

# Themen der Theologie

herausgegeben von

Christian Albrecht, Volker Henning Drecoll,

Hermut Löhr, Friederike Nüssel, Konrad Schmid

**Band 9**

Jens Schröter (Hg.)

# Jesus Christus

Mohr Siebeck

# Systematische Theologie

Notger Slenczka

## Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins

»... darumb wirt die gottheyt Ihesu Christi ... damit bekant, das wir ynn yhn ... glauben« (Luther, WA 7,215,15)

### 1. Einleitung

Der Name ›Jesus Christus‹ ist ursprünglich ein Bekenntnis, das eine bestimmte historische Person – Jesus von Nazareth – als den ›Gesalbten‹, den Messias, bekennt. Damit steht dieser Name neben einer Reihe weiterer Kurzbekenntnisse, in denen alttestamentlich vorgeprägte Hoheitstitel von Jesus von Nazareth ausgesagt werden (Hahn 1995; Stegemann 1993). Diese Hoheitstitel sind alles andere als eindeutig; sie werden im zeitgenössischen Judentum vielfältig verwendet und in der Anwendung auf Jesus von Nazareth semantisch neukonturiert und vereindeutigt. Diese semantische Reinterpretation ist somit nicht einsinnig: Mit der Übertragung der Prädikate und Titel auf Jesus von Nazareth wird nicht nur Jesus durch die Titel gedeutet, sondern es werden auch die Titel durch die Person und die Biographie Jesu von Nazareth interpretiert und semantisch strukturiert bzw. angereichert. Dass in Jesus von Nazareth der die Welt durchwaltende göttliche Schöpfungsgedanke präsent ist, dass in ihm der Logos, der Gesamtsinn der Wirklichkeit, vor der Gemeinde steht (1 Joh 1,1–5.14), sagt eben nicht nur etwas über Jesus von Nazareth, sondern zugleich und in einem etwas über den Logos bzw. Gott (vgl. auch Ringleben 2008: 1–7.652–663). Explizit reflektiert wird dieser hermeneutische Vorgang im Mk, wo der Be-

griff des Gottessohnes bzw. des Messias bzw. des Menschensohnes durch die Verbindung mit dem Leiden Jesu von Nazareth modifiziert wird (Mk 8,31 ff.), so dass das Leiden nicht nur als ein Moment des begrifflichen Gehaltes, sondern als der zentrale organisierende Gehalt und explizit als Erkenntnisgrund der Gottessohnschaft erscheint (Mk 15,34). Zugleich ist damit aber deutlich, dass die Voraussetzung der Christologie die Vorzeichnung einer Erwartung ist, für die das Wort ›Christos‹ steht; als deren – freilich modifizierende – Erfüllung wird die Person Jesu von Nazareth erfahren.

Der hermeneutische Grundvorgang, der der ausgebildeten Christologie zugrunde liegt und sich in den Stationen ihrer Fortbildung identifizieren lässt, ist somit dieser: dass eine bestimmte historische, menschliche Person als mehr erscheint als das, was von ihr als menschlicher Person gelten kann, dass sie sich als Erfüllung einer Projektion erschließt, die sich in der zeitgenössischen, auf das AT gestützten Erwartung eines Heilsbringers ausspricht, bzw.: dass sie sich anderen Personen als Erfüllung dieser Projektion erschließt, die daraufhin eine Gemeinschaft der Nachfolge bilden. Dadurch, dass die Gemeinde in ihrer Deutung des Lebens und der Person Jesu die auf ihn gerichteten Erwartungen mit dem Scheitern seines Lebensvollzuges vermitteln musste, ist die Christologie von Momenten des Kontrafaktischen durchzogen, in denen die extreme Erniedrigung des Menschseins mit den Prädikaten äußerster Hoheit zusammengesprochen und verbunden wird.

Das erste Ergebnis dieses Vorgangs lässt sich am besten anhand des Philipperhymnus zeigen und davon ausgehend anhand anderer neutestamentlicher Theologien knapp verifizieren (2.). Unter dieser Vorgabe erschließt sich der Sachgehalt der altkirchlichen (3.1. und 3.2.) und der entscheidende Streitpunkt der reformatorischen Christologie (3.3.), aber auch die Gefahr einer Vergegenständlichung, der jede Christologie ausgesetzt ist. Die neuzeitlichen Reformulierungen der Christologie und der Rekurs auf den Lebensvollzug Jesu lassen sich als Besinnung auf den soteriologischen Sinn der Christologie fassen (4.). Im Rahmen der Debatte um die theologische Relevanz der Historizität Jesu (5.) tritt der jeder Christologie zugrundeliegende hermeneutische Grundvollzug ins Bewusstsein: Es wird in einem Strang der Diskussion verstanden,

dass die hoheitliche Auszeichnung der Person Jesu in den biblischen Schriften der Reflex seiner Wirkung an der Gemeinde ist, die im Umgang mit dieser Person die Erfüllung der mit dem Menschsein gesetzten Heilserwartungen erfährt und daraufhin diese Person prädiziert; es gibt somit in der Schrift die Person Jesu nicht ohne die Deutung durch die Gemeinde. Das impliziert, dass die klassische Christologie nicht beanspruchen kann, die Person Jesu vor und als Voraussetzung ihrer Wirkung auf die Zeitgenossen und der an ihr befestigten Deutungen zu thematisieren. Vielmehr impliziert jede Christologie ein Selbstverständnis des Menschen: das Bewusstsein der von Jesus von Nazareth ausgegangenen Erlösung und der darin vorausgesetzten Erlösungsbedürftigkeit. Diese Implikation der klassischen Christologie soll abschließend herausgearbeitet werden (6.) unter dem Vorzeichen, dass sich an der Nachvollziehbarkeit dieser Deutung des Menschseins der Wahrheitsanspruch der christologischen Aussagen entscheidet. Damit ist eine existentielle Deutung der christologischen Aussagen vorgeschlagen; es wird aber auch deutlich werden, dass eine objektivierende Rede über die Person Jesu für eben das Selbstverständnis, das sich in den Aussagen des christlichen Glaubens ausspricht, unverzichtbar ist (7.).

## 2. Der systematische Sinn der neutestamentlichen Aussagen

### 2.1. Hermeneutische Vorüberlegungen

Dass sich eine systematische Christologie auf die biblischen Schriften bezieht, entspricht der Konzentration der Gottese Erfahrung des Christentums auf eine historisch kontingente Person der Vergangenheit und deren Lebensvollzug: Die Kirche vergegenwärtigt diese Person und ihr Leben auf die einzige Art und Weise, wie die Vergangenheit einer lebendigen Person gegenwärtig sein kann: in der Erinnerung, und das heißt im Falle der Gegenwart einer nicht eigens erlebten Vergangenheit: im Medium der aufbewahrten Erinnerung der Zeitgenossen und Augenzeugen. Zugleich tragen die unterschiedlichen Genera der biblischen Schriften der Tatsache Rechnung, dass es diese Erinnerung immer nur im Medium

einer das eigene Leben deutenden Aneignung gibt – neben den als Berichten vom Leben Jesu einhergehenden Evangelien stehen die Briefe insbesondere des Paulus, die den hermeneutischen Vorgang der Selbstdeutung des Paulus unter dem Vorzeichen dieses Lebensvollzuges Jesu widerspiegeln (Slenczka 2012a: 78–80); diese soteriologische Perspektive bestimmt selbstverständlich auch bereits die Berichte der Evangelien bzw. die durch unterschiedliche Gemeindeguppen tradierten Traditionsstücke, die alles andere als interessefreie Protokolle des Lebens Jesu und seiner Situationen sind (dazu unten 5.). Dabei macht schon die Vierzahl der Evangelien, mehr aber noch die Vielzahl der in ihnen und in der Briefliteratur des NT zusammengefassten Traditionen deutlich, dass sich das Leben Jesu und das auf es gegründete Heilsinteresse vielfältig darstellt und entsprechend eine Vielzahl von Christologien (Hahn 1995; Schnackenburg 1993) vorliegt. Ein systematischer Zugriff ist selbstverständlich seinerseits eine perspektivische, kulturell und konfessionell kontextualisierte Interpretation, die, wie zu skizzieren sein wird (unten 5.), ihren Wahrheitsgehalt nicht aus einer gegenständlichen Übereinstimmung mit bestimmten neutestamentlichen Christologien oder gar einer Quersumme derselben bezieht, sondern daraus, dass sie gegenwärtige Verkündigung ermöglicht, die erschließt, wie das Evangelium von Christus für die Gegenwart existenzbestimmende Kraft erlangen kann.

## 2.2. Der Philipperhymnus

Im Rahmen einer Paränese, die auf das Verhalten der Christen untereinander zielt und diese zu selbstlosem wechselseitigem Dienst aufruft, bezieht sich Paulus auf das Vorbild der Selbsterniedrigung und Selbstentäußerung Christi (Phil 2,5b–11). Dabei gibt er, wie das Versmaß erkennen lässt, einen Hymnus wieder, der, wie wiederum ein wortstatistischer Vergleich erkennen lässt, nicht von Paulus selbst stammt, sondern ihm als Traditionsgut vorlag (dazu und zum Folgenden: Hofius 1991; Lohmeyer 1961).

2.2.1. Die an diesem Traditionsstück haftenden exegetischen Fragen (dazu vgl. nur Gnllka 1976: 111–147; Müller 2002: 91–115; O'Brien

1991: 186–253) sind für unseren Zweck bis auf ein Detail unwichtig: Es ist exegetisch umstritten, aber m.E. wahrscheinlich (mit Hofius 1991: 3–17), dass Paulus auch die in V. 8 das Versmaß überschießende Wendung »ja zum Tode am Kreuz – θανάτου δὲ σταυροῦ/thanátou de staurou« bereits vorfand, so dass das theologische Interesse an der Heilsbedeutung ausgerechnet des Schandtodes am Kreuz ein vorpaulinisches Anliegen der Gemeindefradition ist, aus der der Text stammt. Damit wird der Grundzug des Hymnus noch einmal unterstrichen, der auf die Differenz zwischen dem Wahrnehmbaren und der Wahrheit abhebt und die Einholung dieser Differenz in der Zukunft erwartet. Die in der Vergangenheit liegende irdische Geschichte Jesu von Nazareth (»Knechtsgestalt«; »den Menschen gleich«; »gehorsam bis zum Tod [am Kreuz]« [Phil 2,7f.]) wird in den Rahmen der Entäußerung des Gottgleichen (»er entäußerte sich selbst«; »er nahm ... an«; »er erniedrigte sich selbst« [ebd.]) einerseits und der Erhöhung zum »Kyrios – Herr« (»Darum hat ihn auch Gott erhöht ...« etc. [V. 9f.]) andererseits eingezeichnet. Damit kommt die irdische Geschichte des Jesus von Nazareth als Manifestation einer himmlischen Wirklichkeit zu stehen, die aber vor den Menschen verborgen bleibt und sich erst nach und nach im Modus der Anerkennung Jesu als »des Herrn« nicht nur durch die Menschengemeinschaft, sondern durch den gesamten Kosmos durchsetzt (V. 10f.).

2.2.2. Der Gegensatz des »Göttlichen« und des »Irdischen« und entsprechend der Verborgenheit des Göttlichen vor den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen (»er ward ... der Erscheinung nach als ein Mensch erkannt« (V. 7b) wird im Hymnus gesteigert dadurch, dass sich das Göttliche gerade dadurch unerkennbar macht, dass es sich unter seinem Gegenteil verbirgt und so gegenwärtig, aber unerkannt ist. Genau diesen Gedanken der Verborgenheit Gottes in der Schwäche des Kreuzes Jesu von Nazareth entfaltet Paulus nicht nur hier im relativ späten Phil, sondern ausdrücklich bereits in einem seiner frühesten Briefe, nämlich dem 1Kor (1–3; Wolter 2011: 116–128). Mit dieser Querverbindung wird zugleich deutlich, dass Paulus die Gemeinde als den Anfang der Durchsetzung der Anerkennung Jesu als des »Herr« betrachtet, denn dies Bekenntnis zum Herrsein Jesu

ist das Grundbekenntnis der Christen, das eine Einsicht formuliert, die nach Paulus geistgewirkt ist (1Kor 12,3). Dieses Wirken des Geistes ist der Beginn der universalen Anerkennung des Herrseins Jesu von Nazareth (Phil 2,10f.).

2.2.3. Das Besondere an diesem Hymnus ist somit zunächst einmal das Einstellen der Geschichte Jesu von Nazareth in einen erschließenden zeitlichen Horizont, in dem diese Geschichte als das Ergebnis der vorausgehenden Entäußerung und der Selbsterniedrigung des Gottgleichen gedeutet und auf die Folgegeschichte der Wiedereinsetzung des Gottgleichen in die ursprüngliche Würde und die Erschließung dieser Würde des Gekreuzigten durch Gott selbst ausgerichtet wird. Die Wiederherstellung der Würde des Gottgleichen erfolgt durch die Verleihung des »Namens, der über alle Namen ist« – gemeint ist damit der »Kyrios«-Name; diese Deutung des Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth als dem »Kyrios« impliziert, dass nicht erst Paulus, sondern bereits die Gemeinde, die den ihm überlieferten Hymnus gebildet hat, das gemeindliche Bekenntnis zu Jesus als dem »Herrn« als Übertragung des alttestamentlichen Gottesprädikats versteht, hinter dem sich das unaussprechliche Tetragramm verbirgt, (zu den Problemen: Hofius 1991: 109–122). Gesagt ist damit, dass in Jesus von Nazareth der Gott gegenwärtig ist, der die Geschichte Israels bestimmt hat.

2.2.4. Entscheidend ist nun nicht nur der Umstand, dass in der Geschichte Jesu von Nazareth mehr engagiert ist als nur ein Mensch – dass also die Geschichte Jesu von Nazareth die Geschichte des Gottgleichen ist. Vielmehr gilt auch umgekehrt, dass die Identität Gottes selbst durch die Biographie Jesu von Nazareth bestimmt und definiert ist (vgl. Klumbies 1992: bes. 247). Dass »in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller ... Knie« und »dass Jesus Christus der Herr ist«, besagt eben nicht nur etwas über Jesus von Nazareth oder über den Präexistenten, sondern zugleich etwas über Gottes Gottsein, das ohne die Bezugnahme auf die Person Jesu von Nazareth nicht mehr angemessen zur Sprache gebracht werden kann, weil diese Biographie in Gott selbst aufgenommen ist (dazu ausgezeichnet Klumbies 1992: 131–133). Daran ändert auch die den Hymnus abschließende, scheinbar relativierende Näherbestimmung »zur Ehre

Gottes, des Vaters« nichts (gegen Jantsch 2011, der einen exegetischen consensus widerspiegelt; vgl. Klumbies 1992: 241f.): Auf den ersten Blick scheint sie das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn unter das Vorzeichen und unter den Vorbehalt der Anerkennung der Gottheit Gottes zu stellen; auf der anderen Seite aber hält die Wendung eben zum einen fest, dass sich die Ehrung Gottes nur in der Anerkennung der Würde Jesu von Nazareth vollzieht; zweitens wird nicht die Gottheit Gottes, sondern die Gottheit »Gottes, des Vaters« (Phil 2,11b) mit diesem Bekenntnis geehrt: Mit dem Attribut des »Vaters« wird für Paulus Gott als der Vater Jesu Christi zur Sprache gebracht, so dass also gerade in dieser den Hymnus abschließenden Wendung kein Vorbehalt eingebracht wird, sondern gerade durch sie die Bedeutung Jesu als des Herrn für die Identität Gottes zur Sprache gebracht wird: der Gott der alttestamentlichen Heilsgeschichte ist wesentlich der Vater Jesu Christi.

2.2.5. Für Paulus hat diese Selbstdefinition Gottes in der Geschichte Jesu von Nazareth eine unmittelbare soteriologische Bedeutung dadurch, dass die Existenz der Gemeinde und in ihr des Christen – namentlich seine, des Paulus, eigene Existenz – bestimmt ist durch die kontrafaktische Identität des Jesus von Nazareth: Wie er in der Gestalt der Erniedrigung der Gottgleiche ist und als der Herr ausgerufen wird, so sind auch die Christen mit ihm in der Niedrigkeitsgestalt vereint und genau in dieser Erniedrigung kontrafaktisch Repräsentanten des Erhöhten bzw. Gottes (Güttgemanns 1966: 53–198; Weder 1981: 121–224). Die kontrafaktische Hoheit des Jesus von Nazareth ist die Grundlage entsprechender kontrafaktischer Aussagen und Selbstzuschreibungen der Christen, die durch die Taufe eins sind mit Jesus Christus (Röm 6,3f.) und so an seinem Geschick Anteil haben (Röm 6,5–11; 2Kor 5,12–21; vgl. die Peristasenkataloge 1Kor 4,9–13; 2Kor 4,7–18; 6,9f.; 11,1–12,10; vgl. Gal 2,19–21; Röm 8,17).

2.2.6. Zusammengefasst: Diese Christologie ist bestimmt durch eine Grundfigur: dass sich das Vorfindliche als mehr erweist, als an ihm sichtbar ist. Das gilt für die Person Jesu, deren Niedrigkeit angesichts des Rahmens des göttlichen Handelns sich als Manifestation Gottes erweist; und das gilt folgeweise auch für die Gemeinde

und für Paulus selbst, deren Niedrigkeit im Licht dieses Rahmens als Teilnahme am Geschick Christi und so als gegenwärtig unter dem Gegenteil verborgene, aber künftig offenbar werdende Hoheit erkennbar wird.

2.2.7. Diese Christologie ist damit engstens verbunden mit einer religiösen Erkenntnistheorie, in der die durchaus religionsübergreifend traditionelle Feststellung, dass die Gottheit unsichtbar ist, durch die christologische Feststellung präzisiert wird, dass Gott seine Macht unter dem Gegenteil verborgen hat und nur unter dem Gegenteil für denjenigen erkennbar wird, dem in einem unverfügbaren Geschehen die Augen geöffnet werden (2Kor 3,12–4,6).

2.2.8. Und diese Christologie definiert eben nicht nur den Menschen Jesus von Nazareth als Ort der Selbstmanifestation der Gottheit, sondern umgekehrt die Gottheit durch die Person und das Geschick Jesu von Nazareth – diese Affektion des Gottesbegriffs durch die scheiternde Biographie Jesu wird besonders gut in 1Kor 1,18–2,16 erkennbar.

### 2.3. Die kontrafaktische Definition Gottes und des Menschen als Zentrum der Christologie

Mit dieser eigentümlichen Christologie ist Paulus im neutestamentlichen Schrifttum nicht allein. Es ist durchaus und problemlos möglich, die wechselseitige Definition des Menschen Jesus von Nazareth durch die Gottheit und der Gottheit durch das Leben Jesu ebenso wie die Verborgeneheit und die unverfügbare Erschließung dieser Hoheit in anderen Textcorpora, namentlich bei Markus und bei Johannes, nachzuzeichnen:

2.3.1. Gottessohnschaft und Leiden im Mk. Bei Markus (Pesch 1984; Gnllka 1989; Schnackenburg 1993: 28–89; zum ›Messiasgeheimnis‹ nur: Beck 2010) beispielsweise hat das Petrusbekenntnis (Mk 8,29) insofern eine zentrale Bedeutung, als dort beschrieben wird, dass Petrus zwar Jesus als den Christus prädiziert, das von Jesus anschließend verkündigte eigene Leiden als mit dem Christusprädikat unvereinbar betrachtet und daraufhin von Jesus

›Satanas‹ genannt wird (Mk 8,31–33). Markus präludiert dies Bekenntnis nicht absichtslos mit der vorausgehenden Erzählung von einer zweistufigen Blindenheilung, in der ein Blinder zunächst undeutlich sieht (wie Petrus die Messianität Jesu zwar erfasst, von ihr aber das Leiden ausschließt), während erst der Hauptmann unter dem Kreuz Gottheit und Leiden so verbindet, dass er – »als er sah, dass er so starb«, aussagt, dass Jesus »der Sohn Gottes gewesen« sei (Mk 15,39); die Vergangenheitsform in diesem zuletzt zitierten Halbsatz ist absichtsvoll gewählt, weil sie das ganze zurückliegende Leben Jesu unter das Vorzeichen der Gottessohnschaft stellt. Diese Gottessohnschaft hebt somit nicht erst mit der Auferstehung an, sondern das gesamte Leben Jesu hat – wie auch die Titulatur des Markus (Mk 1,1) angibt – den Sohn Gottes zum Subjekt. Zugleich findet sich auch bei Markus in der Deutung der Nachfolge als Kreuzesnachfolge die Verbindung des Geschickes Jesu mit dem seiner Gemeinde, die den entsprechenden Vorstellungskreis bei Paulus prägt (vgl. nur Mk 8,34–36 und 10,42–45).

2.3.2. Der Streit um die Identität Jesu bei Joh. Auch bei Johannes (vgl. nur Becker 1991; Schnackenburg 1993: 246–326; Loader 1992) ist die Christologie geprägt von dem Streit zwischen den »Pharisäern und Schriftgelehrten« und Jesus selbst um die Frage nach dessen Identität, wobei die Gegner Jesu ihn von seiner irdischen Abkunft her als reinen Menschen verstehen wollen (etwa Joh 8,52–59). Die vielen Missverständnisse der Worte Jesu, von denen Johannes berichtet, haben alle ihren Ursprung darin, dass seine Gegner nicht verstehen und auch nicht verstehen können, »woher« Jesus ist (vgl. etwa 8,21–29, dazu 3,31–36). Auch die Übertragung der verborgenen Hoheit Jesu auf die Jünger findet sich bei Johannes (vgl. etwa 15,18–16,4).

In diesem Sinne hat der Johannesprolog (Hofius/Kammler 1996: 1–23; dort Lit.), in dem für die Gemeinde die Herkunft Jesu aufgedeckt wird, dieselbe Funktion wie der Philipperhymnus, in dem das irdische Leben Jesu auf den Rahmen einer göttlichen Absicht hin enthüllt wird; hier, bei Johannes, ist es das Schöpfungswort Gottes, das Mensch wird und »unter uns wohnt«, dabei unverfügbar von einigen aufgenommen und von der Welt verworfen wird

(Joh 1,4f.11–13). Dabei ist allerdings auch hier das Verhältnis der wechselseitigen Interpretation anzunehmen, nach dem nicht nur in der Person und im Geschick Jesu das ewige Wort gegenwärtig ist, sondern umgekehrt das ewige Wort und sein Sinn in Jesus von Nazareth und seinem Geschick definiert wird; auch der Begriff ›Gott‹ wird neu bestimmt, und zwar als ›der Vater‹, dem diejenigen, die das Wort aufnehmen, als Kinder zugeordnet werden (1,12f.): Wie im Philipperhymnus, so wird auch hier im Johannesprolog erst am Ende die Bezeichnung ›Vater‹ für Gott, bei dem im Anfang das Wort war, eingeführt (vgl. Joh 1,1 mit 1,14).

## 2.4. Die Implikationen der semantischen Neubestimmung

Als systematischer Ertrag dieses Blickes auf diese neutestamentlichen Christologien ergibt sich eine Neubestimmung des herkömmlichen Verständnisses Gottes durch die Bezugnahme auf die Person Jesu von Nazareth (vgl. Klumbies 1992). Es geht den Autoren nicht einfach um die Feststellung, dass der wie immer bestimmte Gott in Christus handelt, sondern dass dieses ›Sein in Christus‹ bzw. die Lebensgeschichte Jesu etwas Neues über die Identität Gottes und auch des Menschen sagt. Dabei setzen die skizzierten Christologien ganz offensichtlich ein Verständnis dessen, was der Mensch und was ›Gott‹ ist, voraus und bestimmen beides neu. Im Philipperhymnus ist der Rahmen, in den das Leben Jesu eingefügt wird – das Woher des Gottähnlichen und der Ausgang von Gott ebenso wie der die Erhöhung ratifizierende Gott – ebenso vorausgesetzt wie im Johannesprolog der Gott, bei dem und mit dem von Anfang an das Wort war. Entsprechend ist ein Verständnis des Menschseins zumindest in dem Sinne vorausgesetzt, dass das Menschsein von Gott unterschieden und als mit ihm nicht ohne weiteres kompatibel betrachtet wird. Die Neubestimmung jeweils des Gott- und des Menschseins erscheint als Durchbrechung und Neuorganisation der semantischen Gehalte, die die Begriffe im alltäglichen Gebrauch mit sich führen. Für eine Christologie bedeutet dies, dass die Frage nach dem Ursprung und nach der Plausibilität dieser semantischen Ausgangspunkte jeweils eigens zu stellen ist (unten 6.). Und für eine Christologie bedeutet das weiter, dass die Neubestimmung des

Begriffes weder so aussehen darf, dass unbesehen die Semantik des ursprünglichen Begriffes Gottes und des Menschen als Kriterium an die Christologie herangetragen und die Person Jesu unter dem Vorbehalt dieser Semantiken gedeutet wird – dieser Gefahr sah Luther die vorreformatorischen und die später reformiert genannten Christologien ausgesetzt. Andererseits aber darf die christologische Neubestimmung auch nicht dazu führen, dass die semantische Kontinuität zum ursprünglichen Sinn des Begriffes verlorengeht: es muss unbeschadet der Neubestimmung weiterhin verständlich bleiben, dass die Rede von Christus eine Rede von demselben Sachverhalt ist, der außerchristologisch als ›Gott‹ und als ›Mensch‹ bezeichnet wird. Der Gefahr, hier zu viel des Guten zu tun, sahen die reformierten und altgläubigen Gegner Luther und das Luthertum ausgesetzt. Die Geschichte der christologischen Dogmenbildung in der Alten Kirche und die Auseinandersetzungen der Reformationszeit arbeiteten sich genau an diesen beiden Forderungen ab.

## 3. Die Ausbildung und Deutung der christologischen Dogmen

Dies Verhältnis des jeder Christologie zugrundeliegenden Verständnisses Gottes und des Menschen einerseits und der christologischen Neubestimmung des Gott- bzw. Menschseins andererseits stellt damit das Leitthema dar, das im Zentrum der Entfaltung des christologischen Dogmas in der Kirchengeschichte steht und die beiden großen und in sich zerklüfteten Streitgänge, nämlich die trinitarischen Streitigkeiten des 4. (3.1.) und die christologischen Streitigkeiten des 4./5. Jahrhunderts (3.2.) bzw. deren Renaissance im 16. Jh. (3.3.), miteinander verbindet. Diese Streitigkeiten sind hier nicht nachzuvollziehen, sondern es geht darum, das Problem zu verstehen, um das sie sich drehen, und nur die Punkte aus der langwierigen Auseinandersetzung zu notieren, die zum Verständnis wichtig sind (insgesamt: Grillmeier 2004; Ritter 1982; Hauschild 2000: § 1 und § 4; Kelly 2006).

### 3.1. Nizäa und Konstantinopel

Die trinitarischen Streitigkeiten der Alten Kirche sind nur knapp zu berühren mit dem Ziel, das im Zentrum stehende systematische Problem zu erfassen:

3.1.1. Im Zentrum der trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jhs. steht die Deutung der Person Jesu durch Arius, einen philosophisch versierten Presbyter aus Alexandria. Dieser stellte bekanntlich die Behauptung auf, dass der in Jesus von Nazareth erschienene Logos, der Sohn Gottes, die Weisheit Gottes, ein Geschöpf sei (dazu Hanson 1988: 3–128; Böhm 1991). Freilich sei der Logos nicht irgendeines der Geschöpfe oder gar nur ein Mensch, sondern das erste der Geschöpfe Gottes, dasjenige, in dem alle andere Wirklichkeit geschaffen ist – aber eben ein Geschöpf. Damit entscheidet Arius eine grundlegende Zweideutigkeit der zeitgenössischen Theologie, die mit der Kennzeichnung des Logos als Schöpfungsmittler dazu tendiert, den Logos Gott dem Vater im Rang zu subordinieren – exemplarisch dafür ist die Leitfigur der altkirchlichen Theologie im Ostteil des Reiches, der 256 verstorbene Theologe Origenes (*De principiis*/Von den Prinzipien I,2). Arius entscheidet nun die Frage nach dem Verhältnis des in Christus Erschienenen zu Gott nach dem Kriterium der Transzendenz und des Ungewordenseins Gottes: Weil Gott als Ursprung der Schöpfung etwas ganz anderes als die Schöpfung ist, kann man von ihm nur reden, indem man alle geschöpflichen Prädikate negiert, insbesondere eben das Gewordensein, das der kosmologischen Funktion Gottes als dem unbewegten Bewegter bzw. der unverursachten Ursache widerspricht (Lonergan 1977: 68–74). Nun gilt aber für den göttlichen Logos nach dem Johannesprolog, dass er aus Gott ist, also aus etwas anderem hervorgegangen ist; und es gilt von der (mit dem Logos identifizierten) göttlichen Weisheit nach Prov 8,22–24 sogar, dass sie von Gott geschaffen (je nach Übersetzung: Prov 8,25) ist – wenn auch als erstes und herausgehobenes Werk Gottes, das alle weiteren Werke bestimmt. Somit gilt aber nach Arius für den Logos oder die Weisheit, was für Gott nicht gelten kann: Es gab ein ›Einst‹, ›in dem er nicht war: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν/ἐν pote hote ouk ēn; der Logos

ist nicht, so Arius ausdrücklich, ὁμοούσιος τῷ πατρὶ/homousios tō patri/wesenseins mit dem Vater.

Das Besondere der Position des Arius liegt darin, dass er gegen die – in der gottesdienstlichen Praxis des Gebetes zu Jesus von Nazareth selbstverständlich vollzogene – Gleichstellung Jesu mit Gott die Grundkriterien eines philosophischen, der kosmologischen Frage nach dem letzten Grund des Kosmos entstammenden Gottesbegriffes zur Geltung bringt (soweit ist Harnacks Charakterisierung der Theologie des Arius recht zu geben: Harnack 1909–1910: I,190–207, bes. 189f.). Dieser Gottesbegriff bzw. dessen kosmologische Funktion als ›unhintergebar Grund‹ bzw. ›unbewegter Bewegter‹ schließt es aus, dass von diesem Gott ›Werden‹ oder ›Veränderung‹ ausgesagt wird (Böhm 1991: 112–124 und bis 174; Williams 1983). Denn – so das in der Wirkungsgeschichte der aristotelischen Tradition stehende Argument: Ein letzter Grund, der selbst veränderlich oder geworden ist, setzt selbst die Frage nach dem Grund seiner selbst aus sich heraus. In jüngerer Zeit wird allerdings hervorgehoben, dass Arius und die Arianer nicht nur von diesem Gottesbegriff, sondern von dem soteriologischen Anliegen, von Gott ein Interesse an der Welt und die Übernahme des Leidens aussagen zu können, geleitet waren (Hanson 1988).

3.1.2. Die Auseinandersetzung um die Position des Arius ist letztlich eine Auseinandersetzung darum, ob die Person Jesu und sein Verhältnis zu Gott unter der Voraussetzung des ursprünglichen Sinnes des Begriffes ›Gott‹ verstanden wird, oder ob die Person Jesu eine Neubestimmung des Begriffes ›Gott‹ ansagt, in der unter Wahrung einer semantischen Kontinuität dieser Begriff durch die Person Jesu Neubestimmt wird. Die Formel des Bekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel (Text DH 150; dazu nur: Staats 1996) deutet das für Arius anstößige Verhältnis des Sohnes zum Vater nicht einfach als Zeugung im Unterschied zur Schöpfung; das allein hätte gegen Arius nicht viel ausgetragen, denn seinem Einwand – was einen Ursprung hat, kann nicht Gott sein – wäre so nicht begegnet. Vielmehr begründen die Konzilsväter mit der Deutung des Ursprungsverhältnisses als ›Geborenwerden aus Gott‹ oder ›Zeugung durch den Vater‹ gerade die Göttlichkeit des aus



Gott Hervorgegangenen: Die Wendungen implizieren, dass – wie bei der menschlichen Geburt und bei der menschlichen Zeugung aus einem Menschen ein Mensch hervorgeht, so auch hier – aus Gott nur etwas Göttliches hervorgehen kann; das halten die dem »geboren aus« folgende und dem »gezeugt, nicht geschaffen« vorausgehenden Wendungen (»Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott«) ausdrücklich fest. Die Ursprungsrelationen der ›Geburt‹ und der ›Zeugung‹ des Sohnes gewährleisten somit geradezu die Gottheit des Sohnes. Gerade die Relation, die nach Arius die Gottheit des Sohnes ausschließt, nämlich die Abkömmlingheit, verbürgt die Gottheit des Sohnes: Gerade weil er aus Gott (dem Vater) hervorgeht, ist er nichts anderes als Gott.

Zugleich wird dem Anliegen eines kosmologischen Gottesbegriffs – der Unhintergebarkeit des Weltgrundes auf anderes seiner selbst – Rechnung getragen, indem mit dem von Origenes übernommenen »vor aller Zeit« festgehalten wird, dass es sich bei der Geburt aus Gott nicht um eine Veränderung in Gott handelt: Der Sohn ist ›vor aller Zeit‹ – das heißt: in Gottes Ewigkeit – aus dem Vater hervorgegangen, somit nicht später als dieser; vielmehr schließt der Gott, aus dem die Welt hervorgegangen ist, von Ewigkeit her die Ursprungsrelation von Vater und Sohn in sich.

3.1.3. Die Wendung ὁμοούσιος τῷ πατρὶ/homousios tō patri/eines Wesens mit dem Vater fasst diese Deutung der Person Jesu in einer höchst gelungenen Formulierung zusammen. Es wird damit festgehalten, dass sich der Gemeinde eben der Gott der griechischen Philosophie, den die Gebildeten unter den Christen nicht ohne Schwierigkeiten, aber umstandslos mit dem Gott des Alten Testaments identifizierten, unbeschadet seiner kosmologischen Funktion in der Person Jesu von Nazareth anders erschloss, nämlich als in sich differenziert und somit als Subjekt des Heilswerkes, in dem nicht nur das Heil des Menschen begründet ist, sondern der Sinn der Schöpfung lesbar wird: In ihm, dem dann Menschgewordenen, ist nach Auskunft des Bekenntnisses von 325 bzw. 381 alles geschaffen.

Die Ausbildung des trinitarischen Bekenntnisses ist das Ergebnis der Relektüre des Gottesbegriffes im Ausgang von der Geschichte des Jesus von Nazareth. Die dem Arius widersprechenden Theo-

logen sind offensichtlich daran interessiert, festzuhalten, dass die Welt es in dem Menschen Jesus von Nazareth mit Gott selbst zu tun hat, dass also die Geschichte des Jesus von Nazareth, deren Grundzüge – Geburt, Leiden, Tod – in den folgenden Sätzen des Bekenntnisses von Jesus von Nazareth erzählt werden, selbst eine Geschichte Gottes ist. Sie widersprechen nicht dem Gottesbegriff und den Kriterien der Rede von Gott, die Arius in Anschlag bringt, sondern sie wahren die semantische Kontinuität des Gottesbegriffs. Sie halten aber zugleich fest, dass man es in der Person Jesu mit einer heilsamen Neubestimmung eben dieses Gottes zu tun hat: Die Abkömmlingheit, die im Gottesverhältnis Jesu Christi ausgesagt ist, gehört als ursprüngliches Selbstverhältnis zu eben diesem Gott.

3.1.4. Das genaue Verhältnis dieser inneren Differenzierung in Gott zur Einheit Gottes, die die Alte Kirche mit dem AT (Dtn 6,4) als selbstverständlich betrachtete, wird unter Inanspruchnahme der Unterscheidung von Person und Wesen fixiert. Diese hatte schon Tertullian, hatten dann aber im Vorfeld des Konzils von Konstantinopel 381 insbesondere die drei ›großen Kappadokier‹, die oströmischen Kirchenväter Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz und etwas später der weströmische Kirchenvater Augustin für diese Zuordnung in Dienst genommen. Nach dieser Unterscheidung eignet das eine göttliche Wesen drei Personen bzw. ›sind‹ in dem einen göttlichen Wesen drei Personen; die zweite dieser Personen inkarniert und manifestiert sich in der Person und in der Geschichte Jesu von Nazareth.

3.1.5. Der systematische Ertrag des Konzils ist die Feststellung, dass in der Person Jesu von Nazareth sich der Kirche die Identität des göttlichen Weltgrundes bzw. des Schöpfers des Alten Testaments neu erschließt, nämlich so, dass zum einen dieser Gott in Christus Mensch geworden ist, und zum anderen so, dass der Weltursprung bzw. der Schöpfer der Vater Jesu Christi ist und die Menschwerdung zugleich die Enthüllung des Sinnes aller Wirklichkeit ist, die »in ihm geschaffen« ist. Und schließlich: der Weltgrund, von dem die griechische Tradition spricht, ist in sich differenziert und in Verhältnissen der wechselseitigen Konstitution der Personen strukturiert.

Damit stellt sich aber die Frage, wie diese Neubestimmung Gottes genau zur Sprache zu bringen ist – und diese Frage wird als Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen in der Person Jesu Christi in den auf das Konzil von Konstantinopel folgenden Jahrzehnten diskutiert.

### 3.2. Die christologischen Streitigkeiten des 5. Jhs.

Diese Streitigkeiten (vgl. dazu Grillmeier 2004; Ritter 1965; Grillmeier 1951–1954) führen somit eine mit der kirchlichen Trinitätslehre unabweisbare Frage fort: Schon Arius hatte darauf hingewiesen, dass eine Schwierigkeit der Vorstellung, dass Gott selbst sich in Jesus von Nazareth manifestiert habe, darin liegt, dass damit die Unvollkommenheiten des Menschseins in allernächste Nähe zum immateriellen, rein transzendenten, leidens- und veränderungsunfähigen Gott treten; seine Annahme eines gegen Gott abgestuften, aber dennoch aus ihm hervorgehenden Wesens zielte offenbar nicht zuletzt darauf, das Werk Christi als Werk Gottes aussagen zu können (Hanson 1988). Damit ist ein weiteres und entscheidendes Problem des orthodoxen Ansatzes markiert, nämlich die Frage, wie es eigentlich vorzustellen ist, dass der ewige Gott in einem Menschen gegenwärtig wird und dort den Bedingungen menschlicher Endlichkeit ausgesetzt ist.

3.2.1. Die Auseinandersetzung um diese Frage bricht zu Beginn des fünften Jahrhunderts in voller Schärfe aus (zur Vorgeschichte: Grillmeier 2004: 637–686; vgl. auch Beyschlag 1991–2000: II,1). Auslöser ist die Weigerung des aus Antiochien stammenden, 428 zum Bischof von Konstantinopel gewählten Nestorius, Maria – wie in liturgischen Formularen vorgesehen – als ›Theotokos – Gottesgebälerin‹ zu bezeichnen. Allein angemessen sei die Bezeichnung ›Christotokos – Christusgebälerin‹. Denn – so Nestorius: Gott kann nicht geboren werden, daher kann man das Geborenwerden nicht von Jesus Christus als Gott, sondern nur von ihm als Menschen aussagen. Geboren wird also Christus, und zwar nach seiner menschlichen Natur, nicht aber der Logos.

Sein Gegner war der seit 412 als Bischof von Alexandria amtierende Kyrill, der darauf bestand, dass das Subjekt des gesamten

Lebens Jesu der Logos sei, der alle Bestimmungen des Menschseins in sich aufnehme.

Sachlich geht es in der Auseinandersetzungen, in die als außertheologischer Faktor die Konkurrenz der großen östlichen Bischofssitze – Konstantinopel, Alexandria und Antiochien – hineinspielten, um die Frage, welchem Subjekt die neutestamentlichen Aussagen über Jesus zuzuschreiben sind.

3.2.2. Ein Problem entsteht dabei mit den Aussagen, die eindeutig nur einem Menschen (und nach traditionellem Verständnis keinesfalls Gott) und die eindeutig Gott (und nach traditionellem Verständnis keinesfalls einem Menschen) zukommen. So bezeichnet Paulus – das ist ein vieldiskutiertes Beispiel im 16. Jh. – in 1 Kor 2,8 den Tod Jesu als den Tod ›des Herrn der Herrlichkeit‹ (»... dann hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt«). Am Ende des Mt (28,18) wird umgekehrt Jesus als Träger der (göttlichen) Gewalt über Himmel und Erde bezeichnet. Bereits im Vorfeld des Streites zwischen Nestorius und Kyrill war klar, dass solche Aussagenübertragungen – Göttliches wird vom Menschen Jesus von Nazareth und Menschliches vom inkarnierten Gottessohn ausgesagt – möglich sind. Man nennt diese Aussagen-Übertragung seit Johannes Damascenus die ›*communicatio idiomatum*‹/die wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften«.

3.2.3. Es ist aber in der Alten Kirche (wie in der späteren innerreformatorischen Auseinandersetzung: 3.3.) strittig, wie diese Übertragungen zu verstehen sind und welchen Stellenwert sie haben. Auf der einen Seite wäre es möglich, dass es sich bei den Aussagen um rein verbale Übertragungen handelt – weil in Christus Gott gegenwärtig ist, kann man von Gott Eigenschaften *aussagen*, die eigentlich und in Wirklichkeit nur dem Menschen Jesus von Nazareth zukommen und umgekehrt. Auf der anderen Seite kann man – und darauf wollte Kyrill hinaus – als Subjekt des Lebens Jesu allein Gott betrachten und somit alle Aussagen, die von Jesus zu machen sind, dem Subjekt ›Gott‹ zuschreiben.

Es ging also im 5. Jh. um die Frage, welchen Stellenwert der Lebensvollzug Jesu für die Identität Gottes hat: Entweder hat man es mit einem Leben zu tun, das vor Gott und mit Gott geführt

wird und das als Sühneleistung eine Bedeutung für das Verhältnis von Gott und Mensch hat, von dem aber das Leben und die Identität Gottes selbst unberührt bleiben. Oder der Lebensvollzug Jesu zwischen Geburt und Kreuz hat selbst Gott zum Subjekt und wird ihm nicht nur verbal, sondern mit sachlichem Recht als sein – Gottes – Lebensvollzug so zugeschrieben, dass Gott durch diesen Lebensvollzug definiert wird.

Damit ist hier dieselbe Sachfrage wie im Rahmen der Auseinandersetzungen um die Trinitätslehre strittig, nämlich die Frage, welche Folgen die Rede von der Person Jesu für das durchschnittliche, dieser Rede von Jesus Christus vorausgehende Reden von Gott hat: Steht die Rede von Jesus von Nazareth unter der Prämisse und unter den Kriterien dieses vorausgehenden Redens von Gott, oder handelt es sich um eine Aufnahme und Neubestimmung dieser Rede von Gott?

3.2.4. In der Definition des Konzils von Chalcedon (DH 300–303; vgl. den *Tomus Leonis* ebd. 290–295; vgl. Grillmeier 2004: I,1951) wird die altkirchliche Debatte vorläufig entschieden durch die Unterscheidung der einen göttlichen Person von den beiden Naturen, in denen sie als Gott und Mensch besteht (Slenczka 2007b; 2011). Die Naturen sind bezeichnet durch die Abstraktbegriffe (Gottheit; Menschheit) und benennen das, was Jesus von Nazareth mit jedem Menschen gemeinsam hat bzw. mit Gott gemeinsam hat.

Die Person hingegen ist bezeichnet durch Konkretbegriffe (ein Träger einer Pferdenatur [ein Exemplar der Gattung Pferd] ist nicht ›die Pferdheit‹ sondern ›ein Pferd‹): Jesus von Nazareth ist in diesem Sinn ›Gott‹ und ›Mensch‹ zugleich; es wird die Aussage möglich, dass dieser Gott Mensch ist und umgekehrt; und es wird die Aussage möglich, dass Gott leidet oder geboren wird, und dass dieser Mensch die Welt regiert.

Diese Unterscheidung von Person und Natur ermöglicht es dem Konzil von Chalcedon, die Einheit der Person Jesu unter Wahrung der Unterschiedenheit der Naturen auszusagen; damit werden die Anliegen der alexandrinischen (Kyrill) und der antiochenischen (Nestorius) Position berücksichtigt und bezüglich der Naturen in berühmten Abgrenzungsbestimmungen festgehalten, dass sie ei-

nerseits unvermischt und unverändert, andererseits ungetrennt und ungeteilt in einer Person bestehen, die das Subjekt des Heilswerkes ist.

Mit den gegen eine Vermischung der Naturen abgrenzenden Negativwendungen (unvermischt, unverändert) wird die semantische Kontinuität des vor- und außerchristologischen Begriffes Gottes und des Menschen festgehalten; mit den gegen eine Trennung abgrenzenden Negativwendungen (ungetrennt und ungeteilt) wird ausgeschlossen, dass die beiden Naturen durch die Verbindung in einer Person nicht affiziert wären und dass sie durch das, was mit der Person geschieht, nicht affiziert würden; damit wird dem Anliegen der christologischen Neubestimmung des Begriffes des Menschen und des Begriffes Gottes Rechnung getragen.

3.2.5. Der systematische Ertrag des Konzils ist die Feststellung, dass die Menschwerdung eine Verbindung Gottes mit einem einmaligen menschlichen Lebensvollzug darstellt, der damit die Identität Gottes mitbestimmt und umgekehrt. Die Frage, wie genau die semantische Kontinuität der Naturen sich zur Neubestimmung durch die Verbindung mit der jeweils anderen Natur verhält, wird durch Abgrenzungsformeln umschrieben, die das Feld zulässiger Aussagen begrenzen, in dessen Rahmen aber eine Vielfalt von Aussagen riskiert werden kann.

### 3.3. Die reformatorischen Auseinandersetzungen

Die Ambivalenz der chalcedonensischen Fixierungen führte dazu, dass die Frage nach dem genauen Verständnis und den Implikationen des Verhältnisses der beiden Naturen in einer Person in den folgenden Jahrhunderten nicht zur Ruhe kam, sondern die altkirchliche Theologie in Atem hielt, etwa mit der Frage, ob der Person Jesu ein gottmenschlicher oder – der Vollständigkeit des Menschseins entsprechend – ein zweifacher, göttlicher und menschlicher, Wille zuzuschreiben ist (zur Wirkungsgeschichte des Konzils vgl. nur: Grillmeier 2004: Teilbde. II,1–4); die Frage nach der wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur, die terminologisch von Johannes Damascenus auf den Be-

griff gebracht worden war, blieb uneindeutig, aber in den Jahrhunderten der scholastischen Lehrinterpretation auch unauffällig und unbetont: In der scholastischen Christologie des Mittelalters wird die Idiomenkommunikation unter dem Vorzeichen der Frage nach den mit Bezug auf den Inkarnierten möglichen Aussagen unter dem Vorzeichen der Wahrung des herkömmlichen Verständnisses des Mensch- bzw. Gottseins unter Kuratel gestellt (Thomas, *STh III* q 16 a 5, bes. ad 3; Petrus, *Sent III dist* 6–9; Biel, *In Sent III dist* 6; vgl. dazu bes. Schwarz 1966).

3.3.1. Erst in der Reformationszeit wird, wie Harnack mit nachvollziehbarer Verwunderung notiert (1909–1910: III,5; 813f.), das christologische Dogma plötzlich zum religiösen Streitpunkt und erfährt eine Reformulierung, die den abständigen Begriffen einen existentiellen Sinn abgewinnt, den auch Melancthon in der ersten Gestalt der *Loci (communes)* von 1521 noch für unvorstellbar gehalten hatte (dazu unten 4.2.). Die Auseinandersetzung hatte ihren Ursprung im Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli: Zwingli (bes. Zwingli, *Dass diese Worte*) bestritt die Möglichkeit einer Realpräsenz des Leibes Christi in der Hostie des Abendmahls mit dem Argument, dass der Leib Christi nach der Himmelfahrt Jesu im Himmel ›zur Rechten Gottes‹ sei und daher nicht auf vielen Altären sein könne, denn: Ein Leib ist nicht der Multipräsenz fähig. Dies diente ihm als Argument dafür, dass die Abendmahls Worte (Dies ist mein Leib) nicht wörtlich genommen werden dürfen, sondern ein übertragener Sinn (Dies ist ein Zeichen meines Leibes) angenommen werden müsse. Verallgemeinert bedeutet dies, dass Aussagen der Schrift, die den Menschen als Gott und umgekehrt bezeichnen (Mk 15,34; 2Kor 5,19; Joh 1,14; 10,31) und die Göttliches vom Menschen und umgekehrt aussagen (Paradebeispiele sind 1Kor 2,8 und Mt 28,18), unter dem Vorbehalt der Gottheit Gottes und der Menschheit des Menschen gelesen werden müssen: Es wird nicht Gott getötet, sondern der Mensch, mit dem Gott zu einer Person verbunden ist; und es regiert nicht der Mensch allgegenwärtig die Welt, sondern Gott, der mit der Menschheit verbunden ist. Insofern sei die ›*communicatio idiomatum*‹ die wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften‹ als ein uneigentlicher, rein sprachlicher Akt zu ver-

stehen, nach dem, aufgrund der Verbindung der zwei Naturen zu einer Person, zur Bezeichnung des Subjektes der Handlungen und Eigenschaften Christi zuweilen auch die Natur- oder die Personenbezeichnung verwendet werden kann, die im eigentlichen Sinne nicht an der Handlung beteiligt ist bzw. der die jeweilige Eigenschaft eigentlich nicht zukommt – Zwingli spricht von einer ›*Alloiosis*‹, einer rein sprachlichen ›Veränderung‹ des Handlungsobjektes (Zwingli, *Daß diese Worte*: 922–929). Diese Rede steht aber unter dem beständigen Vorbehalt der Uneigentlichkeit, die dem ursprünglichen Sinn dessen, was Gott bzw. dem Menschen zukommt, Rechnung trägt. Es ist hier der ursprüngliche, umlaufende semantische Gehalt der Begriffe ›Gott‹ und ›Mensch‹, der das Kriterium des Verständnisses der christologischen Wendungen darstellt.

3.3.2. Luther (*Vom Abendmahl*; ders., *DDH*; dazu Hund 2006; Slenczka 2005; Baur 1993) widersprach dieser Behauptung mit dem Hinweis, dass nach der Einigung von Gottheit und Menschheit in Christus die beiden Naturen nicht wie Bretter nebeneinanderliegen, sondern einander ihre Eigenschaften mitteilen, so dass die genannten Aussagen der Schrift genau das erschließen, was in der Person Jesu geschieht: Dass in den Aussagen der Schrift und der Tradition Göttliches vom Menschen ausgesagt wird und Menschliches von Gott, ist ein Hinweis darauf, dass die beiden Naturen sich genau so ›verhalten‹, wie es diese Aussagen implizieren: Die beiden Naturen interpretieren einander wechselseitig, so dass das, was Gott und was der Mensch ist, einen neuen, bislang unerhörten Sinn erhält: Gott leidet und stirbt, und der Mensch erhält Anteil an Gott (Baur 1993:145–163).

3.3.3. Luthers christologische Aussagen zielen darauf, extreme Hoheitsaussagen und Niedrigkeitsaussagen miteinander zu verbinden, dies aber in besonderer Weise, nämlich ohne den Vorbehalt einer Zuweisung an eine bestimmte Natur in Christus: alle Niedrigkeitsaussagen, die von diesem Menschen gelten, von der Geburt bis zum Leiden und zum Tod am Kreuz, sind Aussagen über Gott:

»Es bleibt dabei: Die Naturen sind unterschieden, aber nach jener wechselseitigen Mitteilung besteht eine Verbindung, d.h. eine Person, es sind nicht

zwei Personen. ... Daher sage ich mit Recht das, was ich vom Menschen Christus aussage, auch von Gott aus, nämlich dass er gelitten hat und gekreuzigt wurde. Einwand: Aber Gott kann nicht gekreuzigt werden oder leiden. A[ntwort]: Ich weiß das: als er nämlich noch nicht Mensch war. Von Ewigkeit her hat er nicht gelitten, aber als er Mensch wurde, ist er leidendfähig geworden. Von Ewigkeit her war er kein Mensch, aber bereits seit seiner Empfängnis durch den Heiligen Geist, seit seiner Geburt aus der Jungfrau werden Gott und Mensch eine Person und haben Gott und Mensch dieselben Prädikate. Hier ist es zu einer Einheit in einer Person gekommen. Da geht Gottheit und Menschheit ineinander. Die Einheit, die setzt es. Ich bekenne zwei Naturen, aber sie können nicht getrennt werden. Das macht die Einheit, die eine engere und festere Verbindung ist als die von Körper und Seele ... Da gilt: Christus, der Sohn des unsterblichen Gottes, Gott und Mensch, wird gekreuzigt unter Pontius Pilatus.« (Luther, *DDH Ag. Ir.* 101,4–102,6 in Auswahl; Übers. von N.Sl.).

»Frage: Es wird gefragt, ob jener Satz wahr ist: Der Sohn Gottes, der Schöpfer des Himmels und der Erde, das ewige Wort, schreit am Kreuz und ist Mensch. Antwort: Er ist wahr, denn: Was der Mensch schreit, schreit auch Gott, und dass der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt wird, ist unmöglich nach der Gottheit, ist aber möglich nach der Menschheit, und weil die Einheit der Person besteht, wird dieses Gekreuzigtwerden auch der Gottheit zugeschrieben.« (ebd. 103,20ff [A]).

»... alle werck, wort, leiden und was Christus thut, das thut, wirckt, redet, leidet der warhafftige Gottes son, und ist recht geredt: Gottes son ist für uns gestorben, Gottes son predigt auff erden, Gottes son wescht den jüngern die füsse ...« (Luther, *Vom Abendmahl*, WA 26,320,ff).

Die Pointe dieser Feststellungen liegt darin, dass die ›*communicatio idiomatum*‹/die wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften‹ als eine Neubestimmung Gottes einerseits und des Menschen andererseits verstanden wird, in der durch die jeweils andere Natur Gott und dem Menschen Eigenschaften und ein Geschick zukommen, die unter nichtchristologischen Bedingungen nicht von ihnen gelten könnten (Streiff 1993). Entsprechend kann und muss vom Menschen die Allgegenwart, von Gott das Leiden und der Tod ausgesagt werden und gelten; dies freilich nicht so, dass nun Gott selbst stirbt, sondern dass Gott durch die Teilhabe an der Menschheit stirbt, und dass die Menschheit durch die Teilhabe an der Gottheit allgegenwärtig ist.

3.3.4. Diese auf den ersten Blick abstrakt anmutende Christologie ist getragen von einer soteriologischen Pointe: Es ist eine Grundaussage der lutherischen Christologie, dass in der Person Jesu der Schlüssel zum Verständnis der Schöpfung als Werk und Wirkungsmedium eines liebenden Vaters gegeben ist – der allmächtige Schöpfer definiert sich in der Person Jesu als der dem Menschen zugewandte Gott und als der liebende Vater:

»Darumb wir es für einen schädlichen Irrtumb halten, da Christo nach seiner Menschheit solche Majestät [der Allgegenwart und Allwirksamkeit] entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen, den sie in vorangezeigter Vorheißung von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Hauptes, Königs und Hohenpriesters haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht alleine seine bloße Gottheit bei ihnen sein werde, welche gegen uns arme Sünder wie ein vorzehrendes Feuer gegen dürre Stoppel ist, sonder er, er, der Mensch, der mit ihnen geret hat, der alle Trübsal in seiner angenehmen menschlichen Natur versucht hat, der auch daher mit uns als mit Menschen und seinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wölle bei uns sein in allen unsern Nöten ...« (FC.SD VIII; BSLK 1046,25–42).

Auf der anderen Seite geht Luthers Christologie nicht darin auf, alle Niedrigkeitsprädikate des Menschen Jesus von Nazareth Gott zuzuschreiben, sondern zielt umgekehrt auch darauf, dass aufgrund der Verbindung Gottes mit dem Menschen nun auch alle Hoheitsprädikate Gottes dem Menschen Jesus von Nazareth zugeschrieben werden können und müssen. Darum gilt von dem Menschen Jesus von Nazareth, dass er allmächtig die Welt regiert, dass dem Kind in der Krippe alle Gewalt übergeben ist und dass er der Schöpfer ist.

Darüber hinaus zielt aber diese Selbstentäußerung Gottes in der Person Jesu von Nazareth nicht allein auf den Menschen Jesus von Nazareth, sondern durch ihn auf alle Menschen, die an der der Selbsterniedrigung Gottes zu den Menschen korrespondierenden Erhöhung des Menschen zur Rechten Gottes teilhaben (Steiger 1996; Slenczka 2005).

3.3.5. Das ist nun in dem Sinne eine Reformulierung der chalcedonensischen Zweinaturenlehre, als hier nicht einfach zwei Naturen zusammengedacht werden, sondern diese Naturen einander

wechselseitig definieren und Neubestimmen über das hinaus, was durchschnittlicherweise von ihnen gilt (Baur 1993). Die Macht des Schöpfers, die der Mensch allenthalben erfährt, definiert sich durch das Geschick Jesu von Nazareth und nimmt das, was eigentlich zu ihr nicht passt, in sich auf: den Tod und das Leiden und die Begrenztheit des menschlichen Lebensvollzuges. Diese Macht wird damit in ihrem Wollen als Vater identifizierbar und ansprechbar. Denn diese Macht ist damit identifiziert als der Wille, mit dem Menschen zu sein, das heißt: als Liebe zum Menschen; als Selbstmitteilung an den Menschen. ›Selbstmitteilung‹ heißt, dass in der Gemeinschaft mit dieser Macht nun auch der Mensch nicht bei sich selbst und er selbst bleibt, sondern eigentlich Unerhörtes von ihm gilt: Dass er teilhat an der Macht und Herrlichkeit des Schöpfers.

Diese Teilgabe bleibt nun nicht beschränkt auf die Person Jesu von Nazareth, sondern zielt durch sie auf den Menschen, der Kind Gottes wird, aus dem Jammertal geführt wird und im Himmel »reich« gemacht wird – Anteil erhält an Gott, wie Luther im Weihnachtslied »Gelobet seist du, Jesu Christ« schreibt (EG 23,6).

Was in der Person Jesu von Nazareth herauskommt, ist dies: Was Gott und was der Mensch über das hinaus, was von ihnen erfahrbar ist, noch sind: Gott erweist sich statt als anonyme Macht als der Vater Jesu von Nazareth und als der sich um des Menschen willen vergessende und aufgebende Liebende. Der Mensch erweist sich als der von Gott Geliebte und Gesuchte, ohne den Gott nicht Gott sein will und der Anteil erhält an Gott selbst.

### 3.4. Der systematische Gewinn dieser Christologie ...

... besteht nicht einfach in einer Neubestimmung Gottes und des Menschen in der Person Jesu von Nazareth, sondern diese Neubestimmung ist übergreifend und zielt auf die Eröffnung eines neuen Selbst- und Weltverständnisses *des Menschen*: Wer den Sinn der christologischen Aussagen erfasst hat und ergreift, der versteht sich selbst als Gegenstand der Liebe Gottes und lebt im Wissen um die Unselbstverständlichkeit der Wirklichkeit als dankbares Wesen und wird so eigentlich Geschöpf im Sinne der Auslegung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus Luthers.

### 4. Die abendländische und reformatorische Fortbildung der atlkirchlichen Lehrbildung und ihr systematischer Sinn

In der nachreformatorischen Dogmatik wird diese Christologie zum Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen zwischen Calvinisten und Lutheranern und zwischen unterschiedlich optierenden Angehörigen der lutherischen Schultheologie (Mahlmann 1967; Hund 2006; Baur 1993: bes. 204–276; Brandy 1991; Wiedenroth 2012).

#### 4.1. Die Deutung der Idiomenkommunikation

In der lutherischen Christologie wurde, einem Vorschlag Martin Chemnitz' folgend (Mahlmann 1967), die Deutung der wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften Gottes und des Menschen durch die Annahme von drei ›genera/Gattungen‹ der Idiomenkommunikation präzisiert und zugleich limitiert (vgl. *FC.SD VIII*, *BSLK* 1028,14–1033,33): Das ›genus idiomaticum/die auf die Eigenschaften bezogene Weise [der Mitteilung]‹ umfasst die Aussagen, in denen Eigenschaften und Tätigkeiten, die den beiden Naturen angehören, von der gottmenschlichen Person (und damit von Gott und vom Menschen) ausgesagt werden. Das ›genus apotelesmaticum/die auf den Vollzug des Heilswerks bezogene Weise [der Mitteilung]‹ bezeichnet beide Naturen als eigentliches Subjekt des Heilswerkes. Das ›genus majesticum/die auf die Hoheitsprädikate bezogene Weise [der Mitteilung]‹ bezeichnet die Mitteilung von Hoheitsprädikaten Gottes an die menschliche Natur (nicht nur an die als Mensch bezeichnete Person des Gottmenschen), so dass der Leib Christi allenthalben ist und die Menschheit Christi mit der Gottheit die Welt regiert. Diesem ›genus majesticum/die auf die Hoheitsprädikate bezogene Weise [der Mitteilung]‹ entspricht ausdrücklich kein ›genus tapeinoticon/auf die Niedrigkeitsprädikate bezogene Weise [der Mitteilung]‹, nach dem das Leiden und der Tod von der menschlichen Natur der göttlichen *Natur* mitgeteilt würde – hier setzt sich das Interesse an der Unveränderlichkeit und der Leidensunfähigkeit der Gottheit und damit die Anforderungen eines metaphysischen Gottesbegriffs durch (vgl. die Rezeption der

Unterscheidung in der Konkordienformel: *SD VIII, BSLK 1032,9–11*). Theodor Thumm hatte in seiner ›*Tapeinosigraphia sacra*/Heilige Beschreibung der Erniedrigung‹ (1623) noch einmal ein solches ›*genus tapeinoticon*/auf die Niedrigkeitsprädikate bezogene Weise [der Mitteilung]‹ in Vorschlag gebracht (Baur 1993: 145–163; Wiedenroth 2012: 502–556). Mit der Unterscheidung einer (offenbar unproblematischen) Mitteilung von Eigenschaften der Naturen an die Person einerseits von der (die Unveränderlichkeit der Gottheit bedrohenden) wechselseitigen Mitteilung von Eigenschaften zwischen den Naturen andererseits fällt natürlich auf das ›*genus idiomaticum*/die auf die Eigenschaften bezogene Weise [der Mitteilung]‹ der Schatten der Uneigentlichkeit, da zwar an die Person der Gottheit, nicht aber an die göttliche Natur in Christus die Attribute der Menschheit mitgeteilt werden.

#### 4.2. Christologie und Soteriologie

Zum anderen steht die Christologie in ihrer der kontroverstheologischen Situation geschuldeten Konzentration auf die Vereinigung der beiden Naturen und ihr gegenseitiges Verhältnis in der Gefahr, die Rückbindung an die soteriologische Pointe der Christologie und damit das Bewusstsein des existentiellen Sinnes aller christologischer Aussagen aus den Augen zu verlieren.

4.2.1. Melanchthon hatte es in den *Loci communes*/Allgemeine Grundbegriffe der Theologie von 1521 noch abgelehnt, die Trinitäts- und die Zweinaturenlehre zum Gegenstand einer eigenen theologischen Untersuchung zu machen und einer evangelischen Dogmatik die Aufgabe gestellt, nicht zusätzlich zur, sondern anstelle einer Beschreibung des Verhältnisses der beiden Naturen die Wohltaten Christi und somit den soteriologischen bzw. existentiellen Sinn der Christologie herauszustellen: »*Nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri.*«/Denn daraus [aus seinen Heilswirkungen] wird eigentlich Christus erkannt, so daß Christus erkennen heißt: seine Wohltaten erkennen, nicht, was jene [die scholastischen Theologen] lehren,

seine Naturen, die Arten und Weisen der Inkarnation betrachten.« (Melanchthon, *Loci*/Allgemeine Grundbegriffe der Theologie, Introductio 22).

In den späteren *aetates*/Auflagen der *Loci* integriert Melanchthon in allerdings sehr knapper Form (und überwiegend in Gestalt des Referates der einschlägigen biblischen ›*testimonia*/Zeugnisse‹) die Bestimmungen der altkirchlichen Dogmen wieder – freilich nun unter dem Vorzeichen und unter dem begrenzenden Kriterium einer ausweisbaren soteriologischen Funktion und Bedeutung (Melanchthon, *Loci* 1559: 185; 198,30–199,3).

Damit entspricht Melanchthon einer Konzentrationsbewegung der Theologie Luthers, die sich auch bei den anderen Reformatoren identifizieren lässt, und die auf eine Konzentration aller Theologie nicht auf die Christologie in einem gegenständlichen Sinn, sondern auf die Soteriologie abzielt, auf die Neubestimmung des Gottes-, Welt- und Selbstverständnisses, die sich am Ort des frommen Subjekts vollzieht (Luther, *Unterricht*). Die christologischen Dogmen haben ihr Recht unter der Voraussetzung, dass ihr Existenzbezug nachweisbar ist, das heißt: dass sie in den Kontext eines menschlichen Selbstverständnisses treten.

4.2.2. In den – calvinistischen wie lutherischen – Dogmatiken des 17. Jhs. wird die Lehre von der Person Christi als eigenständiges Kapitel geführt und als Entfaltung des dem Werk Christi und seiner Heilsbedeutung zugrundeliegenden Personseins Jesu gefasst (zum folgenden Hollaz, Examen p III sect 1); durch den Ausweis des ›*usus practicus*/Praktischen Gebrauch‹ und durch die folgenden Lehrstücke der Ämter und der ›*status Christi*/Stände Christi‹, schließlich durch das gleich folgende Lehrstück von der ›*gratia applicatrix spiritus sancti*/der zueignenden Gnade des Heiligen Geistes‹ bleibt diese Darstellung auch noch in der monographischen Verselbständigung der Christologie (seit Chemnitz' *De duabus naturis*/Über die zwei Naturen, 1560) soteriologisch angebunden. Die Ämterlehre – die Darstellung des prophetischen, des priesterlichen und des königlichen Amtes Christi – hängt zum einen am Christus-Prädikat: Es handelt sich nach Überzeugung der altprotestantischen Theologen um diejenigen alttestamentlichen Ämter, die mit einer Salbung ver-

bunden und in Jesus von Nazareth vollendet und abgelöst werden. Die Lehre von den Ämtern vermittelt dabei zwischen der Person und dem Heilswerk Christi, da das Amt eine dem Vollzug vorausgehende, der Person durch die Salbung gegebene Ausstattung zu einem Werk darstellt, somit dessen Bedingung der Möglichkeit: Durch die Salbung ist Christus mit der Aufgabe der vollmächtigen Verkündigung des göttlichen Willens, des versöhnenden Opfers bzw. des fürbittenden Eintretens für die Gemeinde und der Herrschaft über alle Wirklichkeit ausgestattet. Das nach dem Philipperhymnus in zwei Stadien sich vollziehende Leben (*exinanitio* [kenosis]/Entäußerung und *exaltatio*/Erhöhung) stellt die realisierende Durchführung dieser mit dem Amt gestellten Aufgaben dar, wobei in der theologischen Auseinandersetzung mit den Spielarten der reformierten Theologie strittig war, ob das Subjekt der Kenose der ewige Logos oder (nur) die menschliche Natur ist, während innerlutherisch (etwa im Tübinger-Gießener Streit im ersten Drittel des 17. Jhs., Baur 1993: 204–276; Wiedenroth 2012) darüber gestritten wurde, ob der Mensch Jesus von Nazareth während seines Erdenlebens auf die göttlichen Prärogative, etwa der Allwissenheit und der Allgegenwart, verzichtet (so die Gießener) oder nur ihren Gebrauch verborgen hat (so die Tübinger). Die in dieser kontrovers-theologischen Front, auch angesichts innerlutherischer Uneinigkeit, immer differenzierter und entsprechend ausführlicher werdenden Bestimmungen zum Werk Christi wurden auch in eigenen Traktaten, Streitschriften und Disputationen verhandelt (etwa in der vielhundertseitigen ›*Tapeinosigraphia sacra*/Heilige Beschreibung der Erniedrigung‹ des Theodor Thumm), in denen die soteriologische Anbindung zwar mitgedacht war, aber noch weniger offensichtlich wurde als in der Einbettung der Bestimmungen in den Traktat ›*De principiis salutis*/von den Grundlagen des Heils‹ im Rahmen der dogmatischen Gesamtentwürfe.

Das Problem der trinitätstheologischen und christologischen Dogmenbildung liegt – das hat genau gesehen bereits Adolf von Harnack (1909–1910: 4–25, bes. 18–21) erfasst – darin, dass die Lehre nicht mehr als Ausdruck und Auslöser der religiösen Erfahrung, der sie entsprang, derselben nachgeordnet wird, sondern sich als gegenständliche Beschreibung der Wirklichkeit, die die re-

ligiöse Erfahrung auslöst, ihr vorgeordnet wird. Die Christologie läuft Gefahr, gegen die Soteriologie verselbständigt zu werden; sie erscheint als die Definition und Beschreibung der gegenständlichen Bedingung der Möglichkeit der Soteriologie, über die die wissenschaftliche Theologie sich und andere verständigt. Im Verständnis des religiösen Sinnes des Christentums verselbständigt sich die Zustimmung zum gegenständlichen Gehalt der Christologie von deren soteriologischen Sinn und der religiösen Aneignung. Entsprechend erscheint die Soteriologie als Folge des Werkes, das diese gottmenschliche Person hinausführt.

Das hat zur Folge, dass die von soteriologischen Anliegen geleitete theologische Reflexion in der Folge ein alternatives christologisches Fundament sucht, das die Universitätstheologie offenbar – trotz allen Bemühens – nicht zu bieten imstande ist (dazu weiter unten 7.).

#### 4.3. Schleiermacher: Jesus Christus als Urbild des Menschseins

Der fortschreitende Verlust der existentiellen Plausibilität und die mit weiterer Differenzierung immer problematischere Ausweisbarkeit der dogmatischen Christologie anhand des Bildes vom Leben Jesu, das die Evangelien zeichnen, motivierte die Rückkehr zum biblischen Jesus-Bild, eine Bewegung, die sich in der deutschen Theologie von zwei verwandten, aber dennoch sehr unterschiedlichen Traditionen vollzog und die entsprechend von unterschiedlichen Motiven getrieben war (Pannenberg 1982: 18–31; 41–44; Ristow/Matthiae 1961; R. Slenczka 1967; Theißen/Merz 1997; Schröter 2002; dort Lit.).

4.3.1. Die Rückkehr zum biblischen Christusbild war die Motivation, die im Pietismus und seiner Kritik an der Universitätstheologie zum Tragen kam und die sich zunächst auf die reformatorische Rückkehr zur Schrift gegen die menschlichen Traditionen berief. Diese Bewegung wurde im dogmen- und christentumskritischen Impuls der Aufklärungsbewegung radikalisiert – für diese Tendenz steht in Deutschland die Evangelienkritik des Herrmann Samuel Reimarus, die zugleich deutlich macht, dass der kritische Impetus der dogmenkritischen Bewegung nicht bei den Evangelientexten



innehielt, sondern über deren theologische Absichten hinaus nach deren Grundlage, dem Leben und Selbstverständnis ›Jesu selbst‹ als der Grundlage und dem Ausweis des Rechts (oder dem Nachweis des Unrechts) aller christologischen Aussagen zurückfragte (Schweitzer 1984: 13–26).

4.3.2. Im Hintergrund der Rückgriffe auf den Lebensvollzug Jesu steht häufig ein soteriologisches Konzept, das intensiver an der exemplarischen Bedeutung des Lebens Jesu interessiert war als die – an der sakramentalen Bedeutung des Werkes Christi als Stellvertretung des Menschen vor Gott orientierten – reformatorischen und vorreformatorischen Christologien, die dazu tendierten, die Christologie als Rede von der einer Wirkung vorausgehenden Ursache zu konzipieren. Der irdische Lebensvollzug Christi wird nun zum orientierenden Exemplar des menschlichen Lebensvollzuges, und das Heil wird interpretiert als Teilgabe am Gottesverhältnis und am Leben Jesu, häufig unter Inanspruchnahme des Begriffs der Nachfolge. Die Verbindung beider Anliegen – des exemplarischen und des ›sakramentalen‹ – gelingt Schleiermacher, dessen Christologie in mehrfacher Hinsicht typbildend ist für die neuzeitliche Reformulierung der Vorgaben der klassischen Theologie und daher knapp umrissen werden soll.

4.3.3. Schleiermacher fasst den Menschen Jesus von Nazareth als die vollkommene und insoweit urbildliche Realisierung des menschlichen Gottesbewusstseins und betrachtet die Evangelien als Zeugnisse der historischen Realisation dieses Urbildes des Menschseins. Seine Christologie ordnet sich in den Gesamtaufbau seiner Dogmatik ein in die Darstellung des Bewusstseins der Gnade; hier stellt die Christologie bezeichnenderweise nicht etwa die Bedingungen der Entstehung des christlich-frommen Selbstbewusstseins vor, sondern die Christologie ist selbst die erste Form der Aussagen des frommen Selbstbewusstseins in diesem Teil der Glaubenslehre, die Darstellung also des Bewusstseins der Gnade in der Form der Beschreibung menschlicher Lebenszustände (Schleiermacher, *Glaubenslehre* § 91 ff; vgl. 92, dazu im Folgenden). Schleiermacher legt seine Christologie so an, dass er nicht etwa im Ausgang von der Inkarnation des Gottessohnes zunächst die Konstitution der Person

und dann das Werk Christi betrachtet. Seiner Christologie liegen vielmehr zwei Entscheidungen zugrunde: Insgesamt stellt er Jesus von Nazareth als das Urbild des Gottesverhältnisses dar (§ 93); dies hat zwei Pointen, die in dem nach dem Modell einer platonischen Idee gestalteten Begriff des ›Urbildes‹ angelegt sind: Zum einen ist das Urbild die Vollkommenheit dessen, was in allen Exemplaren realisiert ist: das Gottesverhältnis ist im Leben Jesu zu höchster Vollkommenheit ausgebildet. Diese vollkommene ›Kräftigkeit‹ des Gottesbewusstseins ist »ein eigentliches Sein Gottes in ihm« (§ 94); dies ist insofern eine völlig schlüssige Reformulierung der Zweinaturenlehre, als der Begriff Gott von Schleiermacher insgesamt als das Korrelat des frommen Selbstbewusstseins nicht nur eingeführt, sondern definiert wurde (Anm. zu § 4.4 im Handexemplar), so dass Gott – jedenfalls im Gebiet der Theologie – nur und ausschließlich im frommen Bewusstsein bzw. als Korrelat des frommen Bewusstseins überhaupt ist. Wo die vollkommene Kräftigkeit des frommen Bewusstseins ist, da und nur da ist Gott.

Die Urbildlichkeit führt zum zweiten den Aspekt mit sich, dass das Urbild die Quelle aller abkünftigen Realisationen der Idee in einzelnen Exemplaren ist. Vom Urbild geht somit eine Wirkung aus, die am Ort des frommen Subjekts in der Form der Angleichung an das Urbild erfahren wird – diesen Sachverhalt fasst Schleiermacher als Teilgabe am Gottesbewusstsein Jesu bzw. als Aufnahme des Christen in das Gottesbewusstsein Jesu (§ 100).

Der entscheidende Punkt ist nun der, dass Schleiermacher die Christologie von vornherein soteriologisch konzipiert in dem Sinne, dass er der Lehre von der Würde und dem Werk des Erlösers Bestimmungen des von ihm ausgehenden Gesamtlebens vorausschickt, das kollektive Bewusstsein der Erlösung, das – § 11 – als Wirkung (Tätigkeit) Christi erfahren wird (§ 88; vgl. 91) und das »untrennbar eins« ist mit der »ausschließliche[n] Würde des Erlösers«: »Die eigenthümliche Thätigkeit und die ausschließliche Würde des Erlösers weisen auf einander zurück, und sind im Selbstbewußtsein des Gläubigen unzertrennlich eines.« (*Glaubenslehre* § 92, Lehrsatz).

Die am Ort des Subjektes bzw. in der Gemeinde erfahrene erlösende Wirksamkeit (das Wiederherstellen des Gottesbewusstseins)

des Erlösers – die Lehre vom »Geschäft« bzw. vom Werk Christi – ist die Grundlage der Würde des Erlösers, die sich in der Lehre von der Person Christi ausspricht, und umgekehrt (§ 93.2): In den Aussagen über die – exklusive – Würde des Erlösers wird er als der Ursprung der erfahrenen Erlösung apostrophiert. Dabei ist Schleiermacher allerdings durchaus der Meinung, dass das Lebensbild Jesu, wie es in den Evangelien, insbesondere im Johannesevangelium vorliegt, eben die Ausbildung und die Manifestation dieses urbildlichen Gottesbewusstseins im Laufe eines Menschenlebens widerspiegelt (§ 93); er lehnt es ausdrücklich ab, die Aussagen über das vollkommene Gottesbewusstsein Jesu als Projektion der Gemeinde, die sich durch ihn in ihrem Gottesbewusstsein gefördert weiß, zu betrachten (§ 93.2).

4.3.4. Diese Verbindung von Soteriologie und Christologie ist ein Ertrag der Theologie Schleiermachers, dessen Überzeugungspotential sich auch diejenigen Positionen nicht entziehen konnten, die sich im 20. Jh. unter reformatorischem Gestus gegen Schleiermacher zu profilieren suchten. Denn hier wird die soteriologische Bedeutung Jesu Christi und seines Werkes nicht darin gesehen, dass Christus stellvertretend eine Leistung vollbringt, die folgeweise Auswirkungen am frommen Subjekt hat – sei es durch die Mitteilung einer im Kreuz erworbenen Gnadenqualität, sei es durch die Anrechnung des stellvertretenden Gesetzesgehorsams im jüngsten Gericht. Vielmehr ist das Werk Christi die Manifestation eines Gottesverhältnisses, in dem die Bestimmung des Menschen sich darstellt und in das einzutreten das Heil des Menschen darstellt. Noch die Anlage der Schöpfungs- und der Versöhnungslehre in der Dogmatik Karl Barths (*KD* III und IV) ist von der Grundbewegung bestimmt, das Handeln Gottes in Christus als Stiftung und Realisierung des Bundes Gottes mit dem Menschen zu fassen und so auszulegen, dass das stellvertretende Handeln Christi auf die Gleichförmigkeit des Menschen mit der Menschheit Christi abzielt (*KD* III,3; *KD* IV,2,305 und Kontext; Jüngel 1980: 266; Jüngel 1962). Diese Grundfigur setzt voraus, dass der Glaube nicht als Bezugnahme auf den exklusiv stellvertretenden Gesetzesgehorsam Jesu gefasst wird, sondern dass das Gottesverhältnis Jesu selbst als

durch das Evangelium strukturiert und somit als werkfreier Glaube verstanden wird, in dem die eigentliche und ursprüngliche Bestimmung des Menschen realisiert ist. Entsprechend ist der Glaube an Christus nicht die Substitution des eigentlich Gott entsprechenden Gesetzesgehorsams (den Christus allein leistet, den aber eigentlich der Mensch schuldet) sondern der Glaube ist das Eintreten in das ursprüngliche, in der Person Jesu realisierte Gottesverhältnis selbst. Die Einsicht Luthers und vieler anderer Reformatoren, dass der Glaube nicht einfach die Antithese zum Gesetz, sondern als Erfüllung des Ersten Gebotes das eigentliche Werk des Gesetzes ist, bietet hier die Grundlage, auf der der referierte Gedanke Schleiermachers ebenso wie der Barths aufbaut. Systematisch wird damit die Antithetik der Vorbildlichkeit und der Sakramentalität Christi transzendiert und das menschliche Heil nicht einfach als Teilgabe an den Wirkungen des Werkes Christi, nicht aber auch als selbsttätige Nachahmung Christi, sondern als Teilgabe am Gottesverhältnis Jesu gefasst, in dessen Vollzug die Stellvertretung Jesu ein Übergangspänomen darstellt – zu nennen ist neben Barth auch Bonhoeffers Deutung der Kirche als Vergegenwärtigung Christi und der Rechtfertigung vom Zentrum der Kreuzesnachfolge her (Bonhoeffer 1986; Soelle 1973; Jüngel 1982: 510 im Kontext von 430ff; Moltmann 1987: 184–267).

4.3.5. Der systematische Ertrag dieser in der reformatorischen Tradition stehenden Positionen ist ein – etwa im Vergleich mit Anselms Satisfaktionslehre – neubestimmtes Verständnis des soteriologischen Gehaltes der Christologie, die das Heil wesentlich als Gleichgestaltung des Lebens des Glaubenden mit Christus versteht (zu den vorreformatorischen Voraussetzungen vgl. den kgl. Beitrag). Der Lebensvollzug Christi erscheint als Exemplar des Lebens des Christen, und umgekehrt das Leben des Christen als Teilgabe am Leben Christi und in diesem Sinne als Nachfolge. Das Heilswerk ist nicht eine Veranstaltung vor Gott, dem als Ursache Wirkungen am Menschen entsprechen, sondern die Eröffnung einer dem Leben Jesu gleichartigen Existenzmöglichkeit.

## 5. Die Frage nach dem Leben, der Lehre und dem Selbstverständnis Jesu

Damit verbindet sich ein nachhaltiges Interesse am Leben Jesu (vgl. den kgl. Beitrag), das nun allerdings in seiner Differenz zur abständigen kirchlichen Lehrbildung wahrgenommen wird (R. Slenczka 1967: 25–175).

### 5.1. Probleme der Rückfrage nach dem historischen Jesus

Schleiermacher behandelt in seiner Verbindung von Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit Jesu die Evangelien, insbesondere aber das Johannesevangelium, als Quellenbericht vom Leben Jesu und – in seiner Vorlesung zum Leben Jesu – als Quelle für eine Darstellung des Selbst- bzw. Gottesbewusstseins Jesu (Schleiermacher, *Leben*). Damit ist einiges dogmatisches Gewicht an die Zuverlässigkeit der Evangelienberichte gehängt. Systematisch liegt das daran, dass nun das Leben Jesu nicht mehr unter dem Vorzeichen der Ausführungen über die Inkarnation des Logos und damit unter der hermeneutischen Voraussetzung der gottmenschlichen Person und der im Leben Jesu verfolgten göttlichen Absicht gelesen wird, sondern als Vorzeichnung eines nachvollziehbaren menschlichen Lebensvollzugs. Unter dem Vorzeichen dieser Urbildlichkeit wird somit der menschliche Lebensvollzug Jesu der Ausweisgrund für die Hoheit Jesu: die Menschlichkeit einerseits und die die Hoheitsprädikate begründende urbildliche Höherrangigkeit gegenüber allen anderen Menschen wird auf dem Wege des Rückgangs auf die Evangelienberichte verifiziert.

Die Rückfrage nach dem Leben Jesu als Ausweisgrund der auf Jesus begründeten Heilserwartungen belastet die Berichte mit der Erwartung, auf irgendeiner Stufe Zugang zu der vorgegebenen Grundlage der dogmatischen Deutung Jesu durch die Kirche zu erhalten. Grundsätzlich werden dabei die biblischen Berichte als historische Quellen behandelt, die den jeder Deutung zugrundeliegenden Vorgang zu erschließen erlauben. Die Unterscheidung von Gotteswort und menschlicher Tradition kehrt wieder als Unterscheidung des der Willkür entzogenen historischen Kerns von

möglicherweise von menschlichen Interessen geleiteter Deutung und als Frage danach, ob die Deutung dem vorgegebenen ›Kern‹ entspricht. Damit ist prinzipiell die Frage offen, ob das Berichtete so geschehen ist, wie es dasteht, wobei ein Historiker gegenüber den biblischen Texten ein gesundes Misstrauen unterhalten und mit deutlichen Niederschlägen des Gemeindeinteresses rechnen wird. Die Widersprüche in der Überlieferung über Jesus führen jedenfalls darauf, dass manche Berichte vermutlich keine historischen Fakten oder Situationen des Lebens Jesu wiedergeben.

Grundsätzlich gibt es zwei mögliche Formen des Umgangs mit der komplexen Überlieferungslage der biblischen Texte und der Uneindeutigkeit einer Unterscheidung von ›historischem Kern‹ und interessegeleiteter Deutung:

### 5.2. Die Historie Jesu als Ausweisgrund der Christologie?

Entweder fasst man die Verifizierbarkeit der kirchlichen Christologie am Leben, an der Verkündigung und am Selbstverständnis Jesu als Wahrheitskriterium und räumt den historischen Berichten über Jesus und seinen Worten unbedingte Priorität ein. Die Frage nach der ›ipsissima vox Iesu/ursprüngliche Worte Jesu‹ gewinnt dann die Funktion eines Fundamentes und Wahrheitskriteriums aller religiösen und theologischen Aussagen (z.B. Jeremias 1966).

5.2.1. Allerdings ist es nach den Kriterien historischen Arbeitens unwahrscheinlich, dass Jesus die ihm von der Gemeinde zugeschriebenen Hoheitsprädikate auf sich selbst angewendet hat. Folgt man dem Hauptstrom historischer Forschung (vgl. nur: Schenke 2004; Schröter 2002), so ist es beispielsweise relativ unwahrscheinlich, dass er sich selbst auch ›nur‹ als der Messias (in welchem Sinne auch immer) verstanden und bezeichnet hat, geschweige denn als der Gottessohn im Sinne des späteren christologischen Dogmas. Es ist – ein weiteres Beispiel – historisch ebenso zweifelhaft, ob er den Titel eines Repräsentanten des hereinbrechenden Reiches Gottes, nämlich den Titel ›Menschensohn‹ aus Dan 7 auf sich selbst angewendet hat. Es ist ferner fraglich, ob er selbst seinen Tod vorhergesehen und als Versöhnungsmittel begriffen hat (Mk 10,45); man

gelangt auch auf diesem Wege bestenfalls zu der Feststellung, dass und in welchem Umfang die Verkündigung der Gemeinde durch das möglicherweise feststellbare Selbstverständnis Jesu abgedeckt ist. Die Verkündigung der Gemeinde müsste sich dann dadurch legitimieren, dass sie die Verkündigung und das Selbstverständnis des historischen Jesus aufnimmt und fortführt.

5.2.2. Diese Frage nach der Grundlage der Verkündigung der Gemeinde im Selbstverständnis und in der Verkündigung Jesu wurde von einem der Schüler Rudolf Bultmanns, Ernst Käsemann, als theologisch unverzichtbar betrachtet (Käsemann 1964). Käsemann weist darauf hin, dass die Urchristenheit eigentümlicherweise ihr Kerygma nicht einfach als allgemeine Wahrheit über den Menschen ausgesprochen und von der Person Jesu abgelöst hat. Vielmehr habe die Urchristenheit ihr Kerygma untrennbar mit dieser Person verbunden und eine Identität des Auferstandenen mit dem irdischen Jesus und damit eine Kontinuität der eigenen Verkündigung mit der des Jesus von Nazareth vor seiner Auferstehung behauptet. Das sei der Grund dafür, dass die Rückfrage nach dem historischen Jesus nicht einfach sistiert werden kann, sondern der Glaube ein Interesse an der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem von der Gemeinde verkündigten auferstandenen Herrn haben müsse. Käsemann weist ferner darauf hin, dass auch noch unter den Verkündigungsinteressen der Gemeinde die ursprüngliche Botschaft Jesu erkennbar ist, wenn man nach dem in den Jesus zugeschriebenen Worten fragt, was weder Entsprechungen im zeitgenössischem Judentum hat noch der späteren Gemeindeverkündigung entspricht. Käsemann isoliert auf diese Weise einen Vollmachtsanspruch Jesu, der angesichts des nahenden Reiches Gottes die Menschen in die Freiheit der Kinder Gottes berufen habe. Die Kontinuität zwischen der Verkündigung der Gemeinde und der Jesu liegt nach Käsemann in dem befreienden, dem Evangeliums-Charakter der Botschaft Jesu; nachösterlich wird diese Botschaft mit seiner Person verbunden, die als Grund menschlicher Freiheit vor Gott zur Sprache gebracht wird. Käsemann ist der Meinung, dass sich Jesus selbst gerade nicht als der Messias verstanden, sondern seine Person gänzlich einem Auftrag – der Verkündigung des unerhörten Evangeliums von der

Freiheit des Menschen vor Gott – unterstellt hat. Die Gemeinde hat diese Einheit von Botschaft und Person sachgemäß dadurch ausgedrückt, dass sie seine Person von dieser Botschaft her und so als die Manifestation des Gottesreiches versteht (Käsemann 1964: 211), in diesem neuen Sinne das Messiasprädikat auf ihn überträgt und von seiner Botschaft und Person her füllt.

5.2.3. Die in jüngerer Zeit auserufene ›Third Quest‹ nach dem historischen Jesus (du Toit 2002; Oegema 2001) stellt die Rückfrage nach dem historischen Jesus in den Kontext des christlich-jüdischen Dialogs und widerspricht den von Käsemann für die Identifizierung der Botschaft und des Selbstverständnisses Jesu angelegten Kriterien. Käsemann hatte Differenzkriterien angegeben, mittels derer man nicht den ganzen Umfang der Botschaft Jesu, wohl aber das mit Sicherheit für ihn Typische identifizieren kann, nämlich die Aussagen der Evangelien, die sich nicht in Texten des zeitgenössischen Judentums finden und die sich nicht aus Interessen der nachösterlichen Gemeinde erklären lassen. Dieses Differenzkriterium grenzt die Person Jesu vom zeitgenössischen Judentum ab, während viele Neutestamentler diese Abgrenzung für historisch unwahrscheinlich, für geleitet vom Persönlichkeitsideal des Historismus und im Kontext der Anliegen des christlich-jüdischen Dialogs für wenig zielführend halten. Es wäre das Anliegen einer solchen Kritik, die Verbindungslinien zwischen Jesus und dem Frühjudentum und die traditionsgeschichtlichen Verbindungslinien zwischen dem Judentum und der Kirche in den Blick zu nehmen und den traditionsgeschichtlichen Kontext der Botschaft Jesu und der frühen Kirche zu verorten in einer ›Karte des palästinischen Judentums zur Zeit Jesu‹ (du Toit 2002: 124).

5.2.4. Mit dieser forschungsgeschichtlichen Weiterentwicklung wird deutlich, dass man es bei der Rückfrage nach dem historischen Jesus bei Käsemann wie in der übrigen vom Anliegen der Verifikation der kirchlichen Verkündigung geleiteten Forschung mit einem kritischen Ansatz zu tun hat, der die Verkündigung Jesu in ein kritisches Verhältnis ja nun nicht nur zur Gottesrede des Judentums, sondern eben gerade auch der Kirche stellt. Freilich ist gerade in dieser Rekonstruktion des Selbstverständnisses Jesu vom Zentrum

der Freiheitsbotschaft her zum einen zwar der kirchenkritische Impuls der Rückfrage nach dem Selbstverständnis Jesu und nach seiner Verkündigung erkennbar, auf der anderen Seite aber unabweisbar, dass Käsemann in der von ihm erhobenen Botschaft Jesu die eigenen, kirchenkritischen theologischen Anliegen identifiziert, so dass der Verdacht naheliegt, dass er dem historischen Befund erstaunt die Einsichten entnimmt, die er auf dem Wege hermeneutischer Voraussetzungen selbst in ihn hineingelegt hat. Käsemanns Rekonstruktion belegt wie jede historische Nachfrage die Diagnose Albert Schweitzers, dass jede Rekonstruktion des historischen Jesus immer zugleich Widerspiegelung der zeitgenössischen Interessen des jeweiligen Historikers ist. Schweitzer hatte festgestellt, dass die Versuche, ein Leben Jesu zu schreiben, eigentümlicherweise alle erkennbar Darstellungen der Lieblingsideen der jeweiligen Zeit im Medium der Jesusbiographie sind; zudem zeigte er, dass das, was wirklich historisch feststellbar ist vom Leben Jesu, der jeweils gegenwärtigen Zeit fremd und nicht nachvollziehbar ist.

»... der historische Jesus ... kann der modernen Theologie nicht mehr die Dienste leisten, die sie von dem ihren, halb historischen, halb modernen, in Anspruch nahm. Er wird nicht mehr der Jesus Christus sein, dem unsere religiöse Zeit nach altgewohnter Weise ihre Anschauungen und Erkenntnisse in den Mund legen kann ... Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. ... Das historische Fundament des Christentums, wie es die rationalistische, die liberale und die moderne Theologie aufgeführt haben, existiert nicht mehr, was aber nicht heißen will, daß das Christentum deshalb sein historisches Fundament verloren hat ... Jesus ist unserer Welt etwas, weil eine gewaltige geistige Strömung von ihm ausgegangen ist und auch unsere Zeit durchflutet. Diese Tatsache wird durch eine historische Erkenntnis weder erschüttert noch gefestigt.« (Schweitzer 1984: aus 620f.).

Diese Feststellung, dass die historische Forschung die gegenwärtige Wertschätzung Christi nicht auf dem Wege des Rückganges zu den

Ursprüngen, sondern nur auf dem Wege der Identifizierung der kulturgeschichtlichen Wirkungen seiner Verkündigung erfassen kann, setzt voraus, dass eine Unterscheidung von Interpretation und Interpretandum jedenfalls nicht so möglich ist, dass das Interpretandum – das Leben und das Selbstverständnis Jesu – zum normativen Kriterium der Interpretation wird.

### 5.3. Die Christologie als Reflex der Soteriologie

Dieser Einsicht tragen nun diejenigen Positionen Rechnung, auf die Käsemann reagiert und von denen er sich abgrenzt: die Grundposition Bultmanns und der meisten seiner Schüler (Bultmann 1967; Braun 1957).

5.3.1. Hier wird die Rückfrage nach dem historischen Jesus und nach seiner Botschaft für theologisch irrelevant erklärt. Eine solche Position verweist darauf, dass bereits die biblischen Texte selbst gar keine Geschichtsquellen sein wollen, sondern Verkündigung. In diesen Texten spricht eine Gruppe von Menschen aus, was sie von Jesus von Nazareth erfahren hat und wie sich der Umgang mit ihm und der – dem wie auch immer zu beschreibenden Osterereignis entspringende – Glaube an ihn in ihrem Leben niedergeschlagen haben. Dafür verwenden die Glaubenden Bruchstücke historischer Erinnerung; die Glaubenden beschreiben aber auch die Wirkung des Umganges mit der Person Jesu in neugebildeten Geschichten oder in Umbildungen vorhandener Geschichten. In diesem Sinne hat bereits David Friedrich Strauß die Berichte der Evangelien als ›Mythen‹ bezeichnet, als Produkt der absichtslos – also nicht von einer Betrugsabsicht geleitet – dichtenden Gemeinde, die von der Person Jesu zutiefst bewegt ist:

»... um ein großes Individuum, zumal wenn an dasselbe eine in das Leben der Menschen tief eingreifende Umwälzung geknüpft ist, [bildet] sich frühzeitig ... ein unhistorischer Kreis sagenhafter Verherrlichung ... Man denke sich eine junge Gemeinde, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist; eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde ... von größtenteils ungelährten Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form

des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren: so wird man erkennen: es musste unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist, eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch Jesum angeregter, so wie alter, auf ihn übertragener Ideen als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauung brachte.« (Strauß 1835/36: § 12 [71f.]).

Die Berichte der Evangelien sind also Berichte, die von einer Erfahrung mit der Person Jesu und mit einer Aufnahme seiner Botschaft bestimmt sind und nicht nur von der Person Jesu selbst, sondern von einer Wirkung der Person und einem Verständnis dieser Person sprechen.

5.3.2. Diese These bleibt nicht auf die theologischen Positionen beschränkt, die im 19. Jh. mit dem Label des ›Liberalismus‹ etikettiert wurden, sondern wird gegen Ende des 19. Jhs. in apologetischer Absicht auf der anderen Seite des theologischen Spektrums aufgenommen und gegen die scheinbar ruinösen Folgen in Stellung gebracht, die eintreten, wenn man nur das am feststellbar historischen Bestand der Verkündigung und des Selbstverständnisses Jesu Ausweisbare für theologisch legitim hält; so weist Martin Kähler in seiner berühmten Schrift ›Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus‹ darauf hin, dass zu einem geschichtlichen Phänomen seine Wirkung auf die Zeitgenossen dazugehört. Das heißt, dass man die Wahrheit Jesu nicht dann ergriffen hat, wenn man von ihm als historischem Individuum die Reaktionen seiner Zeitgenossen auf ihn abstrahiert, sondern man hat die geschichtliche Wahrheit Jesu nur, wenn man ihn im Spiegel der Reaktionen seiner Zeitgenossen erfasst:

»Schon rein geschichtlich begriffen ist das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibt. Was aber ist die Wirkung, die durchschlagende, welche dieser Jesus hinterlassen hat? Laut Bibel und Kirchengeschichte keine andere als der Glaube seiner Jünger.« (Kähler 1953: 38f.).

5.3.3. Die Formgeschichte der Evangelien, das heißt: die Frage nach dem Sitz im Leben der biblischen Berichte, bringt diese These auf den Begriff. Alle Berichte sind von der Intention der Gemeinde,

Christus zu verkündigen als Heil der Welt, geleitet; sie protokollieren also nicht oder nicht nur historische Fakten, sondern sie sprechen im Medium des Berichtes von Christus über die lebens- und weltgeschichtliche Bedeutung dieser Person und reflektieren so die Erfahrung, die die Gemeinde mit dieser Person gemacht hat.

#### 5.4. Hermeneutische Zwischenüberlegung: der Sinn religiöser Sachverhaltsbehauptungen

Ich halte diese in 5.3. reflektierte Sicht der Dinge für den Charakter der neutestamentlichen Überlieferung und dem Charakter religiöser Texte insgesamt angemessen. Die Aufmerksamkeit auf die untrennbare Verbindung der Rede von einem Gegenstand mit dem Ausdruck der Erfahrung einer Wirkung, den dieser Sachverhalt auf das Selbstverständnis des Menschen hat, impliziert, dass sich religiöse Rede nicht in der wie immer feststellbaren Übereinstimmung ihrer gegenständlichen Aussagen mit den entsprechenden Sachverhalten bewahrheitet, sondern in der Angemessenheit und Nachvollziehbarkeit der Selbstdeutung, in der der religiös Bewegte reflektiert, was er von diesen Gegenständen her empfangen haben will. Die christliche Rede über Jesus von Nazareth ist Rede des Glaubenden über das im Umgang mit dieser Person bzw. im Hören der Überlieferung von ihr ausgelöste Selbstverständnis; dies bringt der Glaubende in Aussagen über diese Person zur Sprache (vgl. Slenczka 2011a und 2012a; Danz 2012: 209–220; Dalferth 1994). Die Überlieferung bezüglich des Jesus von Nazareth ist insgesamt Niederschlag der Erfahrung, dass eine soteriologische Erwartung als erfüllt wahrgenommen und die diese Erfüllung auslösende Person daraufhin gedeutet wurde. Alle Züge der Biographie werden von diesem Zentrum her erfasst und sortiert und mit dem Ziel tradiert, diese Erfahrung bei den späteren Hörern und Lesern auszulösen. Damit würde der Wahrheitsanspruch der Jesusüberlieferung nicht darin bestehen, dass die Hoheitsaussagen die in der Person Jesu präsente Wirklichkeit oder das Selbstverständnis Jesu als historisch zugängliche Gegebenheit korrekt oder wenigstens angemessen wiedergeben, sondern die Wahrheit der Aussagen entscheidet sich daran, ob die soteriologische Erfahrung, deren Niederschlag

die Hoheitsaussagen sind, authentisch und ob sie existentiell nachvollziehbar ist. »Existentiell nachvollziehbar« würde bedeuten: Es handelt sich bei diesen Aussagen um das Aussprechen einer in der Begegnung mit Jesus von Nazareth ausgelösten soteriologischen Erfahrung, die als befreiende Deutung gegenwärtiger Existenz sich erschließt und überzeugt. Die Aussagen sind dann wahr in dem Sinn, dass sie authentische Selbstaussprache auch gegenwärtiger Existenz sind und dieses Selbstverständnis in anderen zu wecken anstreben; ihr Wahrheitsgehalt und ihr Wahrheitsanspruch hängt aber nicht daran, dass sie als Aussagen über die isolierte historische Person Jesu von Nazareth und deren Selbstverständnis zutreffend sind. Eine solche Deutung religiöser Aussagen trägt zugleich der Einsicht Schleiermachers Rechnung, dass Religion nicht erkennender oder handelnder Umgang mit Gegebenheiten ist, sondern ein jeden Umgang mit Gegebenheiten begleitendes Verstehen seiner selbst, das sich in gegenständlichen Aussagen ausspricht und sich durch den performativen appeal solcher gegenständlicher Aussagen überträgt, dabei aber immer als Wissen um sich selbst seiner Objektivation vorgeordnet bleibt.

## 6. Der existentielle Sinn der Christologie

Wenn diese Deutung religiöser, damit auch christologischer Aussagen sachgemäß ist, dann spricht sich in den gegenständlichen Aussagen der Kirche über Christus ein Selbstverständnis aus, das in der Begegnung mit der Person Jesu seinen Ursprung hat und sich im Medium der Rede über Christus weitertradiert. Das eröffnet die Möglichkeit und die Aufgabe, unter Aufnahme der zuvor dargestellten Stationen der dogmen- und theologiegeschichtlichen Entwicklung diesen existentiellen Sinn der Aussagen über Jesus von Nazareth zu erheben und danach zu fragen, wie in ihnen sich menschliche Existenz versteht bzw. deutet und Neubestimmt. Denn bei allen Unterschieden sind sich die Kirchen darin einig, dass Jesus von Nazareth der Grund der Erlösung ist, das heißt: der Befreiung aus einem als negativ erfahrenen Zustand zu einem positiven. Wenn es richtig ist, dass dieser Vorgang jeder ausformulierten

Christologie zugrunde liegt, dann muss sich die Tradition der christologischen Dogmen auf das jeweilige Verständnis der Existenz hin erschließen lassen; dieses Existenzverständnis weist sich dann entweder als nachvollziehbar und heilsam aus – oder eben nicht. Daran wiederum entscheidet sich das Überzeugungspotential der jeweiligen Christologie und ihrer Aussagen über Christus.

Dafür ist auszugehen von der in den vorangehenden Abschnitten erarbeiteten Einsicht, dass der Christologie insgesamt ein hermeneutischer Vorgang zugrunde liegt, in dem ein vorausgesetztes Verständnis des Menschen und Gottes aufgenommen und Neubestimmt wird. Das heißt, dass auch die jeweils vorausgesetzte Rede von Gott und dass das vorausgesetzte gegenständliche Verständnis des Menschen und seiner Geschichte als Ausdruck eines Selbstverständnisses erfasst werden muss. Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass das jeweilige Verständnis des Menschen und Gottes nicht den Charakter einer gegenständlichen Theorie hat, sondern den Charakter eines Lebensvollzuges, in dem Verstehen und Verstandenes eins sind, der aber nur in der Vergegenständlichung und damit im Modus des Missverstehens zum expliziten Verständnis seiner selbst kommt (unten 7.).

Eine solche existentielle Interpretation der Christologie, die sich nicht nur auf Schleiermacher oder Bultmann, sondern auch auf Tillichs »Methode der Korrelation« berufen könnte, könnte in den Grundzügen folgendermassen aussehen:

### 6.1. Theodizeefrage: Die Frage nach der Identität Gottes

Die klassische Christologie spricht eine Neubestimmung des semantischen Gehaltes des Begriffes von Gott einerseits und des Begriffes des Menschen andererseits aus und zu. Dies setzt voraus, dass beide Begriffe bereits einen expliziten oder zumindest impliziten semantischen Gehalt haben, gegen den sich die Neubestimmung profiliert.

6.1.1. In der klassischen Christologie sind die Grundzüge der Rede vom »Theion/Göttlichen« vorausgesetzt, die in der griechischen, insbesondere der aristotelischen Metaphysik auf den Begriff gebracht

ist, und dessen kosmologische Funktion – als unbewegter Beweger – es ausschließt, dass er durch anderes seiner selbst affiziert und motiviert werden könnte – im Folgenden wird dieser Gottesbegriff als ›metaphysischer‹ bezeichnet und damit eine Vielzahl von Traditionen im Blick auf das funktional geleitete Interesse am Gottesbegriff zusammengefasst. Dieser Begriff von Gott stand schon immer in einem konflikthaltigen Verhältnis zur ›Volksreligion‹ (Platon, *Politeia* II 376 e 1–383 c 5; Aristoteles, *Metaphysik* XII,9 [1074 b 1–14]; Thomas, *STh* I q 2 a 3 resp; dazu Slenczka 2010b) und so auch zu den im Alten und Neuen Testament verbundenen semantischen Gehalten des Gottesbegriffs (z.B. Philo, *Sacr* 94; Lactantius, *De Ira* 21); für diesen im religiösen Verhältnis begründeten Gottesbegriff ist jeweils das Involviertsein des Gottes in die Menschengeschichte und ein entsprechendes leidenschaftliches Interesse des Gottes an menschlichen Verhältnissen oder an bestimmten Menschengruppen oder Einzelpersonen vorausgesetzt und in entsprechenden Eigenschaften Gottes (Reue, Eifersucht, Liebe) und dem Bericht von göttlichen Verhaltensweisen (Strafen, Handeln an der Welt, Bezugnahme auf bestimmte Menschen) ausgesagt, die mit der Impassibilität, die dem Weltgrund notwendigerweise eignen muss, schwer vereinbar sind (Thomas, *STh* I q 13 a 7, bes. resp). Der – mit dem Ende der für den metaphysischen Gottesbegriff konstitutiven kosmologischen Gottesbeweises begründete – Verzicht auf diesen Gottesbegriff und die Reformulierung eines Gottesbegriffs aus den Mitteln der Christologie wurden verschiedentlich unter Rekurs auf das in unterschiedlicher Weise von Luther, Hegel und Nietzsche geprägte Motiv des ›Todes Gottes‹ vorgeschlagen (Jüngel 1982; Soelle 1973; 1982; Moltmann 1987). Allerdings liegt es näher, zu fragen, woher – trotz der naheliegenden Schwierigkeiten – eigentlich ›der metaphysische Gottesbegriff‹ sein Plausibilitätspotential für die Reflexion der religiösen Erfahrung des christlichen Glaubens gewann. Es ist dabei anzunehmen, dass die semantischen Gehalte – die in der kosmologischen Figur eines Weltgrundes auf der Basis der Frage nach dem Ursprung des Kosmos und seiner Grundgesetze, somit im Ausgang von der Zentralintuition des ›unbewegten Bewegers‹ und damit wiederum der Ursächlichkeit impliziert sind – im religiösen Kontext ebenfalls eine Funktion haben, sich aber um ein

anderes, in der religiösen Erfahrung begründetes Zentrum organisieren (Slenczka 2010b). Solche Vorschläge zur Reformulierung des semantischen Gehaltes des metaphysischen Gottesbegriffs aus dem Zentrum religiöser Erfahrung sind in der Christentumsgeschichte immer wieder vorgetragen worden; so ist beispielsweise Luthers Rede vom ›*Deus absconditus*/verborgenen Gott‹ ebenso wie Schleiermachers ›Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit‹ zu lesen als der Versuch, die ursprünglich religiöse Erfahrung zu identifizieren, die dem semantischen Gehalt des metaphysischen Gottesbegriffs entspricht. Damit würde in den semantischen Gehalten des metaphysischen Gottesbegriffs die jedes Weltverhältnis begleitende Erfahrung eines grundlegenden ›Sich-nicht-Gesetzthabens‹ und des ›Bestimmtheits‹ thematisiert.

6.1.2. Luthers Auslegung dieser Grunderfahrung ist darin phänomen- und sachgerechter als die Schleiermachers, dass er unter der Figur des ›*Deus absconditus*/des verborgenen Gottes‹ darauf aufmerksam macht, dass dieses sich Bestimmwissen im Blick auf die darin erfahrene Absicht und im Blick auf die Richtung dieses Bestimmens ambivalent und nicht von vornherein positiv ist. Der Begriff des ›Geschicks‹ oder des ›Schicksals‹ bringt die Erfahrung auf den Begriff, dass der Mensch seinen Lebensvollzug diesseits aller Fähigkeit zur Selbstgestaltung als gesetzt und als fremdbestimmt erfährt; im Gottesbegriff erfasst das religiöse Bewusstsein diese Erfahrung des geschickhaften Widerspruchs zu den Lebenswünschen des Menschen phänomengerecht, indem es diese Erfahrung zusammenfasst in der Vorstellung eines Willens und objektiviert in der Rede von einem Subjekt, das in seiner Unansprechbarkeit, Unberechenbarkeit, ungebundenen und irresistiblen Souveränität von dem jeweiligen Lebenssubjekt und seinen Interessen unterschieden wird (Elert 1924; vgl. auch Hirsch 1978: 1,1, 209–263). Die Momente des metaphysischen Gottesbegriffs, die den Ausgangspunkt der Neubestimmung des Gottesbegriffs in der Christologie darstellen, zeichnen damit eine Existenzfrage vor, die sich mit der Fraglichkeit des Sinnes – der Richtung – des eigenen Lebensgeschicks stellt; sie geben das Mittel des Aussprechens des grundlegenden sich – Bestimmwissens durch die Rede von einem unbere-



chenbaren fremden Willen an die Hand. Diese Rede von Gott ist genauso plausibel wie diese Selbsterfahrung, und sie gewinnt ihre Plausibilität dadurch, dass sie als Aussprache dieser Selbsterfahrung durchsichtig wird.

6.1.3. Die klassische Zweinaturenlehre setzt diese Erfahrung und diesen Begriff von Gott voraus und bewahrt ihn auf in der Feststellung, dass die beiden Naturen in Christus unvermischt und unverwandelt bleiben. Damit wird ausgesagt, dass diese Erfahrung den Ausgangspunkt einer Neubestimmung der Identität Gottes darstellt, die beständig auf ihren Ausgangspunkt verweist und so im strengen Sinne den Vollzug der Erlösung darstellt, indem angesagt und zugesprochen wird, dass diese unbestimmte Macht ihre Unbestimmtheit im Leben des Jesus von Nazareth als interessiert am Leben des Menschen selbst begrenzt und in diesem Sinne definiert. Der Tod Jesu am Kreuz, der im Schrei der Gottverlassenheit kulminiert, ist in diesem Sinne die jedem Menschen, der sich die Geschickhaftigkeit seines Lebensvollzuges nicht verstellt, zugängliche Darstellung des Leidens unter der Unbestimmtheit und Anonymität der Macht. Diese spricht Jesus von Nazareth aber zugleich als »mein Gott« an, und zwar im Modus der Frage, damit in Erwartung einer Antwort. Damit erweist sich die vertrauensvolle Vateranrede Gottes, die Jesus zu Lebzeiten geübt hat, nicht als eine unangefochtene Überzeugung von der Liebe der lebensbestimmenden Macht, sondern als ein in der Abarbeitung am Widerspruch der Lebenserfahrung kontrafaktisch festgehaltenes Vertrauen darauf, dass die Macht, die den Tod verhängt, das Leben will und auch im unverständlichen Handeln auf das Leben zielt. Die »*theologia crucis*«/Kreuzestheologie«, die Paulus (1Kor 1–3) und in seinem Gefolge Luther (HDDisp; Slenczka 2007a) formulieren, leitet damit an zu einer Deutung des eigenen Lebens als Manifestation dieses Lebensvollzuges Jesu Christi: Die Erfahrung des Leidens und des Todes und die Unansprechbarkeit der verhängenden Macht wird unter dem Vorzeichen des Kreuzes Jesu Christi als Erfahrung dieses Kreuzes und damit kontrafaktisch von der Botschaft der Auferstehung her als Erfahrung der Nähe des Gottes gedeutet, der auch im Kreuz auf das Leben zielt. Die soteriologische Pointe der Neubestimmung der Identität Gottes durch

das Lebensgeschick Jesu zielt darauf, dass alle Lebenserfahrung des Menschen als Umgang mit dem Gott, der sich in Christus als interessiert am Leben des Menschen erweist, gefasst wird.

6.1.4. Zugleich erschließt sich damit der Sinn der Rede von der Auferstehung Jesu: Genau dort, wo im Deuten des eigenen Lebensvollzuges sich unverfügbar dieser Sinn des Kreuzes als Ort der Gottesnähe einstellt, wird Jesus von Nazareth als gegenwärtig und so als der Auferstandene erfahren. Die Verkündigung der Auferstehung Jesu ist Objektivation der Erfahrung seiner Gegenwart in der Deutung des eigenen Lebens.

## 6.2. Anthropodizee: Die Frage nach der Identität des Menschen

Traditionell wird allerdings das Leben und der Tod Christi nicht nur als Neubestimmung Gottes, sondern als Ursprung einer Neubestimmung des Menschen gedeutet, zumeist unter dem Vorzeichen der Überwindung der Sünde als einer unvordenklichen, aber bestimmungswidrigen Trennung des Menschen von Gott (zum Folgenden: Slenczka 2011a).

6.2.1. Diese Trennung von Gott wird seit Augustin in dem Sinne als unvordenklich ausgesagt, dass sie jeden Menschen ursprünglich, vom Moment der Empfängnis bestimmt, da sie im Ungehorsam des ersten Elternpaares zugezogen und an die Nachfahren, die in dem Elternpaar bereits als Mithandelnde präsent sind, vererbt ist. Diese ursprüngliche Trennung von Gott ist nach Überzeugung und Lehre der Kirche der Ursprung der heillosen Verkehrung des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst (*amor sui*/Selbstliebe) und des Verhältnisses des Menschen zu seinem Nächsten, und sie ist der Ursprung der Übel, die den Menschen und den Kosmos im Ganzen treffen, im Zentrum des Übels des Todes. Diese grundlegende Verlorenheit manifestiert sich in den Ereignissen und Taten des menschlichen Lebensvollzuges, die der Mensch unabweisbar als Verfehlung des ihm ins Herz geschriebenen Gotteswillens verstehen muss. Die Sphäre der Tatsünden ist es, von denen her sich das

grundlegende Verfehltheit des menschlichen Lebens erschließt und von der her das in den (letztlich vermeidbaren) Tatsünden nicht aufgehende Verlorensein des Menschen greifbar wird.

6.2.2. Der Tod Jesu, der den Erwartungen der Jünger und möglicherweise dem Selbstverständnis Jesu widerspricht, wird traditionell vor dem Hintergrund einer solchen Sündenlehre gedeutet als von Gott initiierte Heilsveranstaltung, in der der Gottessohn die dem Menschen zgedachte Strafe mit dem Ziel der Versöhnung des Menschen mit Gott trägt und den Menschen wieder in das schöpfungsgemäße Gottesverhältnis einsetzt; diese Deutung setzt praktisch durchgehend die Erwartung eines endzeitlichen Gerichtes voraus, in dem das verfehlte Leben des Menschen bewertet und bestraft wird. Entsprechend wird der Tod Jesu als stellvertretendes Tragen der Strafe des Sünders und die Rechtfertigung des Menschen als Vergebung und Begabung des Sünders mit der Gerechtigkeit Christi – oder der geschaffenen Gnade – gedeutet. Dieser Horizont setzt eine entsprechende – besonders, aber beileibe nicht erst in der neuzeitlichen Theologie als problematisch empfundene – Ambivalenz in Gott voraus, der auf der einen Seite in seiner Gerechtigkeit die Bestrafung des Sünders will und an den widerstrebenden Subjekten auch durchsetzt, auf der anderen Seite in seiner Barmherzigkeit das Leben des Menschen eben durch das Sterben Christi ins Werk setzt.

6.2.3. Eine Erschließung dieser vergegenständlichenden Soteriologie auf ihre existentielle Relevanz, Nachvollziehbarkeit und Wahrheit hin setzt voraus, dass der mitgesetzte Ausgangspunkt, nämlich die Vorstellung eines ›jüngsten Gerichtes‹, als Beschreibung eines Selbstverständnisses nachvollziehbar wird (Slenczka 2011a; 2012c). In dieser Vorstellung ist ein ›Gericht nach den Werken‹ angelegt, in dem der Lebensvollzug des Menschen und damit seine Identität bestimmt wird, deren Uneindeutigkeit und Strittigkeit vorausgesetzt und die auf Eindeutigkeit hin unwidersprechlich und inappellabel (›jüngstes‹ Gericht) festgestellt wird und dem beurteilten Subjekt als Wahrheit über sich selbst einleuchtet. Eine phänomengerechte Analyse des menschlichen Identitätsbewusstseins würde nun darauf stoßen, dass diese Vorstellung, verstanden als Vergegenständli-

chung der Art und Weise, wie sich menschliches Selbstverständnis und Identitätsbewusstsein ausbildet, ein hohes Maß an Plausibilität hat: Ein empirisches Selbstverständnis bildet sich aus in Selbstdeutungen, in denen die Vielfalt des Lebensvollzuges, seiner Erlebnisse und Taten auf eine Einheit hin, und zwar immer schon bewertend, gelesen wird. Diese Einheitsbildung ist unentrinnbar, bleibt aber vorthematisch und vorthoretisch; sie manifestiert sich nicht in der Helle des Bewusstseins, sondern in affektiven Selbstverhältnissen der Scham, des Gewissens, des Stolzes, und sie integriert in genau diesen emotiven Selbstverhältnissen den fremden Blick und die fremde Stimme, die als Bewertungsinstanz des eigenen Lebens jedes Selbstverhältnis durchzieht und beunruhigt. Die Rede vom jüngsten Gericht bringt die in jedem evaluativen Selbstverhältnis mitgesetzte Strittigkeit, Unabgeschlossenheit und Uneindeutigkeit der Bewertung der eigenen Identität zur Sprache (Slenczka 2011a: 96–98); es handelt sich um die Objektivierung des Selbstverhältnisses und der Frage nach der Wahrheit der individuellen Identität, die in der reflexiven Struktur des menschlichen Lebensvollzuges unentrinnbar gesetzt ist. Entsprechend wird die Rede vom Urteil im jüngsten Gericht, die Rede von der Hölle als ewiger Qual des Verurteilten nachvollziehbar als Objektivierung des Leidens unter sich selbst; die Höllenqual schattet sich – so nicht nur Luther, sondern ein breiter Strom der christlichen Theologie bis hin zu Origenes und Paulus – ab in der Erfahrung des verurteilenden Gewissens bzw. der quälenden Scham: In diesen zur Generalisierung tendierenden Selbstverhältnissen, die sich ungesucht einstellen und die nicht selbsttätig zum Verschwinden gebracht werden können, wird der Mensch sich selbst zum Gegenstand der Qual, da er unfähig ist, mit sich selbst in versöhnter Einheit zusammenzugehen, und zugleich unfähig, sich von sich selbst endgültig zu unterscheiden. Der Mensch erweist sich als unfähig, mit sich selbst zu Frieden zu kommen.

In der Tendenz der zumeist von einem Einzelereignis ausgelösten Scham- und Gewissenserfahrung, sich zur Grundsignatur des Selbstverständnisses zu verallgemeinern, liegt das existentielle Original der Unterscheidung und Zuordnung von Aktualsünde und grundsätzlicher Sündenverfallenheit des Menschen.

6.2.4. Unter diesem Gesichtspunkt erschließt sich der christliche Glaube und seine Bezugnahme auf die Person und das Werk Christi als Umgang mit der Problematik menschlicher Identität. Die Art und Weise, wie die Person und das Werk Christi auf diese Problematik bezogen wird, ist bereits in den konfessionellen Traditionen höchst unterschiedlich; das ungewöhnlichste Angebot formulieren die reformatorischen Positionen, soweit sie dem Urteil des Jüngsten Gerichtes respektive des je eigenen Gewissens ein Urteil entgegensetzen, das den vollkommenen Lebensvollzug Christi dem Menschen als Grund seiner Identität zuspricht und ihm zumutet, nicht nur im Selbstverhältnis der Scham bzw. des Gewissens sich als verurteilt zu wissen, sondern zugleich sich eins zu wissen mit dem Lebensvollzug Jesu und dessen Leben als das eigene Leben und umgekehrt zu beurteilen; der Zuspruch des vollkommenen Lebens Jesu Christi erhebt den Anspruch, die letzte Wahrheit über den Menschen auf den Begriff zu bringen. Der insbesondere von Luther, aber auch von den anderen Reformatoren nach dem Urbild der christologischen Idiomenkommunikation gestaltete ›fröhliche Wechsel‹ zwischen der Seele und Christus vollzieht sich im Zuspruch des Lebens Christi an den Glaubenden und umgekehrt, so dass der in der liebenden Einheit mit Gott und dem Nächsten auch in der Prüfung des Kreuzes gelungene Lebensvollzug Jesu dem Glaubenden zugesprochen wird und ihm in dem Sinne ›gehört‹, dass sich der Glaubende von diesem Zuspruch her als eins mit diesem Leben Christi weiß, zugleich aber die Wirklichkeit seines Lebens, unter der er leidet, von Jesus Christus als dessen Leben angenommen und getragen weiß.

Dies bedeutet, dass der Mensch jeweils mehr ist, als von ihm sichtbar und wahrnehmbar ist; dem gültigen Urteil des Gewissens tritt ein zweites, kontrafaktisches Urteil zur Seite und entgegen, das den Anspruch erhebt, nicht nur in das Selbsturteil des Menschen überzugehen, sondern zugleich den Anspruch erhebt, als Wahrheit über diesen Menschen (Urteil Gottes) im Urteil auch der Mitmenschen zu gelten. Zugleich erschließt dieses als kontrafaktische Wahrheit über den Menschen insgesamt auftretende Urteil den Mitmenschen so, dass auch von ihm gilt, dass er mehr ist, als von ihm sichtbar und erfahrbar ist.

6.2.5. Diese Neubestimmung der Identität des Menschen hat, so Paulus, ihre Grundlage in der kontrafaktischen Identität Christi: Der im Kreuz verborgenen Hoheit entspricht die unter der Unscheinbarkeit der Sünde und des Leidens verborgene Identität des Christen (2Kor 5,12–21), der an genau diesem Lebensvollzug Christi teilhat und von ihm geprägt ist. Entsprechend erwartet Paulus von den Korinthern, dass sie ihn nicht nach der Vorfindlichkeit seiner unscheinbaren Existenz, sondern kontrafaktisch entsprechend der ihm zugesprochenen Wirklichkeit Christi als ›neue Kreatur‹ beurteilen und anerkennen (1Kor 1,14–17).

6.2.6. Zugleich erschließen sich die Lebenssituationen des Lebens des Christen einer kreativen Deutung als Manifestation des Lebens Jesu im Leben des Christen – die Deutung des Leidens des Apostels als Teilnahme am Leiden Christi und als Gegenwart des Leidens Christi (2Kor 4,10) ist ebenso wie die Deutung des erfahrenen Trostes (2Kor 1,9f.; 7,5–16) oder der ethischen Neubestimmung des Lebens als Manifestation des Lebens Christi im eigenen Leben des Apostels (Röm 6,4.11) ein Beispiel für diese kreative Selbstdeutung, in der der empirische Lebensvollzug unter das hermeneutische Vorzeichen der Einheit des Christen mit Christus tritt. Damit ist zugleich die Grundlage wieder berührt, unter der die Deutung des Lebensgeschickes des Christen als Manifestation eines letztlich vom Motiv der Liebe geleiteten weltbestimmenden Willens ermöglicht ist (oben 6.1.).

### 6.3. Der Sinn der Prädikation Jesu als ›Gott‹

Wo die Verkündigung von Christus in diesem Sinn zur Grundlage des Verständnisses Gottes, der Welt und des Selbstverständnisses des Menschen wird, da wird diesseits einer dogmatischen Christologie das Lebensverhältnis sichtbar, das sich in der Einsicht ausspricht, dass in der Person Jesu von Nazareth sich mehr zeigt und erfahren wird, als ein Mensch oder alle Kreatur geben und zusprechen kann: Woher sich der Sinn der Wirklichkeit erschließt, und woher das menschliche Leben die Wahrheit seiner Identität gewinnt – das ist wahrhaftig Gott bzw. der Logos, der Leben und

Welt bestimmende Sinn, der am Anfang war und der eins ist mit Gott. Die Zweinaturenlehre hat ihren religiösen Sinn darin, dass sie auf den Begriff bringt, dass in der Begegnung mit der Verkündigung von der Person Jesu sich am Subjekt mehr vollzieht, als von menschlichen Worten zu erwarten ist.

## 7. Der Sinn der objektivierenden Christologie

Damit ist im Modus der Skizze der Versuch unternommen, die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens über die Person Jesu von Nazareth auf ihren existenzbezogenen Sinn und als Ausdruck eines nachvollziehbaren vorthematischen Selbstverständnisses durchsichtig zu machen. Versteht man, wie hier mehr vorausgesetzt als ausführlich diskutiert wird, nicht nur die Christologie, sondern religiöse Aussagen insgesamt als Selbstaussdruck des religiösen Subjektes und betrachtet man es als Aufgabe der Theologie, diesen existentiellen Sinn religiöser Aussagen herauszuarbeiten und somit einer Tendenz der religiösen Rede zur Objektivierung eines religiösen Gehaltes entgegenzuwirken, so stellt die Christologie dem einen deutlich spürbaren Widerstand entgegen. Auch wenn die christologischen Prädikationen untrennbar von einem soteriologischen Interesse getragen sind und eine soteriologische Erfahrung zur Sprache bringen, so machen sie diese doch, wie Käsemann zu Recht notiert hat, am historisch kontingenten Lebensvollzug einer bestimmten Person fest und behaupten eben nicht nur, authentischer Ausdruck subjektiver Erfahrung und nachvollziehbare Aussprache eines Selbstverständnisses zu sein, sondern sie nehmen in Anspruch, die Wahrheit dieser Person auszusagen – wie auch die Rede von Gott, die der theologischen Reflexion nichts anderes als Reflex des frommen Bewusstseins ist, als solcher Reflex vom frommen Bewusstsein nicht wahrgenommen wird (zum Folgenden Slenczka 2009): Es ist dem Glaubenden wesentlich, sich selbst nicht als Ursprung dessen zu wissen, worauf er sich als auf den Grund seiner selbst bezieht und wovon er sich abhängig weiß. In der Bezugnahme auf Jesus von Nazareth bezieht sich der Glaubende auf diese Person als Grund und Ursprung seiner selbst – genau

dies spricht er in dem Bekenntnis aus, dass dieser ›der Herr‹ oder ›Gottes Sohn‹ oder ›das Wort‹ oder ›eins mit dem Vater‹ sei. Dieses Bekenntnis kann der Glaubende nicht als Selbstaussdruck, sondern nur als Aussprache des Sinnes dieser Person selbst verstehen. Der Glaube ist die Bedingung der Möglichkeit der Christologie; in allen christologischen Aussagen ist er mitgesetzt, weil er sich in ihnen ausspricht. Zugleich aber vergisst der Glaubende in diesen Aussagen sich selbst; er setzt diesen Überschuss an Wirklichkeit, aber er setzt ihn ›sich voraus‹. Diese Selbstvergessenheit als Vergessenheit der eigenen Produktivität ist für den religiösen Vollzug nicht nur im Kontext des Christentums wesentlich und kein – möglicherweise unentrinnbarer – Webfehler in der Selbstverständigung frommer Subjektivität. Das hat seinen Grund: Diese Selbstvergessenheit verweist auf die Unableitbarkeit der religiösen Erfahrung, die nicht von einem Subjekt oder einer Gruppe von Subjekten generiert wird, die sich vielmehr einstellt. Dieser Unverfügbarkeit trägt das fromme Subjekt Rechnung, indem es alles, was an ihm selbst ist, als extern konstituiert und als verdankt ausspricht. Insofern ist Religion bzw. der christliche Glaube nicht darin begründet, dass der religiösen Erfahrung voraus der gegenständliche Gehalt der Aussagen über Christus vergewissert wird; wohl aber bezieht sich der christliche Glaube in diesen Aussagen auf Christus als den Grund und Ursprung einer unverfügbaren Neubestimmung seines Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses.

Die wissenschaftliche Theologie reflektiert den religiösen Vollzug und wird so der Produktivität des Glaubens am Grunde seiner Passivität ansichtig. Das Selbstverständnis des Glaubens, der seinen Gegenstand ›sich voraus‹ setzt, geht der theologischen Reflexion begründend voraus. Die theologische Reflexion hat nicht zum Ziel, den Selbstvollzug des Glaubens durch die Aufklärung über seine geheime Produktivität zu verstören, wohl aber die Aufgabe, das Selbst- und Weltverständnis, das die religiösen Aussagen trägt und ohne das sie ihren Lebensbezug verlieren und zum Klappern mit toten Begriffen werden, als Zielpunkt der gegenständlichen Aussagen wahrzunehmen und diese Aussagen auf diesen Zielpunkt hin zu erschließen.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

## 1. Quellen und Übersetzungen

- Aristoteles, *Metaphysik*: Aristoteles, *Metaphysik*, gr.-dt., hrsg. von Horst Seidl, 2 Bde., Hamburg 1991.
- Barth, KD: Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, 13 Bde., Zürich 1933–1967.
- Biel, *Collectorium*: Biel, Gabriel: *Collectorium circa quattuor Libros Sententiarum*, hrsg. von Wilfrid Werbeck u.a., Tübingen 1979.
- Chemnitz, *De ... naturis*: Chemnitz, Martin: *De Duabus Naturis In Christo: De Hypostatica Earum Unione: De Communicatione Idiomatum, Et Aliis Quaestionibus Inde Dependens Libellus*, Jena 1570.
- DH + Randnummer: Denzinger, Heinrich/Hünemann, Peter (Hrsg.), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Freiburg 2005<sup>40</sup>.
- FC.SD: *Formula Concordiae, Solida Declaratio*/Konkordienformel, Allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburger Konfession (BSELK 829–1100), Göttingen 1992<sup>41</sup>.
- HDKat: Heidelberger Katechismus, in: Rudolf Mau (Hrsg.), *Evangelische Bekenntnisse 2*, Bielefeld 1997, 133–177.
- Hollaz, *Examen*: Hollaz, David: *Examen Theologicum Acroamaticum*, Stargard 1707 (zit. nach der 2. Auflage Leipzig 1763).
- Laktanz, *De ira*: Laktanz: *De ira Dei* liber, hrsg. von Heinrich Kraft und Antonie Wlosok, Darmstadt 1971.
- Luther, *De captivitate*: Luther, Martin: *De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium*/Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Ein Vorspiel (1520), WA 6, 497–573; auch in: Wilfried Härle u.a. (Hrsg.), *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Band 3: *Die Kirche und ihre Ämter*, Leipzig 2009, 173–375.
- Luther, *Freiheitsschrift*: Luther, Martin: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, (39) 42–49; lat.: 49–73.
- Luther, *Sermon vom Sakrament*: Luther, Martin: *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister* (1526), WA 19, (474) 482–523.
- Luther, *Daß diese Worte*: Luther, Martin: *Daß diese Worte »Das ist mein Leib« noch fest stehen wider die Schwarmgeister* (1527), WA 23, (38) 64–283 (320).
- Luther, *HDDisp*: Luther, Martin: *Disputatio Heidelbergae habita*, in: Wilfried Härle (Hrsg.), *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Band I: *Der Mensch vor Gott*, Leipzig 2006, 36–69.
- Luther, *Vom Abendmahl*: Luther, Martin: *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528), WA 26, 261–509.
- Luther, *Verbum: Disputatio de sententia*: Luther, Martin: *Verbum caro factum est* [1539], WA 39/II, 1–33.

- Luther, *DDH*: Luther, Martin: *Disputatio De divinitate et humanitate Christi* [1540], WA 39/II, 92–121 (Thesen auch in: Johannes Schilling [Hrsg.], *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Band 2: *Christusglaube und Rechtfertigung*, Leipzig 2006, 469–479).
- Luther, *Unterricht*: Luther, Martin: *Ein klein Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll*, Kirchenpostille (1522), WA 10/I, (1) 8–18.
- Luther, *Gal*: Luther, Martin: *Galaterbriefvorlesung* (1531/35), WA 40/I, (1) 15–32; 33–688.
- Melanchthon, *Loci*: Melanchthon, Philipp: *Loci communes rerum theologiarum* [1521], lat.-dt., hrsg. und übers. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993.
- Melanchthon, *Loci 1559*: Melanchthon, Philipp: *Loci praecipuli theologici* [1559], *Melanchthons Werke in Auswahl 2,1 und 2,2*, hrsg. von Hans Engelland, Gütersloh 1952–53.
- Petrus, *Sent*: Petrus Lombardus: *Sententiae in quattuor Libros Distinctae*, 2 Bde., Grottaferrata 1971/1981.
- Origenes, *De Principiis*: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg. und übers. von Heinrich Karpp u.a., Darmstadt 1992<sup>3</sup>.
- Philo, *Sacr*: Philo von Alexandria: *De sacrificiis Abelis et Caini, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Editio maior Vol. 1, hrsg. von Leopold Cohn/Paul Wendland, Berlin 1896–1930 [Berlin 1962].
- Platon, *Politeia*: Platon, *Politeia*, *Werke in 8 Bänden* (gr.-dt.), Band 4, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 2010<sup>6</sup>.
- Schleiermacher, *Glaubenslehre*: Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Der christliche Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830<sup>2</sup>), hrsg. von Rolf Schäfer, Berlin/New York 2008.
- Schleiermacher, *Leben*: Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Das Leben Jesu*, in: *Sämtliche Werke 6,1*, hrsg. von Karl August Rutenik, Berlin 1864.
- Thomas, *STh*: Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Deutsche Thomas-Ausgabe [lat.-dt.], Graz 1934ff. (zur Christologie p III qq 1–59).
- Thumm, *Tapeinosigraphia*: Thumm, Theodor, *Tapeinosigraphia sacra sive de exinanitione Christi*, Tübingen 1623.
- Zwingli, *Commentarius*: Zwingli, Huldrych: *De vera et falsa religione commentarius*/Kommentar über die wahre und falsche Religion (1525), in: Emil Egli u.a. (Hrsg.), *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke 3* (CR 90), Zürich 1914; dt.: Huldrych Zwingli, *Schriften III*, hrsg. von Thomas Brunnschweiler, Zürich 1995, 31–452.
- Zwingli, *Freundliche Verglimpfung*: Zwingli, Huldrych: *Freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer* (1527), in: Emil Egli u.a. (Hrsg.), *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke 5* (CR 92), Zürich 1934, 763–794; dt.: Huldrych Zwingli, *Schriften IV*, hrsg. von Thomas Brunnschweiler u.a., Zürich 1995, 7–431.

Zwingli, *Daß diese Worte*: Zwingli, Huldrych: Daß diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden... (1527), in: Emil Egli u.a. (Hrsg.), *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke* 5 (CR 92), Zürich 1934, 795–977.

## 2. Sekundärliteratur

- Barth 1992: Barth, Ulrich: *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin 1992.
- Baur 1993: Baur, Jörg: *Luther und seine klassischen Erben*, Göttingen 1993; hier bes.: »Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch« (145–163); »Auf dem Weg zur klassischen Tübinger Christologie« (204–276); »Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott« (117–144).
- Beck 2010: Beck, Johannes U.: *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium. Ein umstrittenes Konzept im Wandel exegetischer Methoden*, München 2010.
- Becker 1991: Becker, Jürgen: *Das Evangelium nach Johannes*, 2 Bde. (ÖTK 4/1–2), Gütersloh 1991<sup>3</sup>.
- Beyschlag 1991–2000: Beyschlag, Karlmann: *Grundriß der Dogmengeschichte*, 3 Teilbde., Darmstadt 1982/1991/2000.
- Böhm 1991: Böhm, Thomas: *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.
- Bonhoeffer 1986: Bonhoeffer, Dietrich: *Sanctorum Communio* [1930], Dietrich Bonhoeffer Werke 1, hrsg. von Joachim von Soosten, München 1986.
- Brandy 1991: Brandy, Hans Christian: *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, Tübingen 1991.
- Braun 1957: Braun, Herbert: *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, in: ZThK 54 (1957), 341–377.
- Breytenbach 1989: Breytenbach, Cilliers: *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Bultmann 1967: Bultmann, Rudolf: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, in: Ders., *Exegetica*, hrsg. von Erich Dinkler, Tübingen 1967, 445–469.
- Dalferth 1994: Dalferth, Ingolf U.: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994.
- Danz 2012: Danz, Christian: *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2012.
- du Toit 2002: du Toit, David S.: *Der unähnliche Jesus*, in: Jens Schröter u.a. (Hrsg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin 2002, 89ff.
- Elert 1924: Elert, Werner: *Die Lehre des Luthertums im Abriß*, München 1926<sup>2</sup>.
- Gnilka 1976: Gnilka, Joachim: *Der Philipperbrief* (HThK X,3), Freiburg u.a. 1976<sup>2</sup>.
- Gnilka 1989: Gnilka, Joachim: *Das Evangelium nach Markus*, 2 Bde., (EKK II/1–2), Neukirchen-Vluyn u.a. 1994<sup>4</sup>/1989<sup>3</sup>.
- Gräßer 2002: Gräßer, Erich: *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1–7,16* (ÖTK 8/1), Gütersloh 2002.
- Grillmeier 1951–1954: Grillmeier, Alois u.a. (Hrsg.): *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 Bde., Würzburg 1951–1954.
- Grillmeier 2004: Grillmeier, Alois: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 5 (Teil-) Bde., Freiburg 2004<sup>3</sup> (Nachdruck).
- Güttgemanns 1966: Güttgemanns, Erhardt: *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (FRLANT 90), Göttingen 1966.
- Hahn 1995: Hahn, Ferdinand: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1995<sup>5</sup>.
- Hanson 1988: Hanson, Richard P.C.: *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988.
- Harnack 1909–1910: Harnack, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., Tübingen 1909/1910<sup>4</sup>.
- Hauschild 2000: Hauschild, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I: Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 2000<sup>2</sup>, II: *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 1999.
- Hirsch 1978: Hirsch, Emanuel: *Christliche Rechenschaft*, 2 Bde., Emanuel Hirsch Werke III 1,1 und 1,2, bearb. von Hayo Gerdes, Berlin/Schleswig-Holstein 1978.
- Hofius 1991: Hofius, Otfried: *Der Christushymnus Philipper 2,6–11* (WUNT 17), Tübingen 1991<sup>2</sup>.
- Hofius 1994: Hofius, Otfried: *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1994<sup>2</sup>.
- Hofius/Kammler 1996: Hofius, Otfried/Kammler, Hans-Christian: *Johannesstudien* (WUNT 88), Tübingen 1996.
- Hund 2006: Hund, Johannes: *Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574*, Göttingen 2006.
- Jantsch 2011: Jantsch, Torsten: *»Gott alles in allem«* (1Kor 15,28). *Studien zur Gottesverkündigung des Paulus* (WMANT 129), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Jeremias 1966: Jeremias, Joachim: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

- Jüngel 1962: Jüngel, Eberhard: Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie, in: *EvTh* 22 (1962), 535–557.
- Jüngel 1980: Jüngel, Eberhard: Art. Karl Barth, in: *TRE*, Band 5, Berlin 1980, 251–268.
- Jüngel 1982: Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1982<sup>4</sup>.
- Kähler 1953: Kähler, Martin: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus [1892; erweitert 1896], München 1953.
- Käsemann 1964: Käsemann, Ernst: Das Problem des historischen Jesus, in: *Ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964<sup>3</sup>, 187–214.
- Kelly 2006: Kelly, John N.D.: *Early Christian Creeds*, London 2006<sup>5</sup>; dt.: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972.
- Klumbies 1992: Klumbies, Paul-Gerhard: Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), Göttingen 1992.
- Körtner 2001: Körtner, Ulrich H.J.: *Jesus im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Loader 1992: Loader, William: *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (BET 23), Frankfurt a.M./Bern 1992<sup>2</sup>.
- Lohmeyer 1961: Lohmeyer, Ernst: *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5–11*, Darmstadt 1961<sup>2</sup>.
- Lonergan 1977: Lonergan, Bernhard: *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology* [De Deo Trino (1964), engl.], London 1977.
- Mahlmann 1967: Mahlmann, Theodor: *Das neue Dogma der Lutherischen Christologie*, Gütersloh 1967.
- Moltmann 1987: Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1987<sup>5</sup>.
- Müller 2002: Müller, Ulrich B.: *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1), Leipzig 2002<sup>2</sup>.
- O'Brien 1991: O'Brien, Peter T.: *Commentary on Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991.
- Oegema 2001: Oegema, Gerbern S.: *Der historische Jesus und das Judentum*, in: Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.), *Jesus im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Pannenberg 1982: Pannenberg, Wolfgang: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1982<sup>6</sup>.
- Pesch 1984: Pesch, Rudolf: *Das Markusevangelium*, 2 Bde. (HThK II,1/2), Freiburg u.a. 1984<sup>3</sup>.
- Ratzinger 2007–2012: Ratzinger, Joseph: *Jesus von Nazareth*, Freiburg u.a., I: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, 2007; II: *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, 2011; III: *Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, 2012.
- Ringleben 2008: Ringleben, Joachim: *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008.
- Ristow/Matthiae 1961: Ristow, Helmut/Matthiae, Karl (Hrsg.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961<sup>2</sup>.
- Ritter 1965: Ritter, Adolf Martin: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965.
- Ritter 1982: Ritter, Adolf Martin: *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: Carl Andresen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte in 3 Bänden*, Band I: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1982, 99–283.
- Schenke 2004: Schenke, Ludger: *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004.
- Schmeller 2010: Schmeller, Thomas: *Der zweite Brief an die Korinther* (2Kor 1,1–7,4; EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010.
- Schnackenburg 1993: Schnackenburg, Rudolf: *Die Person Jesu im Spiegel der vier Evangelien*, (HThK Suppl. IV), Freiburg u.a. 1993.
- Schröter 2002: Schröter, Jens/Brucker, Ralph (Hrsg.): *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin 2002.
- Schwarz 1966: Schwarz, Reinhard: *Gott ist Mensch*, in: *ZThK* 63 (1966), 289–351.
- Schweitzer 1984: Schweitzer, Albert: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984<sup>9</sup>.
- Slenczka 2005: Slenczka, Notger: *Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein*, in: Dietrich Korsch (Hrsg.), *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, Leipzig 2005, 79–98.
- Slenczka 2007a: Slenczka, Notger: *Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung*, in: Klaus Grünwaldt u.a. (Hrsg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2007, 99–116.
- Slenczka 2007b: Slenczka, Notger: *Einleitung*, in: Wilfried Härle/Reinhard Preul (Hrsg.), *Personalität Gottes* (MJTh 19), Marburg 2007, 1–17.
- Slenczka 2009: Slenczka, Notger: *Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube*, in: Johannes von Lüpke/Edgar Thaidigsmann (Hrsg.), *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2009, 171–195.
- Slenczka 2010a: Slenczka, Notger: *Christus*, in: Albrecht Beutel (Hrsg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2010, 381–392.
- Slenczka 2010b: Slenczka, Notger: *Gottesbeweis und Gotteserfahrung. Überlegungen zum Sinn des kosmologischen Arguments und zum Ursprung des Gottesbegriffs*, in: Edmund Runggaldier/Benedikt Schick (Hrsg.), *Letztbegründungen und Gott*, Berlin 2010, 6–30.

- Slenczka 2011a: Slenczka, Notger: Problemgeschichte der Christologie, in: Elisabeth Gräß-Schmidt/Reinhard Preul (Hrsg.), *Christologie* (MJTh 23), Marburg 2011, 59–111.
- Slenczka 2011b: Slenczka, Notger: ›Wahrhaftig‹ auferstanden? Ein kritischer Dialog mit Joseph Ratzinger, in: Thomas Söding (Hrsg.), *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes*, Freiburg 2011, 179–201.
- Slenczka 2012a: Slenczka, Notger: Die Bedeutung des historischen Jesus aus systematisch-theologischer Sicht, in: Paul Metzger (Hrsg.), *Die Konfession Jesu*, (BensH 112), Göttingen 2012, 68–82.
- Slenczka 2012b: Slenczka, Notger: »*In ipsa fide Christus adest* – im Glauben selbst ist Christus da« (Luther) als Grundlage einer evangelischen Lehre vom Abendmahl und von der Realpräsenz Christi, in: Hermut Lühr (Hrsg.), *Abendmahl* (TdT 3), Tübingen 2012, 137–193.
- Slenczka 2012c: Slenczka, Notger: *Quid sum miser tunc dicturus?* Die christliche Rede vom jüngsten Gericht als Beitrag zur Diskussion um die Einheit der Person, in: *Trigon* 10 (2012), 169–183.
- R. Slenczka 1967: Slenczka, Reinhard: *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967.
- Soelle 1973: Soelle, Dorothee: *Leiden*, Stuttgart, 1973.
- Soelle 1982: Soelle, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ›Tode Gottes‹*, Stuttgart 1965 (erw. Neuauflage 1982).
- Staats 1996: Staats, Reinhart: *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.
- Stegemann 1993: Stegemann, Ekkehard (Hrsg.): *Messias-Vorstellungen bei Christen und Juden*, Stuttgart 1993.
- Steiger 1996: Steiger, Anselm: Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers, in: *NZStH* 38 (1996), 1–28.
- Strauß 1835/36: Strauß, David Friedrich: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835/36.
- Streiff 1993: Streiff, Stephan: »*Novis linguis loqui*«. Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 »*Verbum caro factum est*« aus dem Jahr 1539 (FSÖTh 70), Göttingen 1993.
- Theißen/Merz 1997: Theißen, Gerd/Merz, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997<sup>2</sup>.
- Trumbower 1992: Trumbower, Jeffrey A.: *Born from Above. The Anthropology of the Gospel of John*, Tübingen 1992.
- Vorholt 2008: Vorholt, Robert: *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Weder 1981: Weder, Hans: *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken* (FR-LANT 125), Göttingen 1981.
- Wiedenroth 2012: Wiedenroth, Ulrich: *Krypsis und Kenosis: Studien zu*

*Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert*, Tübingen 2012.

Williams 1983: Williams, Rowan D.: *The Logic of Arianism*, in: *JThS.NS* 34 (1983), 56–81.

Williams 2001: Williams, Rowan D.: *Arius. Heresy and Tradition*. Revised edition, Grand Rapids, Mich. 2001.

Wolter 2011: Paulus. *Ein Grundriß seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.

### 3. Literaturhinweise zum vertiefenden Studium

Dalferth, Ingolf U.: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994.

Danz, Christian: *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013.

Kühn, Ulrich: *Christologie*, Göttingen 2003.

Pannenberg, Wolfgang: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1982<sup>6</sup>.

Ringleben, Joachim: *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008.

Slenczka, Notger: *Problemgeschichte der Christologie*, in: Elisabeth Gräß-Schmidt u.a. (Hrsg.), *Christologie* (MJTh 23), Marburg 2011, 59–111.