern die Voraussetzung dafür, dem historischen Jesus diejenige Bedeutung beizumessen, die er unter österlichen Bedingungen tatsächlich und zwar von Anfang seiner Lebensgeschichte an hatte, aber ohne Ostern faktisch nicht hätte? Nicht dass das Osterereignis den Gehalt der Geschichte des historischen Jesus materialiter anreichern würde. Gleichwohl wird die Uneindeutigkeit und zweideutige Ambivalenz, die ihr als historischem Phänomen im Allgemeinen und nachgerade in ihrer spezifischen Besonderheit eignet, erst durch das Osterereignis behoben, ohne welche sie unbehoben bliebe und als unbehebbar gelten müsste. Das Ostergeschehen hat einen Anhalt an Jesus und ist ohne Bezug auf ihn nicht, was es ist. Doch kann die das Kreuz umgreifende Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem österlichen Christus nicht unmittelbar in der und durch die Historizität des Irdischen aufgewiesen, sondern nur durch den auferstandenen Gekreuzigten erwiesen werden, der sich in seinen österlichen Erscheinungen als der Christus Jesus und damit in seiner Jesus-Christus-Identität zu erkennen gibt und zeigt, wer er in Wahrheit und Wirklichkeit ist, immer war und ewig sein wird.

Grund der Christologie, wie sie durch den historischen Jesus veranlasst wurde und wird, ist der auferstandene Gekreuzigte, der sich in der Kraft des göttlichen Geistes als ihre sich selbst voraussetzende Voraussetzung zu erkennen gibt und zwar so, dass Jesus und mit ihm sein Kreuz und die Uneindeutigkeit und Nichtigkeit seines irdischen Daseins nicht nur als ewig unvergessen, sondern als der Gottheit Gottes unveräußerlich zugehörig erscheinen. Daran mit ihren Mitteln zu erinnern, ist eine systematisch unverzichtbare Aufgabe historisch-kritischer Jesusforschung. Sie ist zwar nicht alleiniger Grund christologischer Urteilsbildung, der die Dogmatik ersetzen könnte, wohl aber ihre *conditio sine qua non*, und zwar gerade in dem,

was ihr eigentliches Wesen ausmacht: Reproblematisierung und Steigerung von Komplexität.

Komplexitätssteigerungen und Reproblematisierungen gehören zu den eigentümlichen Rechten und Pflichten historischer Forschung im Allgemeinen und historischer Jesusforschung im Besonderen, welche Systematische Theologie anzuerkennen hat, die nicht dogmatisch im pejorativen Sinne des Begriffs sein will. Nicht dass Theologie sich systematisch damit begnügen könnte, die Pluralität von Jesusdarstellungen lediglich zu registrieren und als irreduzibel hinzunehmen. Will sie an ihrer christologischen Aufgabe festhalten, wird sie die Irreduzibilität pluraler Wahrnehmungen Jesu insofern würdigen, als zu jeder denkbaren Rezeption seiner historischen Gestalt konstruktive und Momente individueller Subjektivität hinzugehören: Faktum und Deutung lassen sich unterscheiden, nicht aber trennen. Gleichwohl wird Systematische Theologie, die ihren Namen verdient, zwischen christologisch vertretbaren und christologisch abwegigen Wahrnehmungsformen Jesu zu differenzieren haben. Diese Aufgabe kann ihr von historischer Jesusforschung nicht abgenommen, aber auch nicht bestritten werden – und das umso weniger, als historisch unbestreitbar ist, dass sich bereits am historischen Jesus selbst die Geister schieden. Zwar gab es zu seinen irdischen Lebzeiten und danach auch unter seinen Anhängern durchaus unterschiedliche Wahrnehmungen und Deutungen seiner Person, die z.T. in einem sehr spannungsreichen Verhältnis zueinander standen. Doch änderte dies nichts an der Tatsache, dass es zu Trennungen kam und kommen musste, sobald ein gewisser Grad an Differenz überschritten war. Kontradiktorische Gegensätze können auch in Bezug auf Jesus nicht zusammen bestehen. Anderes zu behaupten liefe zwangsläufig auf eine Destruktion der Christologie hinaus.

Urdatum der Christologie ist das Osterereignis. An der Stellung zu seiner Wirklichkeit und Wahrheit entscheidet sich jedes Urteil über Jesus,

First Quest

das mit theologisch-christologischem Anspruch versehen ist. Unter Absehung von Ostern wird Jesus zwar keineswegs als historisch bedeutungslos erscheinen. Christologisch hinreichend erfasst werden kann seine Bedeutung hingegen nur von Ostern her. Dabei gehört, um es zu wiederholen, zur österlichen Wahrnehmung Jesu unveräußerlich die Erkenntnis der Uneindeutigkeit, ja Zweideutigkeit seiner historischen Erscheinung, die nicht nur verschiedene, sondern widersprüchliche und gegensätzliche Deutungen und Rezeptionen zuließ, ja heraufbeschwor, woran sich bis zum heutigen Tage nichts Wesentliches geändert hat. Diese divergierenden Deutungen sind durch historische Urteilsbildung allein nicht zu beheben, weil das Osterereignis eine Realität erschließt, die höher ist als alle historische Vernunft. Es ist aber eine wesentliche Aufgabe historischer Forschung, christologische Urteile, wie Systematische Theologie sie dogmatisch zu vertreten hat, dahingehend zu reproblematisieren, dass sie sie auf die Deutungsvielfalt zurückverweist, die von Anfang an mit der Jesusgestalt verbunden war, welche mit allen historischen Phänomenen eine nicht behebbare Uneindeutigkeit teilt.

Es ist wichtig und richtig, aber nicht hinreichend, allgemein auf die Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten einer geschichtlichen Erscheinung zu verweisen, die in der Uneindeutigkeit alles Historischen ihren Grund hat. Die Deutungen müssen, um angemessene von weniger angemessenen und unangemessenen differenzieren zu können, an das von ihnen zwar nicht einfachhin zu trennende, aber doch zu unterscheidende historische Faktum zurückgebunden werden, welches sie zu deuten beanspruchen. Wird dies unterlassen, dann werden die Deutungen eines Faktums tendenziell vergleichgültigt. Dies kann weder der Sinn der historischen Forschung im Allgemeinen noch derjenige der Jesusforschung sein. Sie wird daher auch bei gegebenem Bewusstsein der Unaufhebbarkeit von Deutungsvielfalt die Uneindeutigkeit der Erscheinung des historischen Jesus nicht auf sich beruhen lassen, sondern sie zu spezifizieren und in eine konkrete Verbindung mit den Tatsachen seines Lebens und Sterbens zu bringen suchen, damit sich ein möglichst eindeutiger Begriff von ihr und der Faktizität des Daseins Jesu einstellt. Im Zuge fortschreitender Forschungen wird sie sich dabei um stetige Erweiterung der Quellenbasis und Verfeinerung ihres Methodeninventars bemühen. Inwieweit der neueren Jesusforschung dies gelungen ist, hat als die entscheidende historische Frage zu gelten, die an sie zu stellen ist.

Infolge des neuen Aufschwungs, den die Jesusforschung in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts genommen hat, sind die traditionellen Instrumentarien der Exegese wie Quellenkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte durch sozialgeschichtliche Verfahrensweisen und kulturanthropologische Methoden ergänzt worden. Dies ist ein echter Zugewinn. In der Quellenthematik als dem historischen Basisproblem hat sich hingegen nichts Entscheidendes geändert. „The Third Quest“ steht in einem genetischen Zusammenhang mit den Funden von Qumran und insbesondere von Nag Hammadi. Sie wurden zu einem wesentlichen Motiv, außerkanonische Texte und apokryphe Evangelien wie namentlich das Thomasevangelium in die Jesusforschung einzubeziehen. Das hat diese perspektivisch bereichert. Eine grundlegende Änderung der Quellsituation ist bei nüchterner Einschätzung gleichwohl nicht eingetreten. Was über die Historizität Jesu in Erfahrung zu bringen ist, lässt sich nach wie vor am verlässlichsten an den ältesten Zeugnissen der synoptischen Tradition ausmachen. An ihnen hat sich die historische Jesusforschung daher auch fernerhin vor allem zu orientieren.

Eine synoptische Lektüre der Jesusgeschichte unter Voraussetzung der aus den Überlieferungsstoffen mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erhebenden Zweiquellen-theorie zeigt, dass die internen Gliederungen der Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas zwar häufig, aber keineswegs immer parallel verlaufen. Dies ist ein erstes Hinweiszeichen auf die durch genauere Einsichtnahme in den Charakter der synoptischen Tradition bestätigte und von der exegetischen Forschung mittlerweile fast ausnahmslos anerkannte Tatsache, dass eine historisch verlässliche Rekonstruktion der chronologischen Reihenfolge der Ereignisse des Lebens Jesu unmöglich ist. „Vita Jesu Christi scribi nequit“ (A. v. Harnack). Eine Biographie Jesu lässt sich nicht schreiben. Zu historiographischer Resignation besteht den-

noch kein Anlass. Die Quellenlage ist in Bezug auf den historischen Jesus keineswegs schlechter, sondern eher besser und ausgiebiger als über irgendeine andere Gestalt der Antike. Entsprechendes gilt für die Geschichte des frühesten Christentums im 1. Jahrhundert. Die durch Bruchstückhaftigkeit und Zufälligkeit der erhaltenen Quellen gegebene historiographische Problematik stellt im Hinblick auf die Antike keinen Sonderfall dar. Für weite Strecken der Geschichte der Alten Welt lässt sich ein weit weniger geschlossenes Bild zeichnen als für die ersten Jahrzehnte der Urchristenheit.

Was die in den Evangelien verarbeitete Jesustradition betrifft, so bietet sie sich trotz ihrer perikopischen Strukturierung nicht in isolierten Einzelstücken, sondern in geschichtlichen Zusammenhängen dar, die mit dem Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit verbunden waren. Die Autorität namentlich bekannter Traditionsträger wurde dafür geltend gemacht, auch wenn die Evangelien selbst keine unmittelbaren Hinweise auf ihre Verfasserschaft enthalten. Ob es sich bei den Evangelienüberschriften um späte oder um alte Bezeichnungen handelt, ist in der Forschung umstritten. Zwar lässt es der Gebrauch der Schriften im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde unwahrscheinlich erscheinen, dass sie ursprünglich anonym und ohne Titel herausgegeben wurden. Doch kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Evangelienüberschriften erst durch eine spätere Redaktion bzw. im Zuge der Vereinigung der vier Evangelien im Kanon zustande gekommen sind.

Der Ursprung des Evangeliums begriffs wird beim zweiten und ältesten Evangelisten zu suchen sein. Nur bei ihm besitzt er zentrale Bedeutung, wie die Einleitung Mk 1,1 zeigt, der zugleich die Funktion einer Überschrift zukommt. Indem die anderen „Evangelien“ mit entsprechenden Überschriften versehen wurden, wurden sie als besondere Version der einen Frohbotschaft Jesu Christi kenntlich gemacht. Das Evangelium nach der Darstellung sowohl des Markus als auch des Matthäus, des Lukas und des Johannes ist Kerygma, das aus Glauben kommt und auf Glauben hinzielt, und nicht ein um Neutralität bemühter Bericht. Doch lassen sich Kerygma und Historie nicht trennen. Evangeliumsverkündigung und Geschichtserzählung sind signifikanterweise eins. Als Vorbild mögen biographisch orientierte Geschichtserzählungen des Alten Testaments gedient haben. Doch unterscheiden sich die Evangelien von diesen durch bewusste und ausschließliche Konzentration auf die Gestalt Jesu von Nazareth, im Vergleich zu dem alle anderen Personen in den Hintergrund treten, weil er für die eschatologische Selbstmitteilung Gottes steht und damit eine unüberbietbare und endgültige Stellung einnimmt. Auch wenn es keine Zweifel duldet, dass die Wahrnehmung und Bezeugung Jesu als des endzeitlichen Messias-Menschensohns unter Voraussetzung Osterns erfolgte, wird das österliche Kerygma der Evangelien geschichtlich bestimmt und mit dem Anspruch versehen, keine Phantasieprodukte frommer Einbildung, sondern Traditionen zu überliefern, die Erinnerungen von historischer Authentizität beinhalten. Zwar ist der irdische Jesus der Evangelien nicht unkritisch historisch zu nennen bzw. unmittelbar mit dem historischen Jesus zu iden-

Evangelium und Evangelien

tifizieren, den kritische Exegese mit ihren Mitteln und unter ihren Prämissen zu rekonstruieren versucht. Dennoch enthält die Jesustradition eine Fülle von Aspekten, die berechtigten Anspruch auf historische Authentizität nicht nur erheben, sondern auch erheben können.

Grundlegende Gemeinsamkeiten in den Evangelien und in den übrigen neutestamentlichen Schriften lassen bei allen Unterschieden unschwer erkennen, dass Jesus aus einer jüdischen Familie im galiläischen Nazareth stammte. Seine Taufe im Jordan durch Johannes, zu dessen Kreis er in enger Verbindung stand, markierte den Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit, deren Schwerpunkt in den ländlichen Gebieten am Nordufer des Sees Genesareth lag. In der Erwartung des kommenden Gottesreiches predigte Jesus, erzählte Gleichnisse, vollzog Zeichenhandlungen, war als Exorzist und Therapeut tätig und sammelte eine Jüngerschar um sich. Abgesehen von der Stadt seines Todes hielt er zu größeren Ortschaften Distanz. In Jerusalem wurde er verhaftet, verurteilt und schließlich unter Pontius Pilatus am Kreuz hingerichtet. Diese und eine ganze Reihe anderer Grundbegebenheiten der Geschichte Jesu stehen historisch völlig außer Zweifel. Auch Grundzüge seiner Wortverkündigung und seines tätigen Wirkens lassen sich aus der Überlieferung der Evangelien und namentlich der synoptischen Tradition in Mk und Q deutlich erheben.

Jesu Sendung war entscheidend von der Erwartung der kommenden Königsherrschaft Gottes bestimmt. Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang, in dem er sich gemeinsam mit seinem Täufer Johannes bewegte, war deutlich durch die Apokalyptik geprägt. Ihre Überlieferungen wurden nicht nur im zeitgenössischen Judentum, sondern später auch in den kanonischen und nichtkanonischen Schriften des frühen Christentums intensiv rezipiert. Textkomplexe wie etwa Mk 13 enthalten zentrale Gattungsmerkmale, Denkmuster und Motive, wie sie vergleichbar bei Jesus begegnen, der umso problemloser mit der apokalyptischen Tradition in Beziehung gebracht werden kann, je differenzierter die Vorstellungen sind, die man mit dieser verbindet. Diesbezüglich haben sich im Vergleich zur älteren Forschung, die sich fast ausschließlich auf die Zukunfts- und speziell auf die Naherwartungsthematik konzentrierte, nicht zuletzt aufgrund der durch die Qumranfunde erweiterten Textbasis erhebliche Präzisierungsschritte ergeben.

Ihre konsequente Ausrichtung auf das endzeitliche Nahen der Gottesherrschaft gab der Gesamtbotschaft Jesu nicht nur einen streng theozentrischen Charakter, sondern prägte zugleich die Radikalität des jesuanischen Ethos, das ganz von der Erwartung des kommenden Reichs des himmlischen Vaters bestimmt war. Diese Erwartung wurde auch für die Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu grundlegend. Ihre Eigentümlichkeit kann ebensowenig wie die Reaktion derer, die Jesus ablehnten und bekämpften, ohne Beachtung des eschatologischen Vollmachtsanspruchs verstanden werden, der das jesuanische Reden und Handeln kennzeichnete. Wenngleich kontrovers diskutiert wird, ob und gegebenenfalls in welchen traditionellen Hoheitstiteln sie sich Ausdruck verschaffte, so liegt es doch auf der Hand, dass die von Jesus unzweifelhaft in Anspruch genommene Autorität in enger Ver-

bindung stand zu seiner spezifischen Gottesreicherwartung und zu dem charakteristischen Verhältnis, in dem er sich zu seinem himmlischen Vater wusste, dessen kommendes Reich er in Wort und Tat verkündete.

Unter den Titeln, mit denen die Evangelien die Hoheit Jesu zum Ausdruck bringen, kommt der apokalyptischen Rede vom Menschensohn besondere Bedeutung zu, weil sie wahrscheinlich auf Jesus selbst zurückgeht. Vieles spricht dafür, dass er den Ausdruck „Menschensohn“ als wirklichen Titel benutzt und den titularen Gebrauch nicht erst selbst geschaffen, sondern in modifizierter Form aus der Tradition übernommen hat. Doch was dieser überlieferte Titel in jesuanischer Verwendung genau meint und wie Jesus das Verhältnis seiner Person zum Menschensohn präzise bestimmt hat, ist schwer zu beantworten. Ein Moment der Uneindeutigkeit bleibt. Ob es sich dabei lediglich um einen bisher nicht aufgeklärten Restbestand der jesuanischen Menschensohnrede oder nicht vielleicht um einen Bestand handelt, der zu ihrem eigentümlichen Wesen gehört, bedarf sorgsamer Prüfung. Denn es möchte ja sein, dass zum österlich offenbaren Geheimnis des Menschensohns seine irdische Verborgenheit konstitutiv hinzugehört. Die eindeutige Identifikation Jesu mit dem Menschensohn, wie sie unter österlichen Bedingungen erfolgte, muss keineswegs im Gegensatz stehen zur Uneindeutigkeit, ja Zweideutigkeit, die zu Jesu irdischen Lebzeiten mit der Rede vom Menschensohn verbunden war. Gerade in ihrer Ambivalenz fügen sich die Menschensohnaussagen historisch plausibel in die Gesamtverkündigung Jesu und den differenzierten Zusammenhang ihrer Gegenwarts- und Zukunftsaussagen ein.

Hoheitstitel

Jesus unterschied seine Gegenwart vom kommenden Reich Gottes und brachte dieses eben dadurch bereits aktuell zum Vorschein. Strukturell ähnlich könnte es sich mit den jesuanischen Menschensohnaussagen verhalten. Die Zukunft des Menschensohnes nimmt in demjenigen, der sie verkündet, bereits gegenwärtige Gestalt an. Das personale Verhältnis Jesu zum Menschensohn wäre sonach weder im Sinne unmittelbarer Gleichsetzung noch auch alternativer Trennung und Entgegensetzung zu fassen. Wusste sich Jesus nicht auf direkte und unmittelbare, sondern auf indirekte und vermittelte Weise mit dem Menschensohn eins, dann bietet dieser Sachverhalt zugleich die Erklärung für die gleichnishafte Verhülltheit seiner Menschensohnrede und für das Geheimnis des Sinns, das sich mit ihr verbindet.

Was sich für seine Beziehung zum kommenden Menschensohn nahelegt, gilt umso mehr für Jesu Verhältnis zu Gott, dessen nahendes Reich er verkündet. Dass Jesus sein wollte wie Gott, wird im Ernst niemand behaupten. Sonst könnte er im Unterschied zum ersten nicht als der zweite Adam bekannt werden, der die Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit gemäß Gen 1,26f., 5,3 und 9,6 vollendet realisiert hat. Auch von einer expliziten Selbstproklamation Jesu als Sohn Gottes wissen die neutestamentlichen Zeugnisse nichts zu berichten, so sehr sie seine gottgegebene Autorität hervortreten lassen. Selbst für den Fall, dass man alle jesuanischen Selbstaussagen der synoptischen Tradition als historisch echt und authentisch anzuerkennen hätte, zeigt ihre verhältnismäßig geringe Zahl an, dass

titulare Selbstaussagen Jesu offenbar nicht im Zentrum seines öffentlichen Redens und Handelns standen. Dies schließt keineswegs aus, dass sich Jesus in einzigartiger Weise mit Gott als seinem himmlischen Vater verbunden wusste. Aber dieser Verbindung und das Bewusstsein von ihr, welches sich in jesuanischen Selbstaussagen Ausdruck verschaffte, war von erkennbar vermittelter Art und nicht auf unmittelbare Identifikation der eigenen Person und des eigenen Anspruchs mit der Autorität Gottes ausgerichtet. Jesus spricht von Gott primär nicht im Modus persönlicher Selbstaussagen, sondern in der inhaltlichen Weise seiner Basileiaverkündigung. Indem er das Reich Gottes verkündet, bringt er gewiss auch sich selbst zur Sprache, aber eben nicht unmittelbar, sondern auf eine durch den Gehalt seiner Botschaft mediatisierte Weise. Von entsprechender Art ist das Verhältnis Jesu zu Gott, dessen Väterlichkeit seine Basileiabotschaft verkündet. Gott selbst ist es, von dem Jesus die Beglaubigung seiner Botschaft erwartet. Sein Zeugnis ist von der Gewissheit des Selbstbezeugungsvermögens des Bezeugten getragen, und nur im Bewusstsein kategorischer Unterschiedenheit weiß sich Jesus mit Gott eins und als Sohn seines himmlischen Vaters.

Man hat die These vertreten, Jesus habe angesichts seiner Orientierung an der Macht und Größe der sich durchsetzenden Herrschaft Gottes auf Selbsttitulierungen und Verehrungsweise gegenüber seiner Person bewusst verzichtet. Zutreffend daran ist, dass er Versuchen, ihn zu glorifizieren, nicht nur mit Reserve, sondern mit Widerspruch begegnet ist. Ganz abgesehen von der Tatsache, dass messianische Ansprüche von einigen erhoben wurden und somit theologisch wenig beweisen, hat Jesus seinen Vollmachtsanspruch primär nicht aus seiner Person, sondern aus dem Gehalt seiner Botschaft heraus begründet, die zu verkündigen er sich berufen wusste. Der Annahme eines Messiasgeheimnisses scheint in diesem Zusammenhang eine Funktion zuzukommen, die auch historisch bedenkenswert ist. Sie auf ein äußeres Konstrukt des zweiten Evangelisten zu restringieren, mit der dieser die in Wirklichkeit unmessianische Realität des Lebens Jesu übertünchen wollte, ist sowohl theologisch als auch exegetisch unangemessen. Es gilt zu erkennen, dass Verborgenheit ein wesentliches Charakteristikum der Messianität des irdischen Jesus darstellt. Ihr Missverstehen, ja ihre Verkennung ist in Anbetracht des Kreuzes ein unveräußerliches Element ihrer selbst und soteriologisch in gebührender Weise zu würdigen. Ja, selbst damit muss und soll gerechnet werden, dass seine Messianität dem irdischen Jesus selbst jedenfalls insofern ein verborgenes Datum und ein Geheimnis blieb, als er deren Grund in keiner Weise in sich, sondern ausschließlich in Gott zu finden suchte. Der Irdische hatte, wenn man so will, kein reflexes Bewusstsein seiner messianischen Würde, weil die Gewissheit, Sohn des göttlichen Vaters zu sein, nicht in ihm selbst gründete, sondern allein in Gott.

Es ist das Gottesbewusstsein Jesu, in dem allein sein Selbstbewusstsein und mit seinem Selbstverhältnis sein Verhältnis zu Mitmensch und Welt ihre fundierende Basis fanden. Am Kreuz gerät das Gottesbewusstsein Jesu in seine extremste Krise. Die innere Dramatik des Geschehens besteht nicht allein darin, dass Jesus durch den Tod Selbst und Welt gänzlich entzogen wurden; zur Hölle wurde das Ereignis

dadurch, dass ihm Gott als der Grund von Selbst und Welt zu entschwinden drohte. Wird das Kreuz theologisch ernst genommen, dann kann die Christologie nicht unmittelbar auf den historischen Jesus und sein individuelles Selbstverständnis gegründet werden. Dieser Satz gilt prinzipiell und unabhängig von der Frage, ob mit einem expliziten oder impliziten messianischen Selbstbewusstsein Jesu historisch zu rechnen ist. Bemerkenswerterweise bekennen auch die altkirchlichen Symbole, wie sie im Dogma lehrhafte Gestalt angenommen haben, die Identität Jesu Christi und seine Einheit mit Gott nicht undifferenziert, sondern so, dass dem Unterschied, der zwischen Gott und seinem Christus waltet, ebenso Rechnung getragen wird wie der Differenziertheit, welche das personale Selbstverhältnis des Gottmenschen an sich selbst bestimmt.

Die Identität Jesu Christi und seine Einheit mit Gott lassen sich nicht unmittelbar, sondern nur auf vermittelte Weise erfassen. Diesem Grundsatz, der von ihrem Resultat her gefordert ist, gilt es bereits im Hinblick auf die anfängliche Genese der Christologie und in Bezug auf die Frage Rechnung zu tragen, ob bzw. inwieweit die Titulaturen, deren traditionsgeschichtliche Herkunft und frühchristlicher Gebrauch in Grundzügen skizziert wurden, bereits zu irdischen Lebzeiten Jesu auf ihn bezogen wurden oder als Selbstbezeichnungen Jesu Verwendung fanden. Skepsis geboten ist gegenüber jedem Versuch, die Einheit Jesu mit Gott und seine Christusidentität unmittelbar auf den in seinem vorösterlichen Auftreten implizierten bzw. explizit zum Ausdruck gebrachten Vollmachtsanspruch zu begründen: solche Versuche sind nicht nur historisch zweifelhaft, sondern auch systematisch unterkomplex. Systematisch unbefriedigend und historisch in hohem Maße unwahrscheinlich sind aber auch Theorien, welche das Christuskerygma der österlichen Gemeinde der Jesustradition unvermittelt kontrastieren und den christologischen Hoheitstiteln jeden Bezug auf das jesuanische Selbstverständnis sowie auf das Verständnis absprechen, welches Selbstaussagen Jesu bei seinen Zeitgenossen gefunden haben.

Dass die titulären Prädikationen der frühchristlichen Gemeinden lediglich ein christologisches Verständnis bzw. Selbstverständnis affirmieren, das bereits zu irdischen Lebzeiten Jesu gegeben war, ist ebenso wenig anzunehmen wie die gegenteilige Auffassung vertretbar ist, der zufolge es sich bei den christologischen Hoheitstiteln ausschließlich um Gemeindepunkte ohne jeden Anhalt an der Jesugeschichte handelt. Statt die Exklusivität einer der beiden Modelle zu behaupten, ist ihre Gegensätzlichkeit, mit der sie sich wechselseitig ausschließen, zu beheben zugunsten einer Theorie, die der Kontinuität und Diskontinuität von Jesustradition und Christuskerygma gleichermaßen gerecht wird und zu erklären vermag, warum beider Zusammenhang untrennbar, aber nichtsdestoweniger differenziert und durch keinen vorgefassten Einheitsbegriff erfassbar ist.

Definitiv erfassen lässt sich der christologische Grundsatz, dass Jesus der Christus ist, nur von Ostern her. Nur im auferstandenen Gekreuzigten ist die Jesus-Christus-Identität eindeutig offenbar, wohingegen die christologi-

Identität Jesu Christi

sche Bedeutung des vorösterlichen Jesus uneindeutig bleibt. Dies mit Eindeutigkeit festzustellen, ist eine der wesentlichen systematischen Funktionen historisch-kritischer Forschung. Von der historisch-kritischen Exegese wird diese Funktion faktisch durch ihre bloße Existenz erfüllt, sofern sie Komplexität in der Regel nicht reduziert, sondern notorisch steigert. Dies gilt auch in Bezug auf den Vollmachtsanspruch des irdischen Jesus und das Bewusstsein, das er von seiner Bedeutung hatte. Über die Frage, ob und gegebenenfalls in welcher Weise sich der historische Jesus als verheißener Messias-Menschensohn wusste bzw. zu erkennen gab, lässt sich historisch-kritisch nur in Urteilen von gradueller Wahrscheinlichkeit und nicht mit sicherem Wissen befinden. Doch ist solche verbleibende historische Unsicherheit mit der österlichen Gewissheit, dass der auferstandene Jesus von Nazareth der offenbare Christus und Gottessohn ist, nicht nur verträglich, sondern sachgemäß zu verbinden. Mussten doch selbst die Ursprungszeugen Osterns bekennen, ihren Herrn zu seinen irdischen Lebzeiten nicht recht erkannt, ja vielfach gründlich verkannt zu haben. Wird dieser Tatbestand angemessen bedacht, dann treten zum einen hamartiologische Implikationen zutage, ohne deren Wahrnehmung weder ein theologisches Verständnis des Lebens noch gar des Sterbens Jesu möglich ist; zum anderen erhellt, dass das Moment der Ambivalenz von der Historizität einer historischen Erscheinung nicht zu trennen ist, ja dass im Falle des historischen Jesus Strittigkeit keineswegs ein marginales, sondern ein zentrales Element seiner geschichtlichen Eigenart darstellt.

Jesu Messianität ist nicht nur für äußerliche Betrachtung ein fragliches Datum, sondern, wenn man so will, fragwürdig in sich selbst; denn selbst wenn sich historisch eindeutig nachweisen ließe, dass Jesus über ein messianisches Selbstbewusstsein verfügte bzw. explizit als Messias titulierte wurde, wäre über das theologische Recht dieses Anspruchs noch keineswegs entschieden. Einer nüchternen Exegese, die sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten hält, dabei die nötigen Differenzierungsleistungen erbringt und Hyperkritik ebenso vermeidet wie affirmative Übertreibungen, wird sich dieser Befund bei allen verbleibenden Restunsicherheiten im Wesentlichen bestätigen. Sie wird ihre Meisterschaft daher gerade durch Beschränkung auf dasjenige unter Beweis stellen, was dem äußeren Augenschein und der empirischen Erfahrung prinzipiell offen steht. Methodisch folgt daraus, dass historisch-kritische Exegese der Gestalt Jesu nur insofern innezuwerden vermag, als dieser durch wie auch immer geartete Äußerungen seiner selbst oder seiner Zeitgenossen über ihn zugänglich ist. Sie hat ihren Einsatz entsprechend primär nicht bei der Frage eines messianischen Selbstbewusstseins Jesu, sondern beim Inhalt seiner Botschaft zu nehmen, auch wenn diese sich von der Person des Botschafters nicht trennen lässt.

Nicht nur Jesu Leben, sondern auch die Geschichte seiner Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung am Kreuz erschließt sich primär durch den Gehalt der eschatologischen Botschaft, die seine Sendung und sein Selbstverständnis bestimmte. Es spricht manches dafür und wenig dagegen, dass der historische Jesus seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod, mit dem er bei klarer Einschätzung der Lage

rechnen musste, in Beziehung zu seinem Vollmachtsanspruch gesetzt und im Sinne etwa der Tradition des leidenden Gerechten gedeutet hat. Mit einem entwickelten Bewusstsein, dass das Geheimnis seiner verborgenen Messianität sich im Tod erfüllt, ist durchaus zu rechnen. Zwar sind die Leidensweissagungen in ihrer vorliegenden Form fraglos *vaticinia ex eventu*, doch besteht kein Grund, sie für gänzlich unhistorisch zu erklären. Nichtsdestoweniger wäre es theologisch verfehlt, die möglichen Deutungen, die Jesus in Bezug auf seinen bevorstehenden Tod gegeben hat, unmittelbar gleichzusetzen mit der Bedeutung, die diesem von Ostern her zukommt. Dass diese Bedeutung und ihre geisterschlossene Wahrnehmung in Beziehung stehen zu der Weise, wie der sterbensbereite Jesus seinen erwarteten Tod gedeutet hat, ist anzunehmen. Doch hieße es, die Abgründigkeit der Passion seines Leidens und Sterbens zu verkennen, wollte man Jesus die Deutemacht über seinen Tod oder gar die Fähigkeit aktiver Bewältigung seines Sterbens unmittelbar zudenken. Insbesondere wenn man – wofür einige Gründe sprechen – den Sühnegedanken mit den Deutungen in Verbindung bringt, die er seinem nahen Tod hat zuteil werden lassen, verbietet es sich, Jesus vor der Zeit zum aktiven Sinnstifter seines Sterbens zu verklären.

Der Sinn von Jesu Todesbereitschaft und seines Verzichts, sich dem drohenden Leiden und Sterben durch Flucht oder wie auch immer zu entziehen, ergibt sich aus dem gehorsamen Sohnesvertrauen auf die kommende Herrschaft des göttlichen Vaters, der seine Schöpferallmacht daransetzt, seine verlorenen Menschenkinder eschatologischer Rettung zuzuführen, ohne dabei von seiner Gerechtigkeit und vom gerechten Gericht über die Sünde abzulassen. Die These, Jesus habe durch seine Bereitschaft zum Leiden und Sterben und seine Einwilligung in den Tod die endgültige Realisierung der Gottesherrschaft herbeizwingen wollen, ist mit dieser Auffassung kaum kompatibel, wohingegen ein Verständnis seines Todes als heilseffektive Sühneleistung durch sie nicht ausgeschlossen ist. Im Übrigen sind dem österlichen Kerygma von Leben und Sterben Jesu Hinweise darauf zu entnehmen, dass auch für ihn selbst das Ziel seiner Sendung nicht in jeder Hinsicht unzweideutig feststand. Mit einem Nichtwissen des tatsächlichen Eintritts der eschatologischen Stunde ist seinem eigenen, von den Osterzeugen tradierten Bekenntnis zufolge auch bei ihm zu rechnen. Man kann das auch so sagen: Die österliche Gewissheit erinnert mit dem Kreuz zugleich die faktische Uneindeutigkeit, die dem Leben des irdischen Jesus unter dem Gesichtspunkt historischer Betrachtung eignete – und sie tut dies aus guten soteriologischen Gründen; wäre der auferstandene Gekreuzigte doch nicht ganz unsereiner und ein wirklicher Mensch in der gegebenen Weltwirklichkeit, wenn er nicht an der Ambivalenz teilhätte, welche diese unter postlapsarischen Bedingungen in all ihren Aspekten kennzeichnet. Was in vorösterlicher Perspektive dem Zwielficht und der Ambivalenz historischer Betrachtung ausgesetzt ist, muss im Lichte Osterns als ein Indiz konsequenter Proexistenz des irdischen Jesus erscheinen.

Mehr noch: Die bleibende Erinnerung an die Missverständnisse und Verkennungen, denen Jesus von Nazareth zu seinen historischen Lebzeiten nicht nur bei

Gegnern, sondern auch bei den Seinen ausgesetzt war, wird für den Osterglauben zum Motiv, die Zukunft des Gekommenen in Gestalt einer allen Menschen offenbaren und die gesamte Weltwirklichkeit durchdringenden Parusie herbeizusehen. In der österlichen Gewissheit des Glaubens ist nicht nur das Wissen enthalten, dass das heilsame Dasein des auferstandenen Gekreuzigten nicht mit Kategorien des Habens und Besitzens zu fassen ist: *noli me tangere!* Sie enthält zugleich das Bewusstsein, dass der erhöhte Herr für alle Menschen und zwar auch für jene da sein will, die noch nicht von dem Geist ergriffen sind, der sich in seiner österlichen Erscheinung als mächtig erwies. Der christliche Glaube erhofft die Parusie, auf dass allen geholfen werde; ja man kann sagen, dass die Hoffnung auf die Zukunft des Gekommenen, welche der Neigung widerstrebt, sich im eigenen religiösen Zirkel im Bewusstsein der Gegenwart des Heils abzuschließen, nicht unwesentlich durch die Erinnerung an den in der Historizität seiner Erscheinung der Ambivalenz alles Irdischen ausgesetzten Jesus und an seine Botschaft vom kommenden Gottesreich motiviert ist.

#### Eindeutigkeit und Ambivalenz

Auch unter der Voraussetzung Osterns sind die ambivalenten Bedingungen der irdischen Erscheinung Jesu und die Uneindeutigkeiten ihrer zeitgenössischen Wahrnehmung erinnerungswürdige Fakten. Zwar ist Jesus in seiner österlichen Gestalt als der vollendete Christus offenbar, um sich den Seinen in der Kraft des Geistes als der ewige Sohn des Vaters zu erkennen zu geben. Aber die Herrlichkeit des erhöhten Christus lässt die Niedrigkeit der irdischen Existenz Jesu nicht hinter sich, sondern hebt sie in sich auf und verleiht ihr einen unveräußerlichen Bestand in der Ewigkeit Gottes. In ihr ist auch dem Missverstehen und Verkanntsein Jesu sowie seinem Enden und Gewesensein ein unvergängliches Gedächtnis gestiftet. Von dieser Einsicht her, so scheint es, lässt sich am ehesten ein nicht nur geschichtswissenschaftlich, sondern auch theologisch-dogmatisch relevanter Begriff von dem Verhältnis zwischen Christologie und historischem Jesus sowie von der Notwendigkeit erschließen, das österliche Bild der Evangelien vom irdischen Jesus auf dessen vorösterliche Historizität hin zu befragen. Eine solche Befragung hat kritisch zu sein, insofern sie das vom Osterkerygma gezeichnete Bild vom irdischen Jesus nicht unmittelbar mit dessen historischer Existenz gleichsetzt, wie sie sich unter vorösterlichen Bedingungen darstellt. Sie kann aber zugleich konstruktiv an das Kerygma anschließen, sofern dieses selbst historische Motive enthält, die ihm unabdingbar zugehören.

Bleibt zum Schluss der auf die jesuanischen Grundlagen der Christologie zurück- und auf den pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung vorausweisenden Einleitung noch einmal historisch nach den theologischen, im Inhalt seiner Botschaft begründeten Ursachen für den Kreuzestod Jesu zu fragen, wobei die spezifische Eigenart seiner Eschatologie erneut ins Auge zu fassen ist. In der Exegese wird seit geraumer Zeit verstärkt betont, dass die unzweifelhaft vorhandenen Streitigkeiten, in die Jesus mit Zeitgenossen durch seine Botschaft verwickelt wurde, Konflikte innerhalb des Judentums, nicht mit ihm waren. Tatsache

ist, dass Jesus wesentliche Grundüberzeugungen der jüdischen Religion seiner Zeit vorbehaltlos geteilt hat, etwa den Glauben an den einen und einzigen Gott und die Gewissheit des einzigartigen Verhältnisses Gottes zu seinem erwählten Volk, wie es durch die Gabe des Gesetzes vermittelt ist. Jesu Verkündigung der Königsherrschaft Gottes basiert auf einem entschiedenen Monotheismus und stellt den jüdischen Bundesnomismus nicht in Frage, sondern setzt ihn voraus. Insofern lassen sich Jesus und die Jesusbewegung historisch in den Zusammenhang der jüdischen Gruppen aus hasmonäischer und herodeanischer Zeit einordnen. Doch dürfen Grenzüberschreitungen nicht unterschlagen werden, wie sie sich so weder bei Sadduzäern, Pharisäern oder Essenern, noch bei einem Mann wie dem aus Josephus und Apg 5,37 bekannten Zelotengründer Judas Galilaios, Johannes dem Täufer oder bei diversen jüdischen Zeichenpropheten des 1. nachchristlichen Jahrhunderts finden. Diese Grenzüberschreitungen betreffen in Sonderheit Jesu Verhältnis zur Tora. Zwar steht die Konzentration auf das Doppelgebot der Liebe in Kontinuität zur jüdischen Tradition. Doch verweist Jesu Haltung etwa zum Sabbat oder zu den Speisegeboten auf einen Umgang mit religiösen und sozialen Identitätsmerkmalen des Judentums, dessen Problemhaltigkeit nicht vorschnell entschärft werden darf. Der entscheidende religiöse Grund für den Konflikt dürfte indes in der vorbehaltlosen Zuwendung Jesu zu gottlosen und torawidrigen Sündern zu suchen sein, wie sie im Zeichen der kommenden Gottesherrschaft erfolgte.

Durch die Religionsgeschichte Israels ist nicht nur der Lebenskreis der ewigen Wiederkehr des Gleichen, sondern mit ihm auch die Fatalität natürlichen Beliebens auf den Glauben an die Gerechtigkeit des einen Gottes hin durchbrochen, der nicht willkürlich, sondern nach Maßgabe seiner Weisung über alle Kreatur richten wird. Gemäß der Vorstellung eines geordneten Tun-Ergehen-Zusammenhangs gewährleistet Gott den gerechten Ausgleich in der Verteilung des Lebensgeschicks. Zwar nahmen im Laufe der Geschichte Israels die Zweifel zu, ob ein solcher Ausgleich zu irdischen Lebzeiten stattfindet. Doch führten diese bei den Frommen nicht etwa zur Aufgabe des Glaubens an die universale Gerechtigkeit des einen Gottes. An ihm wurde vielmehr auch unter widrigsten Bedingungen festgehalten, wobei sich die Erwartung der Realisierung göttlicher Gerechtigkeit über die Schranken der Vergangenheit und Gegenwart hinweg mehr und mehr auf eine künftige Endzeit ausrichtete. Die Eschatologisierung der jüdischen Religion ist zwar einerseits Reflex einer Krise, aber andererseits und vor allem Indiz ihrer Bewältigung im Sinne beständigen Vertrauens auf die Allmacht des einen Gottes der Gerechtigkeit. Kraft ihres Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit setzten die Apokalyptiker in ihren eschatologischen Chronologien voraus, dass der Ablauf der Zeit kein natürliches Kreisen oder äußerliches Nacheinander, sondern auf ein Vollendungsziel hingebunden ist. Die Danielapokalypse hat in diesem Sinne für alle späteren Apokalypsen die Richtschnur gelegt.

Auch Jesu Botschaft gehört wie diejenige Johannes des Täufers in den apokalyptischen Traditionskontext. Beider Wirken ist eindeutig endzeitlich und auf die Realisierung der Gerechtigkeit Gottes in seinem künftigen Reich ausgerichtet, das

als nahe herbeigekommen verkündet wird. Die in der Tradition des ältesten Evangelisten betont hervorgehobene Gemeinsamkeit ihrer Predigt erklärt sich hieraus. „Allein die Akzente verschieben sich merkbar. Johannes predigt: das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, als *Gericht*; Jesus predigt: das Reich Gottes ist herbeigekommen, als *Verheißung*.“ Diese Feststellung stammt nicht etwa von einem christlichen Theologen reformatorischer Prägung, sondern von dem jüdischen Gelehrten Jacob Taubes, nachzulesen in dem Leben-Jesu-Kapitel des zweiten Teils („Die Geschichte der Apokalyptik“) seines 1947 publizierten Werkes über „Abendländische Eschatologie“. An ihrem historischen Gehalt besteht nach Taubes kein Zweifel. Ausdrücklich hebt er an der angegebenen Stelle die Verlässlichkeit der Quellen hervor. Darf demnach der Evangeliumscharakter der Reich-Gottes-Predigt als echt jesuanisch gelten, so spitzt er sich zu in dem Umgang, den Jesus in Wort und Tat mit jenen pflegte, die nach Urteil der Tora als gottwidrige Sünder zu gelten hatten. Hierin wird man den religiösen Kern des Konflikts zu suchen haben, der Jesus ans Kreuz brachte. Nicht dass er durch sein Leiden und Sterben das Gottesreich habe herbeizwingen wollen, wie Taubes vermutet. Jesu Tod war weniger Aktion als Passion, und seine Bedeutung zu erfassen, dürfte für die frühe Christenheit ein sehr viel schwerwiegenderes Problem gewesen sein als die Bewältigung der sog. Parusieverzögerung. Die Intensität frühchristlicher Reflexionen über den Sinn des Kreuzestodes Jesu belegen dies. Sie sind motiviert durch ein Problem, das nicht erst für die werdende christliche Kirche und ihr Verhältnis zur Synagoge, sondern bereits für Jesus selbst in hohem Maße virulent war.

#### Das Kreuz und die Gerechtigkeit Gottes

Der historisch unzweifelhafte Tatbestand der Verurteilung und Hinrichtung Jesu hat eine religiöse Dimension, die ohne Berücksichtigung der auf die Gesetzesfrage konzentrierten Konflikte Jesu mit divergenten Repräsentanten jüdischer Religiosität seiner Zeit nicht erfasst werden kann. Damit sind die politischen Aspekte des jesuanischen Konflikts keineswegs geleugnet. Trotz der verhältnismäßig stabilen politischen Großwetterlage in der Zeit des römischen Prinzipats waren die Verhältnisse nachgerade in Israel labil; die Integrationskraft des römischen Imperiums stieß bei den Juden immer wieder an ihre Grenzen. Die Prokuratoren- bzw. Präfektenzeit, in der Jesus auftrat, gibt dafür ein signifikantes Beispiel. Zwar kam es in der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu im Unterschied zu den Jahrzehnten davor und danach kaum zu gewalttätigen Konflikten. Doch erhebliche Spannungen unter der Oberfläche blieben, und die äußere Ruhe und Ordnung war erkennbar nicht auf Dauer angelegt. Künftige Eruptionen zeichneten sich ab, was ohne Zweifel einen Erklärungsgrund dafür abgibt, dass die Römer möglicherweise auch auf einen bloßen politischen Verdacht hin kurzen Prozess machten. Doch ist dies nur die Außenseite historischer Betrachtung. Um die Innenseite des Konflikts wahrzunehmen, der Jesus ans Kreuz führte, müssen seine religiösen Dimensionen beachtet und gewürdigt werden, die hineinreichen in die zentrale Mitte jüdischen Glaubens an die universale Gerechtigkeit des einen Gottes.

Das Problem der Gerechtigkeit Gottes und ihrer Realisierung verweist auf die innere Mitte und den bestimmenden Grund von Jesu Botschaft und Sendung, deren äußere Form durch die eschatologische Tradition der Apokalyptik geprägt ist. Es ist ausführlich gezeigt und wiederholt betont worden, dass Jesu Verkündigung der Königsherrschaft Gottes eine spezifische Nähe zur apokalyptischen Bewegung aufwies. Diese ist eschatologisch bestimmt und endzeitlich ausgerichtet. Die Prädikation Jahwes als König war ihr wie der gesamten frühjüdischen Überlieferung traditionell vorgegeben. Dabei geht die traditionsgeschichtliche Tendenz, wie sie sich etwa an den jüngsten Jahwe-König-Psalmen (vgl. Ps 97) studieren lässt, in hellenistischer Zeit eindeutig dahin, dass das Königtum Gottes mehr und mehr eine wesenhaft zukünftig-endzeitliche Größe wird, weil alltägliche Not und omnipräsentes Unrecht die Gegenwart Jahwes verdecken und verstellen.

Die Apokalyptik forciert diese Entwicklung hin zu einer dezidiert futurischen Eschatologie. Doch lassen sich auch gegenläufige Tendenzen namhaft machen. Durch Forschungen der jüngeren Zeit ist deutlich geworden, dass sich die häufig vertretene Behauptung eines Gegensatzes zwischen einer ewig-gegenwärtigen Herrschaft Gottes und der eschatologischen Zukünftigkeit seines Königreichs nicht halten lässt. Die Erwartung des endzeitlichen Kommens des göttlichen Reiches ist von der Gewissheit der ewigen Herrlichkeit Gottes, dem alle Zeiten gegenwärtig sind, nicht zu trennen. Diese Einsicht, die man sich auch an den Verhältnisbestimmungen von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum verdeutlichen kann, hat Konsequenzen für das Verständnis der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Es ist einseitig zu sagen, dass die Basileia eine rein futurisch-eschatologische Wirklichkeit sei, welche die gegenwärtige Aktualität und aktuelle Präsenz von Gottes ewiger Herrschaft negiere. Diese Einschränkung spricht nicht gegen eine apokalyptische Prägung der Basileiaverkündigung Jesu, zwingt aber zu Differenzierungen hinsichtlich des Gesamtbefunds.

Die Vertreter der Apokalyptik erhofften den baldigen Anbruch der Endzeit. Naherwartung ist die Form ihrer eschatologischen Hoffnung. Dies gilt auch für Jesus. Seine Basileiaverkündigung ist von der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden endzeitlichen Anbruchs der Gottesherrschaft gekennzeichnet. Die Parusie des Reiches Gottes wird nicht mehr lange auf sich warten lassen. Die Zeit drängt, nur noch wenig Zeit verbleibt, bald wird keine Zeit mehr sein. Das Problem einer Parusieverzögerung kennt Jesus offenkundig noch nicht und zwar weder in der Form unvorhergesehenen Verzugs noch in der Gestalt bewussten Aufschubs. Es stellte sich erst in frühchristlicher Zeit ein, in der es als Tatbestand unleugbar ist, in seiner Tragweite und Bedeutung aber auch nicht überschätzt werden darf. So ist beispielsweise in Bezug auf Bedeutung und Funktion der Parusieaussagen bei Paulus bestritten worden, dass die Naherwartung ein Konstitutivum paulinischer Eschatologie darstelle. An der Berechtigung dieser Annahme darf man zweifeln. Zutreffend aber ist, dass weder die paulinische noch die jesuanische Eschatologie einseitig auf futurische Endzeitvorstellungen und eine chronologisch gefügte Erwartung des von Gott her Kommenden fixiert werden kann. Eine solche Fixierung

scheint ebensowenig berechtigt zu sein wie die Festlegung auf eine nichtzeitlich bestimmte Nähe des Reiches Gottes. Ein Blick auf die Vorstellungen von Gottes Nähe und Ferne im Alten Testament bestätigt die Richtigkeit dieser Vermutung.

Die ganze biblische Geschichte und alles, was in der Bibel überliefert wird, bewegt sich im Spannungsfeld von Gottesnähe und Gottesferne. In besonderer Weise lässt sich die Nähe Gottes nach alttestamentlichem Zeugnis im Tempel erfahren; aber auch außerhalb des Heiligtums und im Falle seiner Zerstörung kann sich der Gerechte, der sich an die göttlichen Gebote hält, der Nähe Jahwes gewiss sein. Der Sünder hingegen, dem die Tora nichts gilt und der ihre Weisung negiert, trennt und entfremdet sich von Gott und gerät in eine Gottesferne, die schlimmer ist als diejenige des Todes, der im Laufe der nachexilischen Zeit von einer Reihe von Frommen nicht länger als definitives Ende, sondern als Anfang einer fortwährenden und im Höchstmaß intensivierten Gottesbeziehung verstanden wurde. Blickt man auf den alttestamentlichen Gesamtbefund und zwar unter Berücksichtigung sowohl terminologischer als auch sachlicher Gesichtspunkte, dann wird rasch deutlich, dass es nicht allein und auch nicht in erster Linie chronologische Maßstäbe sind, gemäß denen sich über Gottesnähe bzw. -ferne befinden lässt. Schon aus diesem Grund sollte man den Aspekt bemessbarer Zeit in Jesu Verkündigung der nahen Gottesherrschaft und seiner Naherwartung nicht über Gebühr akzentuieren oder gar zum ausschließlichen Wahrnehmungsgesichtspunkt erheben, der die Gesamtperspektive bestimmt. Zwar war sowohl für Jesus als auch für die Urchristenheit das Bewusstsein kennzeichnend, in einer eschatologischen Situation und am Ende der Tage zu stehen. Aber ob sich dieses Bewusstsein und sein Geschichtsverständnis im Sinne einer „zeitlinearen Naheschatologie“ (E. Gräßer) fassen lässt, ist ebenso fraglich wie die Behauptung, durch das Ausbleiben des Endes bzw. die sog. Parusieverzögerung sei der Glaube der urchristlichen Gemeinden in eine radikale Grundlagenkrise gestürzt worden. Eine solche die Fundamente erschütternde Krise hat es offenkundig nicht gegeben, selbst wenn mit tiefgreifenden Irritationen und Anfechtungen zu rechnen ist.

Die Zukunft des  
Gekommenen

Von der frühchristlichen Gemeinde wird das noch ausstehende Eschaton als die vollendete Zukunft des Gekommenen erwartet, der seine Gegenwart jetzt schon denen schenkt, die im Glauben, in Hoffnung und Liebe auf ihn vertrauen. Ist bereits in den Gemeindeliedern von Qumran das Miteinander von eschatologischen Zukunfts- und Gegenwartsaussagen klar bezeugt, so ist das Ineinander von futurischer Enderwartung und Gewissheit gegenwärtigen Heils für die christliche Gemeinde unauflösbar. „Schon“ und „Noch nicht“ bilden einen differenzierten Zusammenhang, der mit dem Kontrastschema von „Einst“ und „Jetzt“ innig verbunden ist, dessen wesentliche Leistung darin besteht, die heilvolle Gegenwart, deren Jetzigkeit durch das Christusgeschehen bestimmt ist, von der Zeit einstigen Unheils abzuheben, deren durch Sünde und Tod bestimmte Vergangenheit keine Zukunft mehr hat.

An der christlichen Verwendung des aus der frühchristlichen Denk- und Vor-

stellungswelt stammenden Motivs des endzeitlichen Maßes lässt sich die differenzierte Einheit eschatologischer Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsaussagen illustrieren. Danach hat Gott Menschheit und Welt ein endzeitliches Limit gesetzt: in Form begrenzter Zeit, die bis zum letzten Ende eingeräumt wird, aber auch in Gestalt einer Anzahl von Leiden, Sünden oder auch Heilsempfängern, die erfüllt sein muss, wenn das Eschaton anbrechen soll. Prospektive Erwartung und erinnernde Retrospektive verbinden sich zu einem aktuellen Bewusstsein zwischenzeitlicher Existenz, die von der Ankunft Jesu Christi herkommt und auf den zweiten Advent des Gekommenen zugeht. Qualifiziert ist das christliche Interim durch Jesu Tod und Auferstehung. Im auferstandenen Gekreuzigten ist das Eschaton beschlossen und erschlossen.

Christlicher Glaube erwartet die Zukunft des Gekommenen. In christlicher Eschatologie durchdringen sich entsprechend futurische und präsentische Elemente, um inhaltlich ganz durch das Perfekt der Auferstehung des Gekreuzigten bestimmt zu werden, dessen Wirklichkeit die Zeiten umgreift. Die Situation Jesu ist mit der des frühen Christentums selbstverständlich nicht unmittelbar vergleichbar. Doch zeigen sich Parallelen, sofern sich auch in Jesu Endzeiterwartung, wie sie seine Reich-Gottes-Verkündigung zum Ausdruck bringt, Zukunft und Gegenwart eigentümlich verschränken, da die Botschaft in Wort und Tat bereits zum Vorschein bringt, worauf sie verweist. Gottes Kommen ist bereits im Anbruch begriffen. Dabei lässt sich über Nähe und Ferne Gottes und seines kommenden Reichs im jesuanischen Sinne nicht ausschließlich chronologisch befinden. Zwar darf der Zeitaspekt aus der Reich-Gottes-Botschaft nicht ausgeblendet werden. Aber das inhaltliche Maß, an dem sich die jesuanische Eschatologie bemisst, ist die göttliche Gerechtigkeit. Darin stimmt sie mit der Endzeiterwartung weiter Teile des Frühjudentums und nachgerade mit derjenigen Johannes des Täufers überein.

Im kommenden Gottesreich wird sich die göttliche Gerechtigkeit zu endgültiger Herrschaft bringen. Gilt dieser Grundsatz zweifellos auch für die eschatologische Erwartung Jesu, so fällt doch zugleich auf, dass der von Johannes stark akzentuierte Gerichtsaspekt bei Jesus vergleichsweise zurücktritt. Gottes nahende Herrschaft realisiert sich wesentlich als entgegenkommendes Heilshandeln, von der auch Sünder und Ungerechte nicht ausgeschlossen sind. Für die Beurteilung der Stellung Jesu zur Tora ist diese Beobachtung nicht unerheblich. Es fällt auf, dass keine der als authentisch anzusehenden eschatologischen Aussagen Jesu den Zugang zur Gotesherrschaft so an das Halten des Gesetzes bindet, dass dessen selbsttätige Erfüllung als ausschließliche Einlassbedingung fungiert. In der Tradition jüdischer Eschatologie und bei Johannes dem Täufer stellt sich dies anders dar. Gottesherrschaft und Gericht bedingen sich nach Maßgabe des Gesetzes gegenseitig. Ist dieser Zusammenhang von Jesus aufgelöst worden? Von nicht wenigen Exegeten wurde diese Frage bejaht, andere haben auf unterschiedliche Weise zu differenzieren versucht, etwa indem sie, wie ehemals E. Stauffer, eschatologische Toraaffirmation und -problematik auf Entwicklungsphasen Jesu verteilten. Habe dieser in seiner täuferzeitlichen Periode der Tora ohne Vorbehalte die Treue gehalten, so sei

# Vandenhoeck & Ruprecht

Studium Systematische Theologie

Band 6

Hervorragend zugeschnitten auf die Bedürfnisse von Studierenden im Hauptstudium rekonstruiert Gunther Wenz den pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrbildung. Dabei konzentriert er sich auf die Kanongeschichte und die Ausbildung des trinitarischen und christologischen Dogmas. Dies geschieht im Kontext einer biblischen Theologie des Neuen Testaments. Zu Beginn skizziert der Autor die Entwicklungsphasen apostolischer Kirche, sowohl im Horizont der Weltgeschichte, als auch in jüdischen Kontexten. Im Schlussteil analysiert er schulmäßige Rezeptionsgestalten des altkirchlichen Dogmas und die Zusammenhänge altkirchlicher und mittelalterlicher Soteriologie.

## **Der Autor**

Dr. theol. Gunther Wenz ist Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München und Direktor des Instituts für Fundamentaltheologie.

ISBN 978-3-525-56710-4



9 78352 5 567104

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)