

der Suche nach dem ewigen Leben das Lebenskraut raubt. Im Gilgamesch-epos (XI, 272—289) wird erzählt, wie Gilgamesch das Lebenskraut aus der Tiefe des Meeres holt. Er macht sich nun auf den Weg, um diesen Schatz nach seiner Heimatstadt Uruk zu bringen und selbst davon zu essen. Auf dem Wege stößt er auf einen Brunnen mit kühlem Wasser, in dem er ein Bad nehmen möchte. Er steigt hinab und badet sich. Unterdessen riecht eine Schlange den Duft des Lebenskrautes, kriecht herbei und frißt es. Kaum hat sie davon genossen, wirft sie ihre Schuppenhaut ab. Hier ist also die Schlange die Zerstörerin des ewigen Lebens für Gilgamesch.

Weitere wichtige Fragen, die mit dem Schöpfungshymnus und dem Paradiesesbericht zusammenhängen, wollen wir mit anderen, eingehender zu behandelnden Fragestellungen verknüpfen.

Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung

WOLFGANG SEIBEL SJ

Die Leben-Jesu-Forschung der protestantischen Theologie ist in letzter Zeit in ein neues Stadium getreten. Während man seit den Jahren nach dem ersten Weltkrieg, durch die Ergebnisse der formgeschichtlichen Methode und das Aufbrechen der dialektischen Theologie in gleicher Weise beeindruckt, fast jeglichen Versuch einer wissenschaftlichen Untersuchung des Lebens Jesu aufgegeben und sich auf die Darstellung seiner Verkündigung beschränkt hatte¹, sind wir heute Zeugen eines erneuten Bemühens der historisch-kritischen Bibelwissenschaft um die Gestalt Jesu. Es tritt vor allem in den fast gleichzeitig erschienenen Jesusbüchern von Günther Bornkamm² und Ethelbert Stauffer³ zutage. Zwar unterscheiden sie sich voneinander weitgehend in Methode, Zielsetzung und Ergebnis; doch hegen beide — wenn auch wiederum in verschiedenem Maße — eine weit größere Zuversicht, zu historisch gesicherten Ergebnissen über das Leben Jesu zu kommen, als die Vertreter einer extremen Kerygma-Theologie, die glauben, „vom Leben und der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen“ zu können⁴.

Diese Kerygma-Theologie entstand als Reaktion auf die liberale Leben-Jesu-Forschung des ausgehenden 19. Jahrhunderts. In der Tat bedeutet die liberale Schule nicht nur einen gewissen Abschluß einer mehr als 150jährigen Entwicklung, sondern ist auch Ausgangspunkt der modernen Bibelwissen-

¹ Vgl. als typischstes Beispiel: *Rudolf Bultmann*, *Jesus*, Tübingen 1951.

² *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, ²1957 (Urban-Bücher 19).

³ *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957 (Dalp-Taschenbücher 332).

⁴ *Bultmann a. a. O.* 11.

schaft und der historisch-kritischen Theologie, ein Ausgangspunkt, der innerhalb der evangelischen Theologie weit mehr nachwirkt und die Thematik der heutigen Diskussion viel nachhaltiger bestimmt, als man es oft wahrhaben will.

So mag es berechtigt sein, in einem kurzen Aufriß der Entwicklung, der Prinzipien und der Ergebnisse der liberalen Leben-Jesu-Forschung diesen Hintergrund aufzuhellen, von dem die moderne protestantische Theologie des Lebens und der Verkündigung Jesu ausging und mit dem sie sich in Ablehnung oder Zustimmung ständig auseinanderzusetzen hat⁵.

THEOLOGISCHE DOGMENKRITIK

Die ersten Versuche einer mit den Mitteln der modernen Wissenschaft unternommenen kritischen Rekonstruktion des Lebens Jesu reichen bis in die Zeit der Aufklärung zurück⁶, also in jene Epoche der Geistesgeschichte, die wie keine vor ihr das gesamte überlieferte Dogma der Kirche angegriffen und gegen Ende des 18. Jahrhunderts bis auf einen kärglichen Rest „natürlicher Vernunftwahrheiten“ über Gott, die Freiheit der Moral und die Unsterblichkeit der Seele aufgegeben hatte. Auch die alte Lehre von Christus wurde dadurch in ihrem Kern getroffen. Daß Christus Gott und Mensch sei, zwei Naturen in einer Person, dieses Dogma von Chalcedon hielt man für den aufzugebenden Bestand einer Zeit, die noch zu „metaphysisch“ und „dogmatisch“ dachte und daher dem modernen, nach verständlichen und brauchbaren Wahrheiten suchenden Menschen nicht mehr zugemutet werden könne. Der Gottmensch der Kirchenlehre, so heißt es in einem der klassischen Leben Jesu, sei „ein aus zwei disparaten Naturen zusammengesetztes Phantasiebild“, ein „Janusgesicht, das den scharfen Augen der Wissenschaft nicht standhält“⁷, da es einen „unauflöselichen inneren Widerspruch“⁸ in sich enthalte.

In dieser von der kritischen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts fast einstimmig festgehaltenen Ablehnung des Dogmas liegt die eigentliche Wurzel der Leben-Jesu-Forschung. Da man mit dem Gottmenschen Christus nichts mehr anzufangen wußte und dennoch den durch eine lange Tradition geheiligten christlichen Glauben nicht aufgeben wollte, suchte man einen Zugang zum Menschen Jesus. Die gesamte Leben-Jesu-Bewegung ist daher grundsätzlich dogmenfeindlich: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens

⁵ Die ausführlichste und heute noch nicht überholte Darstellung der gesamten Leben-Jesu-Forschung gibt *Albert Schweitzer* in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, Tübingen 1951. Reiches Material bringt auch *Heinrich Weinle*, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen 1914.

⁶ 1774–1778 erschienen die „Wolfenbütteler Fragmente“ des *Hermann Samuel Reimarus*, die Lessing veröffentlichte. Fast gleichzeitig tauchen die ersten großen Leben Jesu auf: *Johann Jakob Heß*, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*, 3 Bde, Zürich 1768 bis 1772; *Franz Volkmar Reinhard*, *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der Religion zum Besten der Menschheit entworfen*, Wittenberg 1781.

⁷ *Karl Hase*, *Die Geschichte Jesu*, Leipzig 1876, 612.

⁸ *Daniel Schenkel*, *Das Charakterbild Jesu*, Wiesbaden 1864, 2.

Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma.“⁹

HISTORISCHE KRITIK

Allerdings würde dieses Anliegen allein den Gang der Leben-Jesu-Forschung, ihre wachsende Bedeutung und ihre Ergebnisse kaum erklären. Sie wäre in dieser Form nicht zustande gekommen, hätte ihr nicht die ebenfalls im 18. Jahrhundert aufblühende historische Kritik das unumgängliche Instrumentarium an die Hand gegeben, das nun glänzend geeignet schien, die dogmatischen Vorentscheidungen auch historisch zu sichern. Die historisch-kritische Methode stand darum seit der Aufklärung im Dienst einer an sich sachfremden Idee. Ihre heimliche Triebkraft war die Ablehnung des Dogmas und aller Wunder: Man greift den Lehrgehalt der Bibel als irrig an und sucht mit Argumenten historischer Kritik die Richtigkeit dieser Behauptung zu erweisen.

Die historische Kritik setzt eine „prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“¹⁰ voraus und erklärt ihre Texte ausschließlich aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang des Geschehens. In der Behandlung der Heiligen Schrift und des Dogmas gelten daher „dieselben Methoden... wie für die Erforschung Buddhas, Mohammeds und Zoroasters oder für die Aufhellung der spätgriechischen synkretistischen Religionswelt“¹¹. Was in keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem naturgesetzlichen Weltgeschehen steht, läßt sich nicht verstehen und scheidet daher für die historische Forschung als ungeschichtlich aus. Damit hat man sich von allen nicht mehr natürlich erklärbaren Aussagen des Neuen Testaments, von den Wundern, von der Behauptung der Gottheit Christi, seiner Auferstehung und seiner Wiederkunft gelöst. Otto Pfeleiderer spricht die Überzeugung der gesamten kritischen Theologie aus, wenn er sagt, „daß die Entstehung des Christentums sich nur dann wirklich geschichtlich verstehen läßt, wenn nicht mehr das Dogma die Geschichte beherrscht, sondern diese Geschichte nach denselben Grundsätzen und Methoden wie jede andere erforscht wird. Wir dürfen dabei von keinen andern Voraussetzungen ausgehen als von der aller Geschichtsbetrachtung gemeinsamen Voraussetzung: Von der Analogie der menschlichen Erfahrung, von der Gleichmäßigkeit der menschlichen Natur in Vergangenheit und Gegenwart, von dem ursächlichen Zusammenhang alles äußeren Geschehens und inneren seelischen Erlebens, kurz von der gesetzmäßigen Ordnung der Welt, die alle menschliche Erfahrung von jeher bedingte.“¹²

⁹ A. Schweitzer a.a.O. 4.

¹⁰ Ernst Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922, 732.

¹¹ Ders., Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, a.a.O. 209.

¹² Die Entstehung des Christentums, München 1905, 16. — Trotz dieser Prinzipien

DAVID FRIEDRICH STRAUSS

Der erste, der diese Methode konsequent auf die Erforschung des Lebens Jesu anwandte, ist David Friedrich Strauß (1808—1874). Er hat der liberalen Leben-Jesu-Forschung die entscheidenden Themen gegeben. Sie wäre denkbar ohne Schleiermacher, aber nicht ohne Strauß. Gewiß erreichte sie selten die Radikalität ihres Meisters. Doch sie befand sich in der Zeit nach ihm immer auf dem Weg zu ihm, zur Auffassung des ungeschichtlichen Charakters der Evangelien.

Alle Wunderberichte des Neuen Testaments, alle übernatürlichen Aussagen sind nach Strauß — er tat als erster diesen Schritt — Mythen, Produkte der absichtslos dichtenden Phantasie der Urgemeinde, die darin den Ideen ihrer neuen Religion Ausdruck verlieh. Sie scheiden daher als ungeschichtlich aus, da sie nicht vereinbar sind mit den sonst geltenden historischen, logischen und psychologischen Gesetzen alles Geschehens. Damit ist auch das Johannes-evangelium als historische Quelle, für die man es bisher hielt, erledigt. Mit beißendem Spott sucht Strauß Punkt für Punkt die Unmöglichkeit darzutun, auf Grund des johanneischen Berichts ein Leben Jesu herzustellen, da hier nicht mehr nur unbewußt dichtende Sage am Werk sei, sondern eine „klar bestimmte apologetische Tendenz“, die den griechisch-metaphysischen Begriff der Gottessohnschaft auf Jesus anzuwenden versuche.

Mit dieser Entdeckung glaubt er jeder Möglichkeit einer historischen Rekonstruktion des Lebens Jesu den Boden entzogen zu haben. Was wir Zuverlässiges über Jesus wissen, ist lediglich die Tatsache, daß ein Jesus von Nazareth lebte, lehrte und gestorben ist. „Die Evangelisten haben sein Lebensbild so dick mit übernatürlichen Farben überstrichen, durch sich kreuzende Tendenzlichter so verwirrt, daß die natürlichen Farben, die ursprüngliche Beleuchtung nicht mehr herzustellen sind. . . . Wer einmal vergöttert worden ist, der hat seine Menschheit unwiederbringlich eingebüßt.“¹³

Diese letzte, radikalste Folgerung konnte die nun mächtig aufblühende Leben-Jesu-Forschung noch nicht übernehmen. Das Prinzip der wunderlosen Geschichtsauffassung jedoch und die Ausscheidung des Johannes als Geschichtsquelle setzten sich unaufhaltsam durch. „Mit Strauß beginnt die Periode der wunderlosen Betrachtung des Lebens Jesu.“¹⁴ Damit haben wir schon zwei entscheidende Züge der liberalen Leben-Jesu-Forschung genannt, der wir uns jetzt zuwenden wollen.

DIE LIBERALE LEBEN-JESU-FORSCHUNG

Die Periode der sogenannten „liberalen“ Leben Jesu beginnt etwa in den sechziger Jahren, also in der Generation nach Strauß, und erstreckt sich bis

wollte man Christ bleiben. Nur wenige zogen aus den allgemein angenommenen Voraussetzungen die letzten Konsequenzen. Zu ihnen gehört *D. Fr. Strauß*. Vgl. das Fazit seiner Theologie und seines Lebens in: *Der alte und der neue Glaube*, Bonn ⁸1875, 94: „Also meine Überzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen . . . , so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr.“ ¹³ Ebd. 76. ¹⁴ *A. Schweitzer* a.a.O. 113.

gegen die Jahrhundertwende. Ihr Vorläufer ist Karl August Hase (1800 bis 1890)¹⁵, ihr Höhepunkt Theodor Keim (1825—1878)¹⁶. Die historisch-kritischen Grundlagen lieferten die Untersuchungen zur Evangelienkritik von Heinrich Julius Holtzmann (1832—1910)¹⁷. Zu den liberalen Leben Jesu gehören weiterhin die Werke von Daniel Schenkel (1813—1885)¹⁸, Carl Heinrich Weizsäcker (1822—1899)¹⁹, Willibald Beyschlag (1823—1900)²⁰, Bernhard Weiß (1827—1918)²¹, David Friedrich Strauß mit seinem „Leben Jesu für das Volk bearbeitet“²², worin er auffällig auf die Linie der liberalen Jesusbilder einschwenkt, und schließlich Oskar Holtzmann (1859—1934)²³, von dem das letzte Leben Jesu dieser Epoche stammt. Im Grund sind alle „nur verschiedene Ausführungen eines in den Grundzügen feststehenden Schemas“²⁴.

Ursprung der Wunder in der Gemeindeftheologie

„Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung“, so faßt Harnack die erste gemeinsame These zusammen, „daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann.“²⁵ Soweit sich also die Wunderberichte nicht als natürliche, mit medizinischen oder psychologischen Mitteln erreichte Heilungen erklären lassen, entstammen sie erst der schöpferischen Produktivität der Urgemeinde und sollen lediglich die Würde ihres Stifters zum Ausdruck bringen. Es sind religiöse Mythen oder Sagen, gedichtet von der — meist unwillkürlich und unbewußt — symbolisierenden Phantasie der ersten Christen, geboren aus dem Drang des antiken Menschen nach anschaulicher, in geschichtliche Formen gekleideter Darstellung der Ideen seines Glaubens. Die Verehrung seiner Jünger schmückte den Meister mit allen erdenklichen Hoheitsprädikaten und verlieh ihm bald gottgleichen Rang, den er selbst nie beansprucht hatte. Der Gedanke von der Präexistenz Jesu, seiner jungfräulichen Geburt, seiner Auf-

¹⁵ Das Leben Jesu. Zunächst für akademische Studien, Leipzig 1829, ⁵1865; ders., Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen, Leipzig 1876.

¹⁶ Die Geschichte Jesu von Nazara, 3 Bde, Zürich 1867—1872. Eine kürzere Zusammenfassung ist: Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft übersichtlich erzählt, Zürich 1872, ³1873. Otto Schmiedel (Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ²1906, 7—8) sagt, Keim habe „die Forschung auf Jahre hinaus beherrscht und zu einem relativen Abschluß gebracht“.

¹⁷ Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863; ders., Lehrbuch der historischen-kritischen Einleitung in das Neue Testament, Freiburg ²1886; ders., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2 Bde, Tübingen ²1911.

¹⁸ Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch, Wiesbaden ³1864.

¹⁹ Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, Gotha 1864, ²1901.

²⁰ Das Leben Jesu, 2 Bde, Halle 1885—1886, ⁵1912.

²¹ Das Leben Jesu, 2 Bde, Berlin 1882, ⁴1902.

²² Leipzig 1864.

²³ Leben Jesu, Tübingen-Leipzig 1901.

²⁴ A. Schweitzer a. a. O. 200.

²⁵ Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 17.

erstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft, die Forderung, an Jesus wie an Gott zu glauben, all dies konnte nach den Prinzipien der kritischen Wissenschaft nur „Gemeindetheologie“, niemals geschichtliche Wirklichkeit sein²⁶.

Aus diesem „Sagenkranz“ die historische Gestalt Jesu zu befreien, die Schale vom Kern, „Dichtung“ von der „Geschichte“ zu scheiden, um einen unmittelbaren Zugang zu Jesus zu finden, „wie er wirklich war“: dieses Bestreben ist typisch für unsere Epoche. „Das Christliche muß abgestreift werden von dem Bilde Jesu, ehe man ihn selber findet.“²⁷ Schon die erste Skizze des liberalen Jesusbildes stellt mit aller Deutlichkeit das Programm auf, „das Leben Jesu, herausgewickelt aus allen Binden und Tüchern der Ungeschichtlichkeit, Halbheiten und Vermittlungen... in seiner reinen und dann gewiß majestätisch auferstehenden Geschichtlichkeit zu enthüllen“²⁸. Denn „lange Jahrhunderte war der Mann aus Nazareth in der strahlenden Glorie des Himmelskönigs verborgen“²⁹. Nun aber gilt es, „das, was der Stifter unserer Religion an sich war, also das echte und naturgetreue Bild seines Wesens, herauszustellen unter Anwendung der allein legitimen Mittel einer gewissenhaften, historischen Kritik“³⁰. Einen solchen Jesus konnte man verehren, ohne gleichzeitig Wunder und Dogmen bejahen zu müssen.

Die Quellen

Aus welchen Quellen nun läßt sich ein solches noch „unverfälschtes“ Bild Jesu schöpfen? Wo findet der Historiker den gesuchten ungehinderten Zugang? Johannes kam seit den kritischen Unternehmen D. Fr. Strauß' und F. Chr. Baur's dafür nicht mehr in Frage³¹. Unter den Synoptikern — die von Strauß gegen deren Glaubwürdigkeit vorgebrachten Gründe billigte man nicht — erhielt seit Chr. Herm. Weiße, Chr. G. Wilke und vollends H. J. Holtzmann das Markusevangelium als älteste, von einer den Ereignissen noch nahestehenden Persönlichkeit verfaßte und darum zuverlässigste Geschichtsquelle den Vorrang. Man war überzeugt, daß die Darstellung des Markus — „vielleicht unter Abstrichen im Einzelnen“³² — den geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu, die Reihenfolge der Hauptereignisse samt deren chronologischer

²⁶ Die Geschichte dieser „Vergöttlichung“ Jesu in der Sicht der liberalen Theologie ist mit großer Ausführlichkeit dargestellt bei H. J. Holtzmann, Lehrbuch der ntl. Theol. I 420 bis 491. Vgl. z. B. S. 478: „Der göttliche Zweck und Inhalt, welcher im Menschenleben (Jesu) offenbar geworden ist, erhebt nachträglich den Menschen, der es gelebt hat, auf einem in der antiken Welt durchaus gangbaren Wege in die überweltliche Sphäre der Gottheit.“ Schenkel (a. a. O. 112) schreibt: „Niemand und nirgends wünschte oder erbat er sich für seine Person ausschließliche Huldigung... Nicht die Stellung eines Hauptes wollte er einnehmen... Anspruchslos stellte er sich in die Mitte seiner Gemeinde hinein.“

²⁷ H. Weinle, Ist das liberale Jesusbild widerlegt? Tübingen 1910, 28.

²⁸ Th. Keim, Die menschliche Entwicklung Jesu. (Akademische Antrittsrede 1860), in: Der geschichtliche Christus, Zürich 1866, S. XXIV.

²⁹ Weinle, Jesus im 19. Jahrhundert 3.

³⁰ H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien 1.

³¹ „Johannes hat vor den Synoptikern als Geschichtsquelle das Feld zu räumen. Jesus ist der gewesen, als den ihn die Synoptiker schildern, nicht der, als den ihn Johannes uns vorgeführt hat.“ (Paul Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, Tübingen 1906, 27.)

³² William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 11.

Fixierung am treuesten wiedergebe und darum „eine wohlgeordnete und in sich übereinstimmende Darstellung von dem Kern der evangelischen Geschichte“³³ enthalte. In diesem Evangelium, so glaubte man, hatte die Gemeindetheologie fast keine Spuren hinterlassen. Es zeigt Jesus in seiner wahren Menschlichkeit und gestattet daher, Person, Leben, Charakter und Verkündigung Jesu mit rein historischen Mitteln als eine Wirklichkeit zu erreichen, die hinter den Quellen steht und erst dem rein zu Gesicht kommt, der in der Voraussetzungslosigkeit historischer Kritik den Weg von der Quelle zu der dahinter verborgenen Sache findet.

Charakter und Gottesbewußtsein Jesu

Mit den Mitteln der natürlichen Psychologie und nach Analogie der allgemeinen menschlichen Erfahrung sucht man zunächst ein Bild des Charakters Jesu zu gewinnen. Jesus, so heißt es, war eine „schöne Natur von Haus aus“ (Strauß), von einer harmonischen, zwar nicht immer kampflosen, aber in der Grundstimmung doch friedlichen Gemütsverfassung, getragen von humaner Liebestimmung, heiter und ungebrochen allen Wechselfällen des Lebens gegenüber. Sein Wesen ist „frauenhaft milde“ und „weich wie ein Mutterherz“³⁴. Aus seinen „sonnenhaften, rein menschlichen Zügen“ strahlt „die einfache Frische des Volkskinds“³⁵. Er konnte zwar gelegentlich hart und herrisch auftreten und um seine Ideale in letzter Unerbittlichkeit kämpfen, doch selbst seinen schärfsten Feinden gegenüber verließ ihn nie jene innere Freudigkeit. Sein Leben, seine Worte und Taten verkünden einen edlen Humanismus: „Milde gegen Andersdenkende, Sinn für Schönheit der Natur, Freude am Genuß des Lebens, kurz jene ganze irdische Herrlichkeit, welche den Weisen und Helden Griechenlands so schön läßt.“³⁶ In der liberalen Theologie, so faßt es H. J. Holtzmann zusammen, herrscht die „Anschauung einer sonnig leuchtenden Landschaft oder eines im ruhigen Gleichmaß dahinfließenden Stromes, darin sich die Sterne rein und hell zu spiegeln vermögen“³⁷.

Obgleich schon diese menschlichen Eigenschaften — deren Menschlichkeit sich auch darin zeigt, daß Jesu Anschauungen noch mit mancherlei zeitbedingten und daher für ihn unüberwindbaren Mängeln durchsetzt sind — in ihrer Tiefe und Reinheit Anlaß zu Bewunderung und Verehrung sein können, liegt die eigentliche Größe Jesu in seiner religiösen Haltung Gott dem Vater gegenüber. Sein Gottesglaube, seine bedingungslose, vertrauende Hingabe an den Herrn aller Dinge heben ihn über alle Menschen hinaus und bedeuten „religionsgeschichtlich die höchste Stufe, die nicht bloß im Abendlande, sondern überhaupt auf Erden erreicht worden ist“³⁸. Zwar überschrei-

³³ H. J. Holtzmann, Einleitung 369. Ähnlich schon in: Die synopt. Evangelien 434, 437.

³⁴ W. Bousset, Jesus, Tübingen 1907, 74; Keim, Geschichte Jesu 1.

³⁵ Bousset a. a. O. 13, 31.

³⁶ Hase, Geschichte Jesu 253.

³⁷ Lehrb. d. ntl. Theol. I 410.

³⁸ Weinle, Jesus im 19. Jahrhundert 93.

tet er auch darin nicht die in jeder Menschennatur liegenden Möglichkeiten, verwirklicht sie aber in einem seither nicht wieder erreichten Maße.

Diesen Höchstwert des Gottesverhältnisses Jesu beschreibt man ausschließlich mit Bewußtseinskategorien. Hier steht die liberale Theologie in der direkten Nachfolge Schleiermachers und seiner Lehre von Christus. Die Würde Jesu gründete nämlich für ihn nicht in einer Verbindung der göttlichen Natur mit einer menschlichen in der Einheit der göttlichen Person, sondern war ein „Sein Gottes in der Form eines (menschlichen) Bewußtseins“, dessen psychische Form dieselbe ist wie die aller anderen Menschen und daher mit den Mitteln der natürlichen Psychologie begriffen werden kann, verschieden lediglich durch die außergewöhnliche Intensität und „Kräftigkeit“ des Gottesbewußtseins in der Form des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls“: „Der Erlöser ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, allen aber verschieden durch die stete Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.“³⁹

Dieses Selbstbewußtsein in der von Schleiermacher behaupteten Einzigartigkeit aufzudecken und historisch zu erweisen, gehört zu den spezifischen Merkmalen der liberalen Leben-Jesu-Forschung. Schon Carl Heinrich Weizsäcker hatte 1864 in seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte“ mit aller Entschiedenheit darauf hingewiesen: Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu, seinem Inhalt und seiner Entwicklung sei der Theologie als die zentrale Frage aufgegeben. Er ist der Überzeugung, Jesus sei der, wofür er sich ausbebe, und die Forschung könne dies in einer echt menschlichen Entwicklung aufweisen⁴⁰.

Die in den darauffolgenden Jahrzehnten erscheinenden Leben Jesu bemühten sich in der Tat, dieses Programm nach Kräften durchzuführen. Das Ergebnis lesen wir bei Wellhausen: „Was ihn auszeichnet ist nur, daß er sich des Kindesverhältnisses zu Gott . . . bewußt gewesen ist und die Frömmigkeit genossen hat wie vor ihm niemand.“⁴¹ Keiner jedoch zweifelt daran, daß „sich auch die Eigentümlichkeit des Gottesbewußtseins Jesu ohne alles Wunder psychologisch begreifen lassen“ wird⁴².

Insofern nun Jesus sich in einer solch einmaligen Weise des göttlichen Lebens in seiner Seele bewußt war, und weil er als erster in der Menschheit Gott als den liebenden Vater erkannte, kann man ihn mit Fug und Recht „Sohn Gottes“ nennen. Zwar besagt eine so verstandene Sohnschaft keine Gleichstellung mit Gott und noch weniger den Besitz einer göttlichen „Natur“, bleibt also im Rahmen einer mehr oder weniger symbolischen Aussage. Sie erhebt jedoch ihren Träger über alle anderen im Alten Testament auch „Söhne Gottes“ genannten Frommen „dem Grade nach“⁴³ und verleiht ihm

³⁹ Glaubenslehre § 94.

⁴⁰ Vorwort S. X.

⁴¹ Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1907, 377.

⁴² Pfleiderer a. a. O. 76.

⁴³ H. J. Holtzmann, Lehrb. d. ntl. Theol. I 348.

eine bis dahin noch nicht dagewesene und auch in Zukunft kaum übertreffbare Würde.

Messiasbewußtsein

Das Hauptinteresse der liberalen Leben-Jesu-Forschung konzentrierte sich indes auf Jesu Bewußtsein von seiner Sendung, auf Inhalt, Ziel und Entwicklung seines Messiasbewußtseins. War es von Beginn des Lebens Jesu an in seiner Reinheit ausgeprägt, oder ist es erst Produkt einer langsamen Entwicklung, Ziel eines wandlungsreichen inneren Werdens? Wann trat es zum ersten Mal auf, wo offenbarte es sich? Sosehr die Antworten auf diese Fragen in Einzelheiten auseinandergehen, im Grundsätzlichen herrscht eine gemeinsame Überzeugung, die alle großen Leben Jesu von Hase und Keim bis Oskar Holtzmann verbindet: Jesus wird sich seines Messiasberufes erst zu Beginn oder auch im Laufe seines öffentlichen Lebens bewußt und wächst unter „sittlichen Taten und Kämpfen“⁴⁴ zu seiner Vollendung heran, die er erst im Tod erreicht. Krisen und Konflikte, freudige Überraschungen und tiefe Enttäuschungen säumen seinen Weg. Erfolg und Mißerfolg, Liebe der Anhänger und Haß der Gegner lassen im Innern Jesu jenes Ideal seiner Sendung und seines Reiches entstehen, das wir noch heute an ihm bewundern.

In der Tatsache eines solchen inneren Wachstums sieht man den Garanten von Jesu wahrer Menschheit. Wäre er, so meint man, im Sinn des alten Dogmas einer Natur mit Gott, dann hätte er, vom ersten Moment seines Daseins an im Besitz göttlicher Allwissenheit, immer schon um seine Sendung und sein Schicksal in Klarheit gewußt — was aber mit jeder menschlichen Natur unvereinbar sei⁴⁵.

Diese Entwicklung ist in einen bei Markus genau erhaltenen äußeren Verlauf des Lebens eingebettet. Abfolge der Ereignisse und Entwicklung des Messiasbewußtseins bedingen sich gegenseitig. Eine Änderung der äußeren Bedingungen seiner Tätigkeit wirkt sich auch auf das innere Leben aus, und dieses gab wiederum die Impulse für die folgenden Entschlüsse.

Schon Hase hatte das Stichwort von den zwei galiläischen Perioden des Lebens Jesu gegeben. Keim nahm es auf und prägte jene Begriffe, die dann lange Jahre hindurch ständig wiederkehren. Er unterscheidet drei Perioden der öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Den „galiläischen Frühling“ der Reichgottespredigt, der großen Taten Jesu, der Sammlung der Jünger und der wachsenden Erfolge⁴⁶; die Zeit der „galiläischen Stürme“, des Kampfes mit den Pharisäern und der Enttäuschung über den anhebenden Wankelmut des Volkes, während der sich Jesu Wirken immer mehr auf den engen Kreis der Jünger konzentrierte und dem kommenden Tod entgegenging. Glückliche

⁴⁴ Ders., Die synopt. Evangelien 489.

⁴⁵ Vgl. z. B. Hase, Geschichte Jesu 97—103.

⁴⁶ „Das junge Grün, die duftenden Blumen, die Wonne des Volks und der Schüler, der Freudeschritt Jesu ...“ (Keim, Geschichte Jesu 201.)

und unglückliche Periode zusammen bilden das „galiläische Lehrjahr“, dem das „jerusalemische Todesostern“ folgt⁴⁷.

Dieser äußere Gang des Lebens war nun von einer inneren Entwicklung des messianischen Bewußtseins begleitet und getragen. Auch hier hatte schon Hase die Richtung gewiesen, der man mit jeweils nur geringen Abweichungen folgte: In der ersten, erfolgreichen Periode ging Jesus fast unbefangen auf die nationalen Vorstellungen seines Volkes über die messianische Zeit ein, die einen irdischen Glanz des jüdischen Reiches heraufführen sollte und politischer Natur war. Dieses Reich sah Jesus als eine zwar unmittelbar bevorstehende, aber noch zukünftige Wirklichkeit, die heraufzuführen er sich seit der Taufe durch Johannes berufen glaubte. Die Enttäuschungen der zweiten Periode jedoch lassen ihn allmählich diesen Irrtum überwinden und prägen in ihm die Vorstellung eines geistigen Reiches, das sich in den Herzen der Menschen, in innerlicher Umkehr zu den idealen Werten des Reiches Gottes entfalten sollte. Gestärkt durch die in Erfolgen und Enttäuschungen wachsende innere Zuversicht, bekennt er sein Messiasium immer offener vor der Welt und sieht in den von ihm vollbrachten Taten das kommende Gottesreich schon jetzt am Werk.

Das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mk 8, 27—33; Mt 16, 13—23) nimmt in allen Leben Jesu unserer Periode eine entscheidende Stellung ein. Hier, fast am Ende seiner galiläischen Wirksamkeit und schon unter der Ahnung kommender Kämpfe und Verfolgungen stehend, gibt sich Jesus zum ersten Mal seinen Jüngern als Messias zu erkennen. Hier kündigt er auch den zunächst noch zögernden, aber in der Folgezeit schnell sich festigenden Entschluß an, die Sache des Messias in der Hauptstadt zur Entscheidung zu bringen.

Nach dieser „Peripetie des Dramas“⁴⁸ geht es schnell dem Ende zu. Der steigende Widerstand der führenden Schicht des Volkes und die dadurch klar werdende Unmöglichkeit, das Reich Gottes auf irdischem Weg aufzurichten, läßt in Jesu Seele das ihm vorher noch unbekannte Bild des leidenden Messias auftauchen, an das ihn vielleicht schon die Nachricht vom Tode Johannes des Täufers (Mk 5, 14—28; Mt 14, 13) leise gemahnt hatte. Entschlossen nimmt er trotz innerer Kämpfe und Nöte diese nun unausweichliche Konsequenz seiner Mission auf sich und lernt, den Tod immer tiefer zu deuten. Beim letzten Abendmahl hat in ihm die Überzeugung feste Gestalt gewonnen, daß der Tod seine messianische Sendung durchaus nicht vereitle, sondern gerade das Mittel sei, der Menschheit die Güter des Gottesreiches zu schenken.

⁴⁷ Vgl. die typische Aussage von *Adolf Jülicher*, *Die Gleichnisreden Jesu I*, Freiburg ²1899, 144—145: „Ich könnte den Herrn nicht begreifen und also auch nicht lieben, wenn nicht seinem jerusalemischen Todesostern ein galiläischer Frühling voranging, sonnige Tage mit begeisterter Aussicht von hohen Bergen. An seinem Anfang muß eine Periode seliger Siegesgewißheit stehen, eine Zeit, wo er Anklang und Liebe fand, wo das Volk gerade sich zu ihm drängte und jedes Wort von seinen Lippen entzückt verschlang.“

⁴⁸ *H. J. Holtzmann*, *Lehrb. d. ntl. Theol.* I 331.

Gleichzeitig erkennt Jesus bei der Begegnung mit der kananäischen Frau (Mt 15, 21—28) und dem Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8, 5—13) erstaunt und überrascht die Aufnahmefähigkeit der Heidenwelt für das Reich Gottes und dehnt seine Mission in dem Maße, wie sie sich vom politischen zum geistigen Ideal wandelte, auf die ganze Menschheit aus. Parallel zu dieser innerseelischen Entwicklung geht die Erziehung der Jünger, weg von den Vorstellungen eines politischen Messiasstums hin zur Erkenntnis des universalen „innerlichen Reiches der Sinnesänderung“, das er nun stiften wollte.

Daß Jesus diese seine messianische Aufgabe erkannte und sie durch alle Krisen und Konflikte hindurch reinigte und zur siegreichen Vollendung führte, war, obschon in Gottes ewiger Vorsehung beschlossen, Jesu eigene freie Tat, entsprungen aus der „lebendigen Triebkraft“ und dem „naturnatürlichen Lebensgefühl dieses hochschreitenden Ichs“⁴⁹. Dort offenbart sich am deutlichsten die „königliche Freiheit“⁵⁰ und die bezwingende Größe seines Charakters, die ihm noch heute die Verehrung seiner Anhänger sichert.

Reich Gottes

Jesu Tod sollte der Quellpunkt jenes Reiches werden, dessen Gesetze und Grundlagen er in seiner Predigt verkündet hatte. Wie schon Jesu Charakterbild, so trug auch das Bild des Reiches Gottes in der liberalen Theologie die Züge und Farben einer freisinnigen, harmonischen und weltoffenen Religiosität. Vor den Augen Jesu stand — zumindest in der letzten, reifen Periode seines Lebens — nicht das politische Ideal jüdischer Messias Hoffnung, nicht eschatologische Erneuerung des Volkes Israel und der Welt durch die Parusie des Menschensohnes. Sein Blick richtete sich auf ein gegenwärtiges, geistiges Reich, in dem jene Wahrheiten lebendig bleiben, in denen auch unser heutiges Vorstellen und Empfinden die Predigt Jesu unmittelbar und deutlich zu erfassen vermag: Die Wahrheiten von der Vatergüte Gottes und dem unendlichen Wert der Menschenseele⁵¹. Dieses Reich Gottes entfaltet sich ohne lautes Getue und ohne äußeres Kirchentum; es ist „eine stille, mächtige Gotteskraft in den Herzen“⁵².

Auch die irdische Welt und das Wirken des Menschen in ihr bleibt davon nicht unberührt. Nach dem Willen Jesu muß der Glaube „den kulturhistorischen Aufgaben“⁵³ dienen. Er weist dem Menschen die Aufgabe an, „die allein das Leben reich, glücklich und wertvoll macht, die rastlose Arbeit für die allgemeine Wohlfahrt“⁵⁴. Die von Jesus verkündete Religion, „in welcher jeder glauben durfte nach dem Bedürfnisse seines Herzens“⁵⁵, verwand-

⁴⁹ Keim, *Der geschichtliche Christus* 81.

⁵⁰ O. Holtzmann a. a. O. 399.

⁵¹ Harnack a. a. O. 40 ff.

⁵² Ebd. 35.

⁵³ Schenkel a. a. O. 9.

⁵⁴ O. Holtzmann a. a. O. 417.

⁵⁵ Schenkel a. a. O. 172.

delt schon jetzt die irdische Wirklichkeit in „ein Gebiet der Freude und des Genusses“⁵⁶, wo Askese, Opfer, Verzicht keinen Platz haben.

Jesu Reich ist auch keine übernatürliche, durch Gottes gnädigen Willen über die Welt hereinbrechende Größe. Jesus Christus will nichts anderes, als die schon im Wesen des Menschen liegende und lediglich durch Ungeschick und entwicklungsbedingte Hemmungen verdeckte und verkümmerte Anlage zum Guten neu anregen, entfalten und zur Vollendung bringen. Als ein solcher Quellpunkt, von dessen Wort und Beispiel eine weltweite religiöse Bewegung ausging, kommt ihm auch heute Bedeutung zu. Seit Christus hat sich „der Wert unseres Geschlechtes gesteigert“⁵⁷. Wer würde ihn da nicht als eines der großen Genies der Menschheit verehren? Wenn auch er und sein Reich grundsätzlich in einer Linie mit anderen geistigen Bewegungen der Weltgeschichte stehen und daher weder angebetet noch verabsolutiert werden dürfen, die Reinheit seines Lebens und die weltfreudige Innerlichkeit seiner Religion geben ihm den Rang einer einmaligen geschichtlichen Persönlichkeit.

Es ist hier nicht der Ort, die sachlichen Fehler der liberalen Leben-Jesu-Forschung aufzuzeigen. Es waren die aus der liberalen Schule hervorgehenden Wissenschaftler selbst, die die Thesen ihrer Lehrer Punkt für Punkt widerlegten. Man hat nicht nur erkannt, daß das liberale Jesusbild allzusehr von der geistigen Atmosphäre und den religiösen Horizonten des ausgehenden 19. Jahrhunderts geprägt war und darum mit einem verdächtigen Aufwand an historischer Phantasie und psychologischen Vermutungen ersetzen mußte, was es in den Quellen nicht fand, daß es also den Kern der Verkündigung Jesu, das übernatürliche Reich Gottes, das den Menschen aus Sünde und Schuld herausruft und ihm Vergebung, Gnade und ewiges Leben schenkt, jetzt schon gegenwärtig, aber erst in der eschatologischen Zukunft vollendet, gar nicht erfaßt hat. Man weiß heute, daß die Evangelien, da sie vom Glauben zeugen und Glauben wecken wollen, kein Interesse daran haben, eine lückenlose Biographie Jesu aufzustellen und eine detaillierte Psychologie seines Innenlebens zu geben. Sie gestatten weder neugieriges Fragen nach Jesu Gefühlen und Stimmungen, noch eine Periodisierung seines Lebens im Sinn von Hase und Keim. Jesus erscheint immer schon im Besitz seines vollen Sendungsbewußtseins, und die Feindschaft seiner Gegner verdüstert bereits den „galiläischen Frühling“. Auch das Markusevangelium ist vom ersten Kapitel an ein Bekenntnis zur Gottheit Christi, also „Dogmatik“, die man nicht eliminieren kann, ohne die Substanz des Evangeliums selbst zu verändern.

Die liberale Theologie suchte einen Zugang zu Jesus an dem Zeugnis des Neuen Testaments vorbei. Aus diesem Grunde mußte sie ihr Ziel verfehlen. Das Scheitern der Leben-Jesu-Forschung ist das beredteste Beispiel dafür,

⁵⁶ Keim, Geschichte Jesu 370.

⁵⁷ Harnack a. a. O. 45.

daß wir die Botschaft von Jesus nur in dem von der apostolischen Kirche als Zeugnis und Predigt ihres Glaubens verfaßten Neuen Testament finden, das Bericht und geistgewirktes Verständnis des Geheimnisses der Person Jesu in einem ist. Wer einen historischen Jesus sucht und gleichzeitig dieses Urteil verwirft, dem verschließt sich das Neue Testament von vorneherein und von seinem Wesen her. Der wahre, der wirkliche Jesus eröffnet sich nur in dem Maße, als sich einer auf den Ruf einläßt, der aus dem Munde Jesu an ihn ergeht, dem also, der an Jesus als den Christus zu glauben bereit ist. Damit ist die Bedeutsamkeit einer sachgemäßen, historisch-kritischen Methodik weder geleugnet noch abgeschwächt. Es ist aber wohl gesagt, daß jede noch so sachliche Forschung die Gestalt Jesu nicht erreicht, wenn sie sich von vornherein der Grundhaltung verschließt, die das Neue Testament auf jeder Seite fordert: dem Glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes.

Zur Geschichte des Reichskonkordats

*Ein Beitrag zur Geschichte des Verhandlungsablaufs zwischen Ostern 1933
und der Ratifikation des Konkordats*

ALFONS KUPPER

Ein vor wenigen Wochen in dieser Zeitschrift erschienener Aufsatz des langjährigen und vertrauten Mitarbeiters des kürzlich verstorbenen Papst Pius XII., des Herrn Pater Leiber¹, gibt Anlaß, erneut zu versuchen, auf der Grundlage der heute bekannten und zugänglichen Quellen die letzte und entscheidende Phase des 14jährigen Ringens um das Reichskonkordat darzustellen. Ein solcher Versuch erscheint gerechtfertigt, da seit den letzten Darstellungen² weiteres Quellenmaterial erschlossen werden konnte. Doch muß auch gleich zu Beginn gesagt werden, daß es auch im jetzigen Zeitpunkt noch nicht möglich

¹ R. Leiber, Pius XII. In: dieser Zschr. 163 (1958/59) 81—100.

² E. Deuerlein, Das Reichskonkordat. Beiträge zu Vorgeschichte, Abschluß und Vollzug des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933. Düsseldorf 1956. (Zit.: Deuerlein, S. . . .) Vgl. dazu: R. Morsey in: Theologische Revue, 53, 1957, Sp. 19—24; O. Simmel, Um die Gültigkeit des Reichskonkordats, diese Zschr. 158 (1956/57) 61ff.; Cl. Bauer, Das Reichskonkordat. Hochland 49 (1956/57) 169ff. — K. D. Bracher, Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat. Ein Gutachten zur Frage des geschichtlichen Zusammenhangs und der politischen Verknüpfung von Reichskonkordat und nationalsozialistischer Revolution. Hrsg. v. d. Hessischen Landesregierung. Wiesbaden 1956 (jetzt auch vorliegend in: Der Konkordatsprozeß. Veröffentlichungen des Instituts für Staatslehre und Politik e. V. Mainz, Bd. VII. Hrsg. von F. Giese und F. Frhr. von der Heydte. München 1957f., 947—1021). Dazu vgl. Bauer, a. a. O.; A. Süsterhenn, Nationalsozialistische „Wertigkeit“ des Reichskonkordats. Zu einem historisch-politischen Gutachten von Karl Dietrich Bracher. In: Deutsche Tagespost, 9, 1956, Nr. 62 vom 28. Mai 1956; R. Leiber, zu: Karl Dietrich Bracher, Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat. April 1950, Hessische Landesregierung, Wiesbaden. Teil II „Der Weg zum Reichskonkordat“, 44—84 (unveröffentlicht).