Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 18 (1962)
Heft: 4

Artikel: Jesus, Glaube, Christologie : Prof. Dr. J.B. Souek zum 60. Geburtstag
Autor: Hejdánek, Ladislav / Pokorný, Petr
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878863

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Jesus, Glaube, Christologie

Prof. Dr. J. B. Souček zum 60. Geburtstag

Die seit Jahrzehnten lebendige Diskussion über die sog. Entmythologisierung des christlichen Kerygmas[1] hat in der letzten Zeit in ein Gespräch über das Verhältnis zwischen dem Christus des Glaubens und dem historischen Jesus eingemündet. Die im Grunde berechtigten Entmythologisierungsversuche erwiesen sich in ihrer ursprünglichen, ausschließlich «kerygmatischen» Form in der Auseinandersetzung mit dem Mythus in gewisser Hinsicht als unwirksam. In dieser Lage entdeckte man erneut die Bedeutung der sozusagen historischen Dimension des geschichtlich orientierten Christusglaubens. Diese, schon in den klassischen Dogmen verankerte Hervorhebung der Historizität des Erlösers Jesus, die im Grunde die Gestalt Jesu vor Mythologisierung hüten sollte, blieb nur auf ein dogmatisches Prinzip beschränkt. In der neueren Zeit sind (seit Reimarus) Versuche um Entdeckung der historischen Realität von Jesus erschienen, die jedoch infolge des unadäquaten Geschichtsbewußtseins und der damit zusammenhängenden unausreichenden theoretischen Ausstattung gescheitert sind[2]. Wenn die Frage nach dem historischen Jesus jetzt wieder in ihrer ganzen Dringlichkeit auftaucht, ist dadurch ihre Wichtigkeit überzeugend bewiesen. Es wurde bereits gesagt, daß sich die Möglichkeit, diese Frage erneut zu stellen, durch das neue Geschichtsverständnis aufgetan hat, das unser Denken von der Zeit der gescheiterten Leben-Jesu-Forschung unterscheidet[3].

Wir werden hier nicht wiederholen, worin jenes radikal neue Geschichts- und Existenzverständnis besteht. Es polemisiert vor allem mit dem positivistischen Historismus und verfolgt mit Verständnis die inneren Motive der in der Geschichte handelnden und sich entscheidenden Menschen, ihre Anknüpfung an die Vergangenheit und ihre schöpferische Bildung einer neuen Zukunft.

---

[1] H. W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos (1948–1955).

[2] Literatur in H. Conzelmann, Jesus Christus: Die Rel. in Gesch. u. Geg. 3 (1959), Sp. 619–653; J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus (1960); H. Ristow und K. Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (1961²).

[3] Robinson (A. 2), S. 83f.

Es bleibt jedoch unbestritten, daß die Berechtigung der Frage nach dem historichen Jesus tiefer begründet ist.

1. *Der Charakter des Glaubens*

Die Frage nach dem historischen Jesus betrifft vor allem den Unterschied zwischen dem wirklichen Jesus und dem kerygmatischen Christus. Sie soll uns auf die Bedeutsamkeit des historischen Jesus als der Norm der kirchlichen Verkündigung aufmerksam machen. Der Verkündigte hätte mit dem wirklichen Jesus identisch sein sollen. Es ist jedoch nicht einfach, festzustellen, wo diese Identität unterbrochen ist und wird. Ein direkter Vergleich durch eine Rekonstruktion der historischen Existenz Jesu ist undurchführbar wegen Mangels an positiven Daten aus seinem Leben und wegen ihrer Unfähigkeit, die zentrale Bedeutung des Lebens Jesu zu erklären. Diese zentrale Bedeutung wird dagegen durch das Bekenntnis der Jünger und der entstehenden Kirche – das Kerygma – zum Ausdruck gebracht, sodaß es ausschließlich das Kerygma ist, das uns den Weg zum wirklichen Jesus vermittelt. Da taucht jedoch eine dringende Frage auf: Ist der kerygmatische Christus nicht nur ein Produkt des Kerygmas, ein religiöses Symbol, bloß eine Frucht der religiösen Schöpfungskraft? Das Kerygma verknüpft wohl den ursprünglichen christlichen Glauben mit unserer systematisch-theologischen Reflexion des 20. Jahrhunderts[4]. Wie knüpft jedoch das Kerygma an die historische Wirklichkeit des irdischen Jesus an? Worin besteht die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus?

G. Ebeling faßt diese Kontinuität als einen Übergang auf, in welchem der Zeuge des Glaubens zum Grund des Glaubens wird[5]. Selbstverständlich handelt es sich hier um keine direkte Kontinuität. Es herrscht hier sogar in gewissem Sinne eine schroffe Diskontinuität. Und wenn wir überhaupt von einer Fortsetzung sprechen sollen, muß sie als eine Tat Gottes begriffen werden[6]. Diese Tat ist ein Geschenk, nämlich das Geschenk des Glaubens, so daß es der Glaube ist, der die Kontinuität verbürgt. Wir meinen nicht mit O. A. Dilschneider, daß der Glaube einen abgeleiteten Charakter

[4] Robinson (A. 2), S. 54.

[5] G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens (1961), S. 72.

[6] Ebd., S. 66.

habe und daß wir die Kontinuität im Heiligen Geiste sehen müßten[7]. Es handelt sich übrigens wahrscheinlich nur um eine terminologische Frage, und wir sind der Ansicht, daß der Begriff Glaube für unsere Behandlung günstiger ist, auch wenn wir uns darin teilweise von Ebelings (und Ernst Fuchs') Auffassung abneigen werden. Wir fragen vor allem: was bedeutet der Glaube als Phänomen und sogar als Grund des menschlichen Lebens? Diese Frage ist nicht durch die historische Methode lösbar. Die bedauernswerte Glaubensspaltung in der Christenheit zwingt uns zur kritischen Rückfrage hinter die traditionellen Antworten[8]. Die regelrecht gestellte Frage nach dem Wesen des Glaubens ist immer zugleich eine Frage nach dem Ursprung des Glaubens, denn der Glaube ist eine Bewegung, die alles Beharrliche überschreitet, die in die Zukunft gerichtet ist und eine neue Wirklichkeit vorbereitet. Woher denn kommt dieser Glaube?

Die traditionelle Antwort lautet: Der Glaube ist ein Geschenk. Wie soll man das jedoch verstehen? Vor allem: Er ist kein Geschenk im geläufigen Sinne dieses Wortes, es handelt sich um keine erworbene Ausrüstung, die man besitzt, solange sie nicht verloren oder abgenommen wird. Seine Voraussetzung bildet etwas Unverfügbares, was keineswegs in die uns umgebende Wirklichkeit einbezogen werden kann, in welche der Mensch samt seiner Subjektivität gehört. Diese Voraussetzung ist die ungegenständliche Tatsache der Anrede Gottes, seiner Ankunft zu dem Menschen, seines Aufrufs und seiner Verheißung. Der Glaube ist die Antwort an diese primären Tatsachen, er ist ein Akt des Verlassens, zugleich aber auch ein Programm, eine Kraft und eine Hoffnung, eine innere Verankerung und zugleich eine Bewegung nach vorwärts, eine Hinneigung zur Tat[9]. Die Verankerung wird dem Glauben zum Auftrag und zur Sendung, und der Glaube selbst ist bestrebt, durch die Tätigkeit seine Sendung zu erfüllen[10]. In dieser Hinsicht ist der Glaube eine

---

[7] O. Dilschneider, Die Geistvergessenheit der Theologie: Theol. Lit.-Zeit. 86 (1961), S. 258.

[8] Solcher Meinung ist Ebeling (A. 5), S. 32.

[9] «Der Glaube ist gar kein theoretisches Erkennen der Dinge, sondern eine eigentümliche Spannung der sich für eine Tat entscheidenden Seele»: E. Rádl, Náboženství a politika [Religion und Politik] (1921), S. 47; «Der Glaube ist gar kein Wissen weder von natürlichen, noch von übernatürlichen Tatsachen, sondern ist ein Vertrauen des sich zur Tat entschließenden Menschen»: Ders., Dějiny filosofie [Geschichte der Philosophie], 1 (1932), S. 435.

[10] Hier kann man auf den Aufriß der Struktur des Glaubens verweisen,

Bewegung im Sinne einer Verwirklichung. Man könnte einen Vergleich mit Aristoteles einführen. Es handelt sich nicht um die Verwirklichung einer Möglichkeit, sondern um die Realisierung dessen, was werden soll. Die Kategorie der Möglichkeit betrifft nur das Gegenständliche, während der wahre Impuls des Glaubens ungegenständlichen Charakter trägt. Zugleich unterscheidet sich die Verwirklichung durch den Glauben von dem Akt der Schöpfung, denn in der Schöpfung erscheint neue Wirklichkeit dort, wo früher nichts vorhanden war. Durch den Glauben wird Neues verwirklicht, jedoch nur in der Anknüpfung daran, was schon vorhanden ist. So ist der Glaube nicht nur «eine gewisse Zuversicht, daß man hofft», sondern auch eine Hoffnung für die ganze Wirklichkeit. Er lebt aus einer ungegenständlichen Macht und zugleich ist er an dieser gegenständlichen Welt interessiert. Das ist die Struktur der Inkarnation im allgemeinen Sinn dieses Wortes. *Der Glaube existiert nur in einer konkreten bzw. praktischen Beziehung zur Wirklichkeit*, zum Menschen und zur Welt (Gal. 5, 6; 1. Kor. 16, 13f.) oder, wenn man mit dem Jakobusbrief den Glaubensbegriff breiter versteht, er ist ohne Werke tot (Jak. 2, 17. 20. 26). Auf Grund der Beziehung zu der uns umgebenden Realität kann man auch erst den Glauben der anderen verstehen und beurteilen.

Es leuchtet schon gewiß ein, daß wir den Glaubensbegriff für eine ursprünglichere Wirklichkeit verwenden als für das historische Phänomen der Gläubigkeit.

2. *Glaube und Geschichte*

Die Geschichtlichkeit des Glaubens beruht darauf, daß das Streben des Glaubens um das Neue immer in Anknüpfung an die vorhandene Wirklichkeit geschieht. Die in steter geschichtlicher Umwandlung stehende Wirklichkeit ist auch durch die Aktivität des Glaubens beeinflußt, so daß wir in der Weltgeschichte auch die Geschichte des Glaubens unterscheiden können. *Der Glaube in seiner Geschichtlichkeit begnügt sich also nicht mit bloßer Anpassung an die*

---

den E. Fuchs vorlegt, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem: Zeitschr. Theol. Ki. 58 (1961), S. 217. Der Glaube bewegt sich danach zwischen der Gewißheit, daß die Zukunft der objektiven Welt dem guten Willen Gottes unterliegt (im N.T. die Vorstellung des Reiches Gottes), und der aktiven Tätigkeit.

sich wandelnde Welt, sondern hat ihre eigenen inneren Motive zu neuem Vorwärtsschreiten. Die Quelle dieser inneren Entwicklung des Glaubens ist der den Glauben schenkende und sich zum Menschen neigende gnädige Gott. Nur deshalb kann der Glaube den Menschen aus der In-die-Welt-Geschlossenheit befreien, aber zugleich ihm einen neuen Zu- und Eintritt in die Geschichte öffnen[11]. Wie begrüßen, wenn Ebeling in gewisser begrenzter Hinsicht sogar von einer Entwicklung der Offenbarung spricht[12]. Schon selbst die Verschiedenheit der Äußerungen des Glaubens in den einzelnen Schichten des neutestamentlichen Kanons beweist ihre Geschichtlichkeit.

Die Wirklichkeit des Glaubens in der Geschichte ist wohl verwickelt. Um die Beziehungen zu klären, muß man zwischen dem Glauben selbst und zwischen der Reflexion des Glaubens unterscheiden. Der Glaube existiert nämlich immer nur «in einem bestimmten Verständnis seiner selbst und darum verbunden mit bestimmten Vorstellungen»[13]. Dieses Verständnis des Glaubens ist einerseits immer durch das zeitgenössische Weltbild, andererseits auch durch die Glaubensvorstellungen der Väter und Urväter bedingt. Es ist jedoch eine Täuschung, wenn diese Kontinuität der Glaubensvorstellungen als das einzige Verbindungsglied zwischen dem Glauben der Väter und der Söhne dargestellt wird. Das wichtigste Medium ist das persönliche Beispiel. Wo das praktische Beispiel eines im Glauben begründeten praktisch wirkenden Verhältnisses zum Menschen und zu den Dingen fehlt, dort verliert man alles, auch wenn der Glaube nominell bewahrt wird. Und im Gegenteil, wo die praktische Beziehung zur Welt recht ist und wo man

[11] «...daß wir erkennen, wie der Glaube, statt Abkehr von der Geschichte zu sein, die wahre Freiheit zur Geschichte eröffnet»: Ebeling (A. 5), S. 30.

[12] «Wäre dann nicht aber zumindest auch der andere Gesichtspunkt geschichtlicher Veränderung, der der Evolution, mit heranzuziehen? Der Schrecken, den der Gedanke einer Entwicklung der Offenbarung über das Neue Testament hinaus erweckt – in der enthusiastischen Erscheinung der Schwärmer oder in der aufgeklärten Form modernen Evolutionsdenkens, aber auch in bestimmten Tendenzen katholischen Traditionsverständnisses –, soll uns nicht abhalten, sogar in diesem Gesichtspunkt ein Korn Wahrheit zu finden»: Ebeling (A. 5), S. 27.

[13] «Die Frage ist aber, ob von einer geschichtlichen Veränderung in bezug auf den Glauben selbst geredet werden muß. Darauf ist zunächst zu antworten: Zweifellos, sofern der Glaube stets nur existiert in einem bestimmten Verständnis seiner selbst und darum verbunden mit bestimmten Glaubensvorstellungen»: Ebeling (A. 5), S. 28.

einer falschen Reflexion des Glaubens begegnet, kommen zwar schwere Störungen vor, jedoch die ganze Lage kann man nicht für verloren halten. Der in der Praxis bezeugte Glaube ist also das Erste, die Reflexion ist sekundär. Unter Reflexion des Glaubens verstehen wir wohl die eigentümliche Fähigkeit des Glaubens, sich zu sich selbst zuzuwenden und durch ein Verstehen seiner selbst im Rahmen eines allgemeinen Weltverständnisses, jedoch zugleich in einer jeweiligen Abneigung von der unmittelbaren praktischen Tätigkeit, sich seiner selbst zu bemächtigen. Diese mit dem Glauben unteilbar verbundene Reflexion, deren spezifische Form z. B. die Theologie darstellt, hat jedoch auch ihre Schattenseiten. Es sind vor allem die immer nicht völlig gemäßen Vergegenständlichungen der «Glaubensobjekte», d. h. dessen, woran man glaubt. Der lebendige Glaube muß von Zeit zu Zeit diese durch die Reflexion gebildete Schale sprengen.

Um uns vor einem Mißverständnis zu hüten, bemerken wir ausdrücklich, daß man die Reflexion des Glaubens unter keinen Umständen mit dem Wort des Glaubens verwechseln kann, obwohl sich auch die Reflexion der Worte bedient. Im Akt des Glaubens kann aber das Wort aus einem Diener der Reflexion zur Praxis des Glaubens werden. Das ist die Verkündigung, das persönliche Bekenntnis. «Wäre das Wort des Glaubens – das Neue Testament nennt es Evangelium – nicht in dieser Weise der mündlichen, der persönlichen Weitergabe zu uns gelangt, so wüßten wir nichts vom Glauben»[14]. Das Wort des Glaubens kann gleichzeitig Praxis und Reflexion sein – eine Tat des Glaubens und zugleich ihre Erklärung. Diesen Vorteil behält es nämlich nur solange es in eine konkrete Lage gestellt ist, solange es eine Tat und kein bloßes Wort ist.

Wir dürfen uns jedoch nicht bloß auf die Betrachtung der historischen Bedingtheit des Glaubens begrenzen. Um seiner Bedeutung gerecht zu werden, müssen wir die wesentliche nicht nur existenzielle, sondern gerade die historische Orientierung des Glaubens in die Zukunft hin hervorheben. Nicht nur ein Ethos des Entscheidens, sondern ein geschichtliches Programm, und kein bloßes Programm, sondern eine tatsächliche geschichtliche Wirkung. Deshalb genügt es nicht, die Aufmerksamkeit nur auf die ethische Lebenspraxis der

[14] Ebeling (A. 5), S. 25. Vgl. Petr Pokorný, Svatá tradice [Die heilige Überlieferung]: Th. Př. K. R. [Theologische Beilage der Christlichen Revue] (1959), S. 139.

einzelnen Gläubigen zu beschränken, sondern es ist nötig, die Auswirkungen ihres Glaubens bis in die äußersten Folgen zu prüfen. Der Glaube macht sich nicht nur im privaten Leben und in der individuellen öffentlichen Tätigkeit geltend, sondern führt auch zu einer aktiven Teilnahme an großen gesellschaftlichen Strömungen, die in ihrer Breite die individuell kontrollbare Wirkung überschreiten. Zumal bereitet der Glaube auch Bedingungen für neue Bewegungen, die erst in der Zukunft entstehen werden und die man fast nimmer voraussehen kann. Auch hier wird der Glaube, der diese Verantwortlichkeit in guter Hoffnung übernimmt, zum Mittel des Regimentes Gottes über diese Welt (Dei providentia et hominum confusione). Deshalb ist die Geschichte der eigentlichste Schauplatz, wo sich der Glaube als Glaube bewährt oder als Unglaube (oder Aberglaube) überführt wird. Der Glaube ist keineswegs ein subjektiver Zustand, er ist ein Sich-zu-Verfügung-Stellen für das Programm Gottes, das man als Zeichen der Zeit unterscheiden und mit größter Gewissensanstrengung verwirklichen soll[15].

Wie wir gesehen haben, geschieht das Fortschreiten des Glaubens nicht nur in den isolierten (existenzialen) Entscheidungen, sondern ihre Transzendenz hat einen breiten inneren Zusammenhang inmitten der Geschichte. Die konkrete Gestalt des Glaubens ist immer in großem Maß historisch bedingt[16], weil man im Glauben immer, wenn auch kritisch, an den Glauben der Väter und Mitgläubigen anknüpfen muß und soll. Der historische und soziale Charakter des Glaubens ist also nur eine höhere Äußerung seines positiven Verhältnisses zur Wirklichkeit. Der Glaube hält sich von den konkreten sozialen, politischen, wissenschaftlichen, historischen, künstlerischen usw. Programmen nicht fern, er läßt sich jedoch auch durch sie nicht verschlingen. Er ist aktiv, mit Invention, mit immer neuen «moralischen Erfindungen» verbunden, die die Wegweiser zur Verwirklichung der Pläne Gottes bedeuten. Durch das Gehorchen dieser

[15] Die neue Geschichtsauffassung (siehe Anm. 3) unterscheidet sich von der Bultmannschen durch Betonung des aktiven Verhältnisses der persönlichen Geschichtlichkeit zur objektiven Realität. In diesem Zusammenhang kann man einige kritische Bemerkungen von H. Ott erwähnen, die die Geschichtsauffassung von R. Bultmann betreffen: Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (1955), S. 8ff. und besonders 54ff.

[16] H.-W. Bartsch, Das historische Problem des Lebens Jesu (1960), S. 3. Darin stimmen wir mit ihm überein.

Wegweiser wird jede Tat des Glaubens historisch qualifiziert und wird zur Stütze für künftige Äußerungen des tätigen Glaubens. Die Tatsache, daß der Glaube alle konkreten Programme übertrifft, bedeutet keineswegs eine Ablehnung dieser Versuche[17]. Dem wirklichen Glauben wohnt sogar eine Tendenz zur Bildung bewußt unabsoluter konkreter Programme inne.

3. *Der Glaube und der historische Jesus*

Die oben vorgelegte Glaubensauffassung werden wir jetzt bei der Lösung der Hauptfrage dieses Beitrages benutzen. Den Glauben halten wir nämlich für das Verbindungsglied zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus. Wir werden die Umstände dieser Anknüpfung untersuchen und im Rahmen dieses Programms die bereits skizzierte Glaubensauffassung applizieren.

Es bleibt unbestritten, daß der kerygmatische Christus mit dem wirklichen Jesus in erster Reihe nicht historisch-kausal verbunden ist, daß er keine Fortsetzung im Sinne eines historischen Einflusses oder eines Nachhalls auf der historischen Ebene vorstellt. Es gibt zwar auch eine solche Wirkung Jesu, und man kann sie mit Dokumenten belegen; seine entscheidende Bedeutung kann man jedoch auf diese Weise kaum entdecken. Trotzdem sollen wir die Dokumente solcher Art nicht vernachlässigen. Sie sind auch in die Verkündigung einbezogen worden, so daß auch die ältesten Glaubenszeugnisse einzelne Lebensgeschichten Jesu erwähnen. Das kann man nicht durch eine Erklärung abschaffen, daß es sich um gleichgültige und zufällige Fakten handelt, die nur ganz allgemein auf die Inkarnation hinweisen sollen. Nichts ist weniger selbstverständlich als eine solche Erklärung, obwohl wir auf der anderen Seite mit J. M. Robinson übereinstimmen, daß auch das Gegenteil näher bewiesen sein müßte[18]. Das Interesse für «bruta facta» der Existenz Jesu ist schon deshalb legitim, daß auch die kerygmatische Inter-

---

[17] In diesem Zusammenhang erwähnt Robinson (A. 3) mit Recht, S. 152, daß, wenn wir methodisch unumgänglich die Bedeutung von Jesus für den Glauben in den Kategorien der Anthropologie erklären, wir nicht vergessen dürfen, daß der Mensch keine isolierte Person ist und daß zu jedem Existenzverständnis auch ein bestimmtes Geschichts-, Welt- und Gottesverständnis gehört.

[18] Robinson (A. 3), S. 64.

pretation der Bedeutung Jesu kritisch geprüft sein muß[19]. Und diese Fakten öffnen uns die Möglichkeit, einen methodischen Abstand zu gewinnen, der für jede kritische Untersuchung unentbehrlich ist.

Wir haben gesagt, daß der kerygmatische Christus keine direkte Fortsetzung des historischen Jesus im geläufigen Sinne ist. In der Überlieferung des Kerygmas gibt es zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus eine radikale Grenze: der Tod und die Auferstehung. Und dieser Sprung aus dem Tod ins Leben ist tatsächlich der beste Ausdruck für die Umwandlung des historischen Jesus in den Christus des Bekenntnisses[20]. Die Anknüpfung geschieht nicht auf der objektiven, historischen Ebene, sondern ist ein Akt des Glaubens, d. h. eine Gabe, eine Tat Gottes. Wie kann man sich jedoch unter diesen Umständen beglaubigen, daß der Glaube wirklich an den historischen Jesus und nicht an eigenes Produkt gerichtet ist? Wie soll man sich gegen die Annahme wehren, daß Christus bloß ein Messiastypus ist?

Die Orientierung auf Christus als einen Messiastypus wäre nicht ausreichend. Wir haben keine andere Möglichkeit, zur Wirklichkeit des «Messias» (Christus) vorzustoßen, als durch den historischen Jesus, oder besser: auf dem Wege zu ihm. Das Messias- oder Christusbild, in das durch die Tradition die konkrete Gestalt Jesu hineinprojiziert wurde, muß aus den tiefsten Gründen des Glaubens immer erneut durch eine endgültige Orientation auf den historischen Jesus geprüft werden. Dieser historische Jesus ist ja kein isoliertes Phänomen, er ist eine wirkliche, in konkreten historischen, d. h. kultischen, mythischen, nationalen, sozialen, geistigen und anderen Zusammenhängen stehende Person. Daraus kann man folgern, daß nicht nur das Kerygma der ersten Zeugen, sondern auch selbst das Selbstbewußtsein Jesu auf ganz konkrete damalige messianische und andere Traditionen angeknüpft hat. Die Abhängigkeit der altkirchlichen Überlieferung von diesen Traditionen, die gelegentlich festgestellt wird und vermutlich immer die Authentizität beeinträchtigt, kann in gewissem Maß optische Täuschung sein, denn die Anknüpfung konnte in gewissen Fällen durch Jesus selbst

[19] Ebd., S. 53.

[20] «So wenig selbstverständlich wie der Sprung vom Tod zum Leben ist die Wende vom ‚historischen Jesus' zum Christus des Glaubens»: Ebeling (A. 5), S. 66.

durchgeführt werden[21], der seine Sendung mit der eschatologischen Erfüllung der Verheißungen verknüpfte. Das Problem des Selbstbewußtseins Jesu ist keine Kernfrage, aber man kann es nicht als psychologisierend beiseite legen, wenn auch seine Lösung methodisch kompliziert ist. Das Selbstbewußtsein Jesu gehört unteilbar zu seiner historischen Existenz und auch bloß historisch untersucht deutet es die unermeßliche Bedeutsamkeit des Neuen an, was Jesus auf die Welt gebracht hat.

Für uns ist jedoch ein anderes Problem von entscheidender Bedeutung. Es wäre eine Beschränkung, wenn wir die Anknüpfung des Glaubens der Jünger an Jesus bloß als Anknüpfung an seine Reflexion des Glaubens, an sein Selbstverständnis erklären würden. Die rechte Sukzession des Glaubens, die mit dem historischen Jesus beginnt, geschieht vor allem in Anknüpfung an seinen Glauben[22]. Unsere vorläufige These lautet: *Die einzige kritisch mögliche und sachlich berechtigte Orientierung an den historischen, d. h. wirklichen Jesus ist die Orientierung unseres Glaubens an seinen Glauben.* Aus der Tatsache, daß der Glaube im Grunde eine Tat Gottes ist, die unsere Aktivität als eine sekundäre Äußerung bedingt, leuchtet jedoch hervor, daß das Orientieren unseres Glaubens an den Glauben Jesu erst im Verlauf der Verwirklichung des Glaubens in der Lebenstätigkeit, im Verhältnis zu den Menschen und Dingen durchführbar ist. Ähnlich sieht es auch von der anderen Seite aus: auch an den Glauben Jesu kann man erst in seiner Verwirklichung anknüpfen. Was anderes bedeutet diese Anknüpfung als die *Nachfolge?* Es handelt sich wohl nicht um eine Nachahmung, denn im Glauben geraten wir in seine Lage, wir passen nicht mehr von außen an, sondern lernen selbständig das zu applizieren, wozu wir berufen sind. Wir werden sozusagen jüngere Geschwister dessen, der uns «Vater unser» beten lehrt. Wenn man Jesus als Quelle unseres Glaubens bezeichnet, ist es nicht völlig korrekt, und eine solche statische Auffassung des christologischen Dogmas könnte sogar zur Beeinträchtigung der faktischen Bedeutung von Jesus führen. Seine Be-

---

[21] Vgl. Robinson (A. 3), S. 120.

[22] «Jesus beschenkt seinen Zuhörer mit seinem Wort. Er formuliert es so, daß der Zuhörer auch in Zukunft etwas hat, woran er sich halten kann, als wäre ihm ein Modell des Glaubens mitgegeben. Gewiß, später trat Jesus selbst mit seiner Person an diese Stelle und wurde als der Gekreuzigte das Modell des Glaubens»: Fuchs (A. 10), S. 208.

deutung beruht nämlich darin, daß er zu uns gekommen ist, uns zu lehren und zu führen. Das Evangelium ist eine frohe Botschaft von der Ankunft Gottes zu den Menschen[23]. Diese Ankunft realisierte sich, indem Gott in einem Menschen, d. h. daß ein Mensch gekommen ist. Jeder Relativisierung dieser Tatsache wohnt die Gefahr inne, daß wir die Inkarnation in Jesus für ein übergeschichtliches Ereignis halten und daher die einzelnen Entscheidungsgelegenheiten als ahistorische Stereotypen betrachten werden.

Es zeigt sich, daß die Wendung zum historischen Jesus nur folgenden Sinn haben kann: in Jesus den Träger einer einzigartigen inneren Kraft und Macht Gottes zu entdecken, mit welcher er sein Werk getan hat. Sein Interesse betraf nicht seine Person, sondern vor allem sein Werk[24]. Deshalb ist auch der zu seiner Sendung und zu seinem Werk bezogene Teil seines Bewußtseins unermeßlich wichtiger als der, welcher sich auf seine eigene Existenz bezieht. Auf dieser Stelle muß man darauf aufmerksam machen, daß die oben beschriebene Auffassung des Glaubens zwar der Einstellung Jesu sachlich und faktisch entspricht, denn Jesu war in diesem tieferen Sinne der ganz einmalige «Täter des Glaubens», aber daß diese Auffassung terminologisch, d. h. in der Reflexion des Glaubens, wahrscheinlich nicht direkt oder hauptsächlich bei Jesus selbst verankert ist[25]. Die These Ebelings: «In Jesus ist der Glaube zur Sprache gekommen»[26], möchten wir durch Unterstreichung der positiven Beziehung des Glaubens zu allen Dimensionen der Wirklichkeit korrigieren: *In Jesus ist der Glaube zu seiner Verwirklichung gekommen.* Von jenem Moment an arbeitet er in der Welt. Jesus hat einen neuen Weg eröffnet. Daraus darf man eine weitere, breitere Folgerung ziehen: *Die christologische Bedeutung des kerygmatischen Christus ist in der geschichtlichen Tragweite der historischen Existenz Jesu begründet.* Damit meinen wir die lebendige, persönliche, gegen-

---

[23] In seinem Menschsein, in seinem Leben und Werk ist «Jesus von Anfang bis zum Ende die Offenbarung des lebendigen Gottes»: J. L. Hromádka, Das Evangelium auf dem Wege zum Menschen] (1961), S. 127.

[24] R. Bultmann, Jesus (1929), S. 12.

[25] Das ist auch im großen und ganzen das sachliche Ergebnis der Diskussion, die zwischen E. Käsemann und G. Ebeling geführt war; Robinson (A. 3), S. 150f.

[26] G. Ebeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie: Zeitschr. Theol. Ki. Beih. 1 (1959), S. 21; auch in Wort und Glaube (1960), S. 308.

wärtige Tragweite, nicht die, welche sich nur als ein geschichtlicher Erfolg äußert. Die Frage nach dem historischen Jesus ist durch ein zweifaches persönliches Anliegen getragen: In welcher Hinsicht ist sein Werk von seiner Person getragen? Und: In welcher Hinsicht ist unsere konkrete historische und persönliche Existenz ohne sein Werk nicht denkbar? Durch Verbindung dieser zwei Aspekte geschieht gerade die Anknüpfung unseres Glaubens an den Glauben Jesu. Die konkrete Gestalt der geschichtlichen Tragweite der Existenz Jesu können wir nur ganz flüchtig und im engen Ausschnitt entwerfen. Noch vorher möchten wir das Verhältnis unserer Lösung der Frage nach dem historischen Jesus zur traditionellen kirchlichen Verkündigung von Christus erwähnen.

Schon am Anfang haben wir bemerkt, daß der wirkliche Jesus das Kriterium des Kerygmas ist. Daraus folgern wir, daß die künftige Interpretation der Bedeutung des historischen Jesus in gewisser Hinsicht mehr zum Wort bringen soll, als das traditionelle Dogma gebracht hat. Den kerygmatischen Christus der kirchlichen Überlieferung muß man als ein bedeutsames Prisma betrachten, durch welches der historische Jesus in die folgenden Zeitalter eingreift. Die Entdeckung dieses Tatbestandes beeinträchtigt zwar die Wirkungskraft dieser Verkündigung. Diese Entdeckung geschah jedoch glücklicherweise in dem Moment, als das bisher in dieser Hinsicht wenig geschätzte historische Material aus dem Zeitabschnitt, der uns vom historischen Jesus trennt, die tiefe geschichtliche Bedeutung und damit die wahre Gestalt Jesu neu zu erkennen ermöglicht. Mit Recht orientiert Ebeling seine Behandlung über die Gestalt des Glaubens an dem, was faktisch geschieht, auch wenn es mehrdeutig ist[27]. Er beschränkt sich aber allzuviel, wenn er aus der ganzen Breite der heutigen Geschichte nur die öffentliche Predigt erwähnt[28]. Es gibt unvergleichbar mehrere Früchte des an Jesus und seinem Glauben orientierten Glaubens, auch wenn man zugeben muß, daß heute vielleicht gerade die bedeutsamsten von ihnen eine sekuläre Gestalt angenommen haben. Desto vieldeutiger und problematischer sind sie, aber durch die neue Geschichtsauffassung wird für uns die Möglichkeit enthüllt, uns nicht nur vom «Offenbarungspositivismus», sondern auch vom historischen Positivismus zu befreien und in Offenheit des Glaubens das tiefe Anliegen verschiedener

[27] Ebeling (A. 5), S. 23.

[28] Ebd., S. 22.

geschichtlicher Tatsachen auch in ihrer Weltlichkeit zu begreifen und so für deren oft verborgene Aufforderung geöffnete Augen zu halten, in der die Spannung zwischen dem Gegebenen und zwischen der hoffnungsvollen Zukunft – der Perspektive Gottes – verankert ist. Diese eschatologische Perspektive zum Ausdruck zu bringen – das ist der eigene Sinn der kerygmatischen Überlieferung.

4. *Die geschichtliche Tragweite der Existenz Jesu*

Einen wichtigen Impuls, den Jesus in die Geschichte eintrug, hat z. B. H. Braun vermerkt. Mit Vorbehalt für Brauns Ausdrucksweise, ist seine These von den zwei Polen des Glaubensverständnisses Jesu[29] überzeugend: «Die Christologie als Lehre ist also ein zweites. Das erste ist vielmehr eine grundstürzende Erfahrung des Menschen mit Jesus von Nazareth – eine Erfahrung, in welcher die radikale Forderung Gottes unbegreiflicherweise Hand in Hand geht mit dem voraussetzungslosen Ja Gottes zu dem radikal als Übertreter verstandenen Menschen»[30]. *Der radikale Aufruf zum Für-den-Nächsten-Dasein auf einer und das Erkenntnis der vollen Angewiesenheit auf die Gnade Gottes auf der anderen Seite – das sind die Grundpfeiler* der einzigartigen Verkündigung Jesu.

Die Formulierungen von H. Braun, ähnlich wie die von G. Ebeling, sind jedoch nicht völlig gegen das Subjektivisieren gesichert. Sie wehren sich wohl gegen den individualistischen Subjektivismus, aber wir meinen hier die Gefahr, daß der Glaube nur auf das wahre Existenzverständnis einzelner Subjekte beschränkt wird, in welchen er entsteht. Wir heben eher die Tatsache hervor, daß die mit der Entscheidung für den Gehorsam des uns in Anspruch nehmenden Gottes auch ein Versichertwerden über die überpersönliche Gültigkeit der Wahrheit verbunden ist, auf welche wir angewiesen sind und die uns zu einer neuen Lebenseinstellung führt. Diese Sicherheit ist keine gegenständliche Stütze unserer Hoffnung und unseres Strebens. Man gewinnt sie nur, indem man sich jener Wahrheit Gottes zur Verfügung stellt. Dann aber gewinnt man eine Hoffnung,

[29] H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie: Zeitschr. Theol. Ki. 54 (1957), S. 376ff.

[30] Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus 2 (1957), S. 134.

die nicht nur den Menschen persönlich, sondern das Universum betrifft, das dadurch einen neuen guten Sinn gewinnt. In den Gleichnissen Jesu ist dieses objektive Element mit dem in die Zukunft zielenden Bestandteil zum Ausdruck gebracht. Wir meinen mit J. M. Robinson, daß man diesen futuralen Aspekt nicht nur existenziell interpretieren kann[31]. J. B. Souček hat vor Jahren eine auf das Werk von A. Schweitzer kritisch anknüpfende These aufgestellt, die auch den Zusammenhang beider Aspekte der Predigt und Wirkung Jesu betrifft. Er spricht von einer «auf zwei Polen gespaltener Eschatologie Jesu»[32]. Jesus war überzeugt, daß das Neue, was in seiner Tätigkeit und in seiner Person an die Welt kommt, auch seine objektive, soziale und kosmische Zukunft hat. Diese Tatsache dürfen wir nicht durch eine einseitige Entmythologisierung verdecken, auch wenn wir ihr ihre apokalyptische Larve abnehmen müssen.

Jesus zeigt also den Sinn der ganzen Geschichte und eine neue Perspektive für das All. Das Inkarnationsdogma, das den Verkündiger zum Verkündigten erklärt, wird innerlich durch die Tatsache berechtigt, daß Jesus durch seine ganze Lebenseinstellung ein ganz einmaliger Träger und Zeuge des Inkarnationscharakters der Wahrheit Gottes war. Der Glaube an den auferstandenen Jesus als Kosmokrator spiegelt ganz überzeugend die Sicherheit ab, mit welcher die Christen beschenkt sind, daß das, was er getan hat, auch ontologische Bedeutung hat[33], ja, daß es auch gerade für diese Welt von Bedeutung ist. Wenn J. M. Robinson mit Recht sagt, daß es nebensächlich war, welche Heilstatsachen in den ersten christologischen Formeln (1. Kor. 15, 3–5; Gal. 4, 4–5; Röm. 1, 3–4; 1. Petr. 3, 18b; Luk. 24, 26; 1. Petr. 1, 11) genannt wurden[34] und daß deshalb diese Tatsachen keine Beweise für den Glauben sind, muß man

---

[31] Robinson (A. 3), S. 153, 156ff. Deshalb kann man z. B. nicht völlig mit der Exegese des Gleichnisses vom Senfkorn (Matth. 13, 31f.; Mark. 4, 30–32) übereinstimmen, in welcher E. Fuchs den ursprünglich deutlichen eschatologischen Kontext des Bildes vom Baum (Dan. 4, 9.18) verdeckt: Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert?: Zeitschr. Theol. Ki. Beih. 1 (1959), S. 36ff.

[32] J. B. Souček, Der Abriß der Theologie des Neuen Testaments [Tschechisch], 1 (1941), S. 49; Meine theologische Entwicklung und mein Programm [Tschechisch]. Fakultätsvorlesung gehalten am 13. Mai 1952 (als Manuskript vervielfältigt), S. 13.

[33] Robinson (A. 3), S. 167.

[34] Ebd., S. 175.

betonen, daß es auf der anderen Seite außerordentlich wichtig ist, daß immer doch ein gewisser Hinweis auf das konkrete Leben Jesu vorhanden ist. Diesen Tatbestand finden wir später auch dort (wie z. B. Joh. 1, 14; 1. Joh. 1, 1f. u. a.), wo bei dem Verfasser sowie bei den vorausgesetzten Lesern Voraussetzungen für abstrakte Begrifflichkeit vorhanden sind. Man muß also zwischen der primitiven mythischen Objektivierung und der Tendenz der Wahrheit Gottes, selbst diese gegenständliche Welt umzuformen, unterscheiden[35]. Diese Tendenz ist vor allem in der Inkarnation in Jesus zum Vorschein gekommen.

Die oben entworfene Struktur des Glaubens entspricht also im Grunde der Wirklichkeit Jesu, seiner Lebenseinstellung und seinem Lebenswerk. Die Entdeckung der geschichtlichen Tragweite der Existenz Jesu befreit uns von der Bindung an die traditionellen Dogmen, aber zeigt uns zugleich ihren guten Sinn und eröffnet uns breitere und tiefere Perspektiven des Glaubens.

Ladislav Hejdánek und Petr Pokorný, Prag

---

[35] Zur Frage der Wahrheitsinterpretation L. Hejdánek, Wahrheit und Wirklichkeit: Um die Souveränität des Glaubens. Prof. J. L. Hromádka zum 70. Geburtstag gewidmet (1959), S. 73f. (Tschechisch).