

Daß aber er selbst sich als Politiker zum französischen Sozialismus bekannt hätte, wenn er „die damalige sozialistische Bewegung im Einklang mit den Ideen, Sitten und Leidenschaften seiner Zeit“ befunden hätte, wie J. P. Mayer¹⁷, der Herausgeber der neuen Gesamtausgabe seiner Werke, meint, ist undenkbar. Ihm solches unterstellen heißt doch wohl sozialphilosophische Grundpositionen in ihrem Wesensgehalt verkennen, auch wenn der Sozialismus Proudhons gewiß ein anderer war als der von Karl Marx. Ein Mann wie Tocqueville, der solche Einsichten in die Lebensgesetze aller sozialen Ordnung, in die Verknüpfung von Solidarität und Subsidiarität, von Selbstverwaltung und Verantwortung gewonnen hatte, der sodann den Gefahrenkomplex jeglicher zentralistisch-kollektivistischen Regelung so eingehend erforscht hatte, und der schließlich noch diese Charakterstärke dazu besaß, — wie könnte der jemals seine Überzeugung verraten und zum Gegner überlaufen?

Wenn seine Analyse des demokratischen Zeitalters eine Zukunftsperspektive zeichnet, deren Nüchternheit und Härte im vollen Gegensatz steht zu den paradiesischen Traumbildern von Marx und anderen Sozialisten, so ergab sich das in erster Linie daraus, daß beide Seiten von ganz verschiedenen metaphysischen Grundüberzeugungen ausgingen. Marx kann zu seinen rosigen Verheißungen nur gelangen, weil er die Natur des Menschenkennt und deshalb auch das Sozialproblem im wesentlichen falsch einschätzt. Tocqueville kommt zu weniger rosigen Aussichten, weil er sich bemüht, die kreatürliche Existenz des Menschen, seine Größe und seine Schwachheit, so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit ist und sich nach aller Erfahrung bisher erwiesen hat. Von solchen ganz verschiedenen Ausgangspunkten her kündigt der eine, völlig unbegründet, das endgültige Reich der Freiheit an, und der andere, leider sehr begründet, die Entwicklung zur furchtsamen Herde in Drangsal und Knechtschaft.

Der Jesus des Glaubens

WOLFGANG SEIBEL SJ

Die Fragestellungen der protestantischen Theologie sind heute noch weithin geprägt von dem tiefgreifenden Wandel, der in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg eintrat und die liberale Theologie in entscheidenden Punkten überwand. Kritische Erforschung des Neuen Testaments und theologisches Bemühen kamen von je verschiedenen Seiten zu gleichlautenden Ergebnissen. Hier war es die Bewegung der „dialektischen Theologie“, dort die formgeschichtliche Methode, die gemeinsam das Neue ins Werk setzten.

¹⁷ A. a. O. 79.

Dieses Miteinander von historischer Forschung und theologischem Denken kommt in bezeichnender Weise zum Ausdruck in der Frage nach der Erkennbarkeit des „historischen Jesus“ und seiner Bedeutung für den Glauben, eine Frage, die in den letzten Jahren erneut ins Blickfeld rückte und eingehend diskutiert wird. Sie taucht schon in der Theologie Kierkegaards auf und wird in Martin Kählers berühmtem Vortrag „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“¹ zum ersten Mal ausführlich behandelt. Doch greift erst die formgeschichtliche Methode das Thema in seiner ganzen Breite auf, und die heutige Fragestellung befindet sich immer noch auf dem Weg, der damals gebahnt wurde².

Dieser Aufsatz soll einen ersten Einblick in die Diskussion geben. Er beschränkt sich hauptsächlich auf die Theologen der „kritischen“ Richtung, zu der vor allem Rudolf Bultmann und seine Schüler gehören. Sie bilden zwar rein zahlenmäßig eine Minderheit und sind darum in diesem Sinn nicht repräsentativ für die derzeitige protestantische Theologie. Doch kommen in ihrem Werk die Prinzipien und Denkformen der Reformation, um die es in jedem Gespräch mit der evangelischen Theologie letztlich geht, in besonders deutlicher und konsequenter Weise zum Vorschein³.

I

Die formgeschichtliche Methode

Während die Bibelkritik um die Jahrhundertwende sich vorwiegend mit den schriftlichen Quellen der Evangelien befaßte und deren geschichtliche Treue nach ihrem Alter beurteilte, fragt die formgeschichtliche Methode nach der jeder schriftlichen Fixierung vorausliegenden mündlichen Tradition. Sie entdeckt, daß in dieser Überlieferung, die aus Einzelstücken bestand und von den Evangelisten gesammelt und in verhältnismäßig freier Form geordnet wurde, keine protokollarischen Berichte unbeteiligter Zuschauer enthalten sind. Hier reden Menschen, die an Christus als den von Gott ver-

¹ 1. Aufl. Leipzig 1892, ²1896. Neudruck München 1953.

² Die Literatur zur Frage des „historischen Jesus“ ist verzeichnet bei F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: Biblische Zeitschrift NF 1 (1957) 225, Anm. 2. Von der seitdem erschienenen Literatur sei vor allem genannt: P. Althaus, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Gütersloh 1958; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart ²1957; H. Diem, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, Tübingen 1957; E. Fuchs, Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 117–156; E. Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957; P. Biehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus, in: Theol. Rundschau 24 (1956/57) 54–76 (Forschungsbericht). Einen genauen Überblick über die Lage samt eingehender Diskussion gibt neuestens B. Rigaux, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, in: Revue biblique 65 (1958) 481–522. — Zur Vorgeschichte vgl.: W. Seibel, Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 266–278.

³ Es bleibt also das Werk Karl Barths außer Betracht, ebenso ein Teil der deutschen (so z. B. Althaus und vor allem Stauffer) und die gesamte angelsächsische (anglikanische) Theologie, die sich alle in entscheidenden Punkten von den Thesen der kritischen Richtung distanzieren.

heißenen Messias glauben, und darum nicht Neugierde befriedigen, sondern Glauben wecken wollen. Die gesamte mündliche Überlieferung ist von Anfang an von diesem Glauben geprägt. Alle Berichte aus dem Leben Jesu verkünden das eine große Thema des Neuen Testaments: In Jesus von Nazareth ist der Messias erschienen.

Damit ist der Versuch der liberalen Leben-Jesu-Forschung, zu einem vom Dogma noch nicht „verfälschten“ rein menschlichen Jesus zu kommen, vom Wesen der neutestamentlichen Berichte her grundsätzlich zum Scheitern verurteilt. Soweit wir auch das „Evangelium vor den Evangelien“ nach rückwärts verfolgen mögen, es kennt immer nur den von Gott gesandten Messias, den auferstandenen und erhöhten Herrn. Das Fehlen einer genauen Chronologie und Topographie, die kargen Berichte über Jesu Kindheit und Jugend, die mangelnde Schilderung des Charakters Jesu und seiner Jünger bestätigt es: Das Neue Testament und die in ihm niedergelegte Überlieferung zeugt vom Glauben und predigt den Glauben. Nach dem Zeugnis der Urkirche ist Jesus von Nazareth Sohn Gottes⁴.

Glaube und Urgemeinde

Die protestantischen Vertreter der Formgeschichte verknüpfen nun mit diesen Ergebnissen einer sachlichen Forschung, die heute zum festen Besitz auch der katholischen Exegese gehören⁵, sehr weitreichende theologische Aussagen. Sie setzen voraus, daß die in den Evangelien niedergelegte Tradition von der Urgemeinde für ihre Bedürfnisse geschaffen wurde und daher zunächst nur von ihrem Glauben, nicht vom irdischen Jesus zeugt. Diese schöpferische Funktion umfaßt jedenfalls Formulierung, Gestaltung und Auswahl des überkommenen Gutes. Man deutet die Worte und Taten Jesu im Licht der nachösterlichen Gegenwart. Darum ist die Überlieferung „von dem gläubigen Verstehen der Geschichte und Gestalt Jesu geprägt“⁶ und enthält ein einziges „Geflecht von Bekenntnis und Bericht, Historie und Glauben“⁷.

Die historische Forschung trifft daher immer nur auf den Glauben der Urkirche. Zu Jesu Worten und Taten selbst vorzudringen, „Geschichte“ von ihrer „Deutung“ zu scheiden, diese Aufgabe erklärt man für weithin unlösbar und aussichtslos. Zum „historischen Jesus“ haben wir „schlechterdings

⁴ Zur formgeschichtlichen Methode vgl. vor allem die Hauptwerke: K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957. Eine fast lückenlose Bibliographie gibt P. Benoit, *Réflexions sur la „formgeschichtliche Methode“*, in: *Revue biblique* 53 (1946) 481–512 und neuestens G. Iber, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, in: *Theol. Rundschau* 24 (1956/57) 283–338.

⁵ Vgl. z. B. E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940; A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1956, 182–199. Nur die ntl. Wissenschaft der englischen Anglikaner steht der Formgeschichte nach wie vor skeptisch gegenüber. Siehe darüber neuestens B. Rigau, a. a. O. 505, vor allem Anm. 3.

⁶ Bornkamm a. a. O. 16.

⁷ Ebd. 19.

keinen Zugang“. Sein Leben und seine Verkündigung liegt uns „nur in dem nachösterlichen Kerygma vor und ist durch dieses so überdeckt, daß es unmöglich ist, aus ihm hinterher wieder eine Historie Jesu zu rekonstruieren“⁸. So „wird die historische Zuverlässigkeit der Tradition zum Problem“⁹ und muß von Fall zu Fall nachgewiesen werden. Zwar waren die Synoptiker noch des Glaubens, historische Tatsachenberichte zu geben und eine genaue Tradition über den irdischen Herrn zu besitzen. Aber, so heißt es bei Käsemann: „Die historische Kritik hat uns diesen guten Glauben zerschlagen. Wir können nicht mehr die Zuverlässigkeit der synoptischen Überlieferung im allgemeinen voraussetzen.“¹⁰ Darum sei jeweils „nicht mehr die etwaige Unechtheit, sondern gerade umgekehrt die Echtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen“¹¹.

Nun hält die geschichtliche Treue der Evangelien in den großen Linien des Lebens Jesu auch dieser Kritik stand. Jesu Geburt unter Herodes, seine Predigtstätigkeit in Galiläa, Leiden und Tod in Jerusalem gehören zu den unumstößlich gesicherten historischen Tatsachen. Allein, die Übereinstimmung der Forscher erstreckt sich nicht weit über dieses Gerippe hinaus. Zwar teilen wenige Bultmanns radikale Meinung, „daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können“¹² und „daß nie für ein einzelnes Jesuswort der bestimmte Beweis seiner Echtheit zu führen ist“¹³; aber bei allen Theologen der historisch-kritischen Schule herrscht eine große Skepsis. Sie beruht letztlich auf einer These, die zum ureigensten Gut des Liberalismus gehört und noch heute unvermindert ihre Wirkung ausübt.

Umwandlung der Botschaft durch die Urgemeinde

Diese These begnügt sich nicht mit der Feststellung einer für die historische Forschung schwer überschreitbaren Grenze zwischen Jesus und dem Glauben der Urkirche. Auch in der Sache glaubt sie einen deutlichen Bruch zu erkennen, der durch das Osterereignis markiert wird: Die Aussagen der Urkirche über Jesus seien anderer Art als die Verkündigung Jesu selbst und mit ihr nicht identisch. Jesu Predigt vom Reich Gottes wandle sich in den Glauben an seine Person und in das Bekenntnis seiner Messianität, Haltungen, die er selbst nicht beabsichtigt hätte. „Er, früher der *Träger* der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesent-

⁸ H. Diem, Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, München 1957, 78. Ähnlich auch *ders.*, Theologie als kirchliche Wissenschaft, München 1951, 63. 67.

⁹ G. Iber a. a. O. 320.

¹⁰ E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 51 (1954) 142. Ähnlich auch H. Diem, Dogmatik 78: „Die Synoptiker sind freilich der Meinung gewesen, historische Tatsachenberichte zu geben“, und E. Heitsch, Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 53 (1956) 194—195.

¹¹ E. Käsemann a. a. O. 142.

¹² R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1951, 11.

¹³ *Ders.*, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, Gießen 1925, 33.

licher *Inhalt*. Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden.“¹⁴

Die schöpferische Funktion der Urkirche erstreckt sich also auch auf den Inhalt der Verkündigung. Sie „produziert neue Worte . . ., die sie unbefangen Jesus selbst in den Mund legt“¹⁵. Sie formt Wunderberichte — deren Material, Form und Topik sie in der religionsgeschichtlichen Umwelt findet — und erzählt sie von ihrem Heros, um seine Würde hervorzuheben, seine Autorität über die Gemeinde zu unterstreichen und seine ihm von Gott geschenkte Vollmacht zu bekennen. Sie verleiht ihm den messianischen Titel und verehrt ihn, der zeit seines Lebens nur einer der Propheten sein wollte, als Messias und Sohn Gottes. Die Urchristenheit läßt die historischen Ereignisse des Lebens Jesu „größtenteils in Vergessenheit geraten . . ., um sie durch ihre Botschaft zu ersetzen“¹⁶, eine Botschaft, die uns den Zugang zu Jesus „gerade nicht eröffnet, sondern versperrt“¹⁷.

So wird die Frage: „Wie kam es vom Glauben Jesu zum Glauben an ihn?“¹⁸ zu einem der brennendsten Probleme der neutestamentlichen Theologie¹⁹, das auch die modernen Forscher mit ihren liberalen Vorgängern verbindet. Zwar ist es jetzt, wo man die mündliche Tradition bis in die ältesten Schichten zurückverfolgen kann und immer schon das urchristliche Kerygma findet, wesentlich schwerer geworden, die Entstehung jener Elemente in so kurzer Zeit zu erklären. Es besteht nicht mehr die Möglichkeit, die Entstehungsgeschichte auf lange Jahrzehnte zu verteilen und schöpferischen Persönlichkeiten eine führende Rolle zuzuschreiben, wie das in klassischer Weise F. Chr. Baur versucht hatte. Man gibt auch unumwunden zu, daß die Behauptung einer solchen Diskontinuität „die Entstehung der Kategorien des Gemeindeglaubens kaum erklären kann“²⁰, und man begnügt sich mit dem Hinweis auf „einen komplizierten historischen Prozeß . . ., den wir nicht mehr zu erkennen vermögen“²¹.

Desungeachtet wächst auch innerhalb der kritischen Schule die Zahl der Forscher, die in immer stärkerem Maß eine gewisse Kontinuität zwischen Jesus und seiner Kirche betonen. Man erkennt, daß die Frage nach der Person Jesu, seinem Leben und seiner Lehre doch nicht so aussichtslos ist. Man sieht das Wesentliche der Kirche bereits im Leben und im Selbstbewußtsein Jesu begründet und erkennt die notwendige Bindung des Glaubens an Jesus

¹⁴ *Ders.*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1954, 34.

¹⁵ *Ders.*, Die Geschichte der synoptischen Tradition 156.

¹⁶ E. Käsemann a. a. O. 129.

¹⁷ Ebd. 132. H. Diem, Dogmatik 41 spricht von der „in der evangelischen Theologie immer offenkundiger werdenden Verlegenheit . . ., daß zwischen Schrift und dem Beginn der Dogmengeschichte eine kaum zu überbrückende Kluft besteht“.

¹⁸ E. Fuchs, Jesus und der Glaube, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 55 (1958) 170.

¹⁹ R. Bultmann spricht von dem „großen Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde, warum die Gemeinde nicht nur die Gedanken seiner Predigt, sondern dazu und in erster Linie ihn selbst verkündigte“ (Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, 266).

²⁰ H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 280. Dort (279—281) ein aufschlußreicher Hinweis auf die meist entschiedene Ablehnung, auf die die kritische Position in der nichtdeutschen Theologie stößt.

²¹ R. Bultmann, Jesus 15.

selbst und nicht nur an ein Kerygma von ihm: „Denn offenbar ist der Glaube nicht christlicher Glaube, wenn er nicht Anhalt hat am historischen Jesus selbst.“²²

Das Erbe des 19. Jahrhunderts

Dennoch hat die über 200jährige scharfe Kritik am Neuen Testament auch bei jenen Theologen ihre Spuren hinterlassen, die die Verbindungslinien von der Kirche zurück zu Jesus recht kräftig ausziehen. Überall begegnet man einer tiefen Skepsis den neutestamentlichen Texten und ihrer geschichtlichen Treue gegenüber. Diese mißtrauische Haltung stammt nicht nur aus einem an Kant und dem Neukantianismus orientierten Begriff der geschichtlichen Erkenntnis²³; sie gründet vor allem in der Unsicherheit, mit der man dem Phänomen des Wunders und der übernatürlichen Ereignisse begegnet. Die protestantische Theologie steht immer noch in der Tradition der im 19. Jahrhundert gewachsenen geschichtswissenschaftlichen Methode, die alle übernatürlichen, also nicht mit Analogie und Korrelation in die innerweltliche Kausalität einzuordnenden Phänomene als mit ihren Prinzipien unvereinbare und darum unhistorische Ereignisse aus ihrer Betrachtung grundsätzlich ausschloß. Diese Haltung ist heute weithin noch von unverminderter Wirksamkeit. Der Historiker, so heißt es bei Diem, „steht vor der Aufgabe, Ereignisse festzustellen und zu beurteilen, die nach den Voraussetzungen, unter denen er sonst die Geschichte beurteilt, gar nicht geschehen sein können“²⁴.

Zwar finden sich selten Aussagen, die die Unmöglichkeit wirklich geschehener Wunder mit solcher Deutlichkeit aussprechen wie R. Bultmann es tut, bei dem es heißt: „Der Gedanke des Wunders ... als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens ... ist unvollziehbar geworden und muß preisgegeben werden.“²⁵ Doch lehnt die gesamte

²² G. Ebeling, Jesus und Glaube, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 55 (1958) 67. Zu dieser Richtung gehören z. B. Stauffer, auch — mit Einschränkungen — Bornkamm und vor allem Althaus. Selbst E. Käsemann sieht ein bezeichnendes Symptom für die theologische Entwicklung darin, „daß ... Fuchs, G. Bornkamm und ich uns gezwungen sehen, die Behauptung einzuschränken, Ostern habe das christliche Kerygma begründet, und daß wir nach der Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben fragen müssen“ (Neutestamentliche Fragen von heute, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 [1957] 11). Vgl. auch ebd. 3: „Der historisch-kritische Radikalismus wird zunehmend isoliert und eingeengt.“

²³ In dieser Sicht bleibt das „Ding an sich“, hier also die Geistigkeit der geschilderten Person dem Erkennen unzugänglich. Der Berichtstatter „deutet“ die vorliegenden Phänomene — Worte, Taten, Aufzeichnungen —, indem er sie mit der formenden Kraft seines Geistes in einen sinnvollen Zusammenhang bringt. Es ist dann verständlich, daß in den Evangelien zunächst der Geist ihrer Verfasser und nicht der Geist Jesu Christi sichtbar wird, und daß man von diesen Voraussetzungen her immer argwöhnen muß, die „Deutung“ verfälsche die Sache.

²⁴ H. Diem, Theologie als kirchl. Wissenschaft 59.

²⁵ Zur Frage des Wunders, in: Glauben und Verstehen I 214. 216. Vgl. auch ebd. 227: „Deshalb sind in der Diskussion die ‚Wunder Jesu‘, sofern sie Ereignisse der Vergangenheit sind, restlos der Kritik preiszugeben, und es ist mit aller Schärfe zu betonen, daß schlechterdings kein Interesse für den christlichen Glauben besteht, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen, daß im Gegenteil dies nur eine Verirrung wäre.“

historisch-kritische Theologie mit unterschiedlichen Formulierungen, aber in hinreichender Klarheit die Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse ab²⁶. Sie deutet die evangelischen Berichte über die Geburt Jesu, die Naturwunder (zu denen auch Taufepiphanie, Versuchung, Verklärung und in gewissem Sinn Auferstehung gehören) als Zeugnisse des urchristlichen Glaubens, der einem vom Sichtbaren wesentlich unterschiedenen Bereich angehört und sich darum durchaus in solchen „Legenden“ aussprechen kann. Auch die Aussagen über die messianische Würde und die Gottheit Christi sind in diesem Sinn zu erklären²⁷.

Kerygma gegen Geschichte

Nun unterscheidet sich die heutige Theologie von ihren liberalen Vorgängern darin, daß sie diese Verkündigung der Kirche von Jesus, dem erhöhten Herrn, nicht zu eliminieren sucht, um den Glauben am historischen Menschen Jesus auszurichten, sondern daß sie gerade diesem Kerygma entscheidende Bedeutung für den Glauben zuschreibt und das irdische Leben Jesu in den Hintergrund treten läßt. Grund und Gegenstand des Glaubens ist die Predigt der Urkirche, nicht die irdische Person Jesu in ihrer historischen Feststellbarkeit. Denn der Glaube richte sich seinem Wesen nach nicht auf das Sichtbare, Gegenständliche, sondern auf Unsichtbares, Unweltliches, das der historischen Forschung nicht mehr zugänglich sei. Ja, er sei erst dann wahrer Glaube, wenn er sich auf nichts historisch Ausweisbares mehr stütze, sondern sich in radikaler Ungesicherheit entscheide, ohne Gründe zu suchen. Die Offenbarung, auf die er antwortet, „ist, was sie ist, nur als unbe gründbare Begegnung“²⁸, und man muß den Mut haben, „das Risiko des Verfehlens“²⁹ einzugehen. Wahrheit und Notwendigkeit des Glaubens lassen sich nur im Glaubensakt selbst erkennen.

Darum ist der Glaube „an einer historischen Jesus-Forschung relativ un-interessiert“³⁰. Er hat nur ein „sehr begrenztes Interesse an einer solchen Darstellung dessen, was eigentlich geschehen ist“. Die glaubende Gemeinde kann „die historische Darstellung des Todes Jesu und seines vorhergehenden Lebens mit ruhigem Gemüt beiseite lassen“³¹, ohne in ihrer Sicherheit erschüttert zu werden. Wenn auch der Gläubige immer wieder mit Recht nach der geschichtlichen Gestalt Jesu fragen wird³², sein Glaube stützt sich nicht

²⁶ Auch das weitverbreitete Jesusbuch von Bornkamm gehört in diese Richtung. Vgl. etwa S. 120 über die Naturwunder und S. 142 über die Leidensweissagungen („Sie sind deutlich erst im Rückblick auf seine Passion formuliert“).

²⁷ Nach H. Braun, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 360 sind die Titel, die die Urkirche auf Jesus häuft, „Verschlüsselung des im Leben Jesu enthaltenen Novums mittels einer vorgegebenen Terminologie“.

²⁸ E. Käsemann, Das Problem d. hist. Jesus 138.

²⁹ Ders., Neutestamentliche Fragen 7.

³⁰ N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem: in: Kerygma und Dogma 1 (1955) 124.

³¹ Ebd. 123.

³² Die Legitimität der Frage nach dem historischen Jesus wird besonders bei Bornkamm betont: Die Evangelien „erlauben nicht nur, sie fordern diese Bemühung“ (a. a. O. 20).

auf sie und ist darum von den Ergebnissen der historischen Kritik weithin unabhängig. Ihm genügt die Predigt der Kirche von Jesus Christus, dem verkärten und erhöhten Herrn. Ob dieser verkündete Christus mit dem historischen Jesus von Nazareth identisch ist, wie es das Kerygma behauptet, das läßt sich mit manchen Gründen auch historischer Art stützen³³; im Grund aber ist dies eine Angelegenheit des Glaubens, der gerade in der ständigen Anfechtung wissenschaftlicher Ungesichertheit wahrer Glaube ist. „Das Ja zur Ungesichertheit“ gehört zur reformatorisch verstandenen Heilsgewißheit „allein im Glauben“³⁴.

In einer solchen Betrachtungsweise treten die konkreten Ereignisse des Lebens Jesu in den Hintergrund. Ja, bei Bultmann, der auch hier bis zu den äußersten Konsequenzen fortschreitet, reduziert sich ihre Bedeutung für den Glauben auf das bloße „Daß“ des Gekommenseins Jesu, auf die bloße Tatsache der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem Träger des zur Entscheidung aufrufenden Wortes³⁵. „Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der gepredigte, ist der Herr.“³⁶ Wer nach dem historischen Jesus „hinter“ dem Kerygma frage, suche nach unberechtigten Sicherungen. Er wolle den Glauben, der „in seiner Bezogenheit auf seinen Gegenstand nicht ausweisbar“ sei³⁷, beweisen. Ja, „die etwaige Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruchs der Verkündigung ist schon ihre Ablehnung“³⁸. Die Anerkennung Jesu als dessen, „in dem Gottes Wort entscheidend begegnet“, ist „ein reiner Glaubensakt, der von der Beantwortung der historischen Frage, ob Jesus sich für den Messias gehalten habe, unabhängig ist. Diese Frage kann nur der Historiker beantworten — soweit sie überhaupt beantwortbar ist; und von seiner Arbeit kann der Glaube als persönliche Entscheidung nicht abhängig sein.“³⁹ Selbst wenn sich herausstellen sollte, daß die Verkündigung der Gemeinde nicht auf Jesus von Nazareth zurückginge, „so

³³ Das gilt für jene Theologen, die eine Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche betonen. Bultmann hingegen glaubt, die Diskontinuität zwischen dem irdischen Jesus und der Verkündigung der Kirche von ihm historisch erweisen zu können. Auch H. Braun spricht von einer „historisch unberechtigten Gleichsetzung des Erhöhten mit Jesus“ (a. a. O. 375).

³⁴ G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 47 (1950) 42.

³⁵ „Nicht das Was, sondern das Daß seiner Verkündigung ist das Entscheidende“ (Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben und Verstehen I 265). Das entspreche auch dem historisch-kritisch erforschten Wesen des NT: „Weder Paulus noch Johannes vermitteln eine geschichtliche Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus“, auch die Synoptiker tun es, wenn sie „in ihrem eigenen Sinn“ gelesen werden, nicht (in: Kerygma und Mythos I, Hamburg-Volksdorf 1954, 133).

³⁶ R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: Glauben und Verstehen I 208.

³⁷ Ders. in: Kerygma und Mythos II, Hamburg-Volksdorf 1952, 199.

³⁸ Ders., Theologie des NT 301.

³⁹ Ebd. 26. Vgl. auch Kerygma u. Mythos I 46: „Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, demgegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht“, und Kerygma u. Mythos II 207: „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann... Die Sicherheit findet nur, wer alle Sicherheit fahren läßt.“

ändert sich damit das, was in dieser Überlieferung gesagt ist, in keiner Weise“⁴⁰. Darum sind die Ereignisse des Lebens Jesu nur Voraussetzung für das Kerygma, nicht dieses selbst.

Die weitgehend negativen Ergebnisse der historischen Kritik lassen nach Bultmann gerade das Wagnis des Glaubens in seiner Radikalität sichtbar werden. Da sie alle „vorfindliche“ Sicherheit erschüttern, da sie fast alle Brücken zu Jesus von Nazareth abbrechen, da sie den größten Teil der von der Tradition festgehaltenen Meinungen in Frage stellen, nehmen sie dem Glaubenden jede Möglichkeit, nach Gründen oder gar Sicherungen seines Glaubens zu suchen. Sie zwingen ihn zur radikalen Preisgabe seiner selbst in jener einsamen, ungesicherten Entscheidung, in der für Bultmann das Wesen des Glaubens besteht.

So hat die durch Formgeschichte und dialektische Theologie herbeigeführte Wende eine neue Lage geschaffen. Die liberale Leben-Jesu-Forschung hatte gehofft, durch Ausscheidung des Dogmas Jesus von Nazareth in seiner reinen Menschlichkeit zu finden, um an ihm als kritischem Maßstab alle Kirchenlehre zu messen. Ihre Schüler erkannten, daß das Neue Testament von seinem Wesen her eine solche Frage verbietet, weil es auch in der ältesten Tradition immer nur den Messias und Sohn Gottes, nie einen reinen Menschen Jesus kennt. Daß nun freilich Jesus von Nazareth in seinem Wesen der gewesen sei, als den ihn die Urkirche verkündete, diese Folgerung verbot das noch unvermindert wirksame Erbe der liberalen Theologie. So läßt man den „historischen Jesus“ hinter den im Kerygma der Kirche gepredigten „verklärten Christus“ zurücktreten. Der Weg zu ihm wird eng, gewunden und in vielen Fällen aussichtslos versperrt. Aber das Kerygma der Urgemeinde, das an keinem anderen Maßstab mehr meßbar ist⁴¹ und wenig Interesse am irdischen Leben Jesu hat, liegt offen vor uns und fordert den Glauben des Hörers. Dieser Glaube steht fest in sich selbst und braucht keine historischen Sicherungen, keine Gründe und keine Beweise, da er in der Entscheidung für das Kerygma der Kirche Jesus Christus als den erkennt, in dem allein Licht, Leben und Heil auf den Menschen zukommt.

II

Der geschichtliche Jesus in der Verkündigung der Urkirche

Nun besteht gerade der Inhalt des Kerygmas des Neuen Testaments in nichts anderem als in der Verkündigung der irdischen Geschichte Jesu von Nazareth⁴². Das Neue Testament hat ein entscheidendes Interesse daran, von immer neuen Seiten her zu zeigen: Dieser Jesus von Nazareth ist der von

⁴⁰ R. Bultmann, Jesus 16.

⁴¹ So *ders.*, Kirche und Lehre im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen I 181 ff., vor allem 186.

⁴² Vgl. dazu J. R. Geiselman, Jesus der Christus, Stuttgart 1951.

Gott gesandte Messias. Die konkreten Züge seines Lebens treten nicht etwa zurück, sondern gehören mitten in das Kerygma hinein. Schon die Petrusreden der Apostelgeschichte, die zur ältesten Traditionsschicht des Neuen Testaments gehören, enthalten einen klaren Aufriß des Lebens Jesu (z. B. Apg 10, 37—41). Sie rufen den Hörern das Geschehen der jüngst vergangenen Tage ins Gedächtnis: In dem Leben, dessen Zeugen sie selbst gewesen und dessen schmachvoller Ausgang ihnen noch vor Augen steht (Apg 2, 22f.; 3, 13—17; 4, 10f.), in diesem Leben hat sich Gott geoffenbart, indem er Jesus von den Toten auferweckte (z. B. Apg 2, 22—24. 36). Die Urkirche weiß, daß die Offenbarung Gottes, in der Heil und Leben erschienen ist, sich gerade im konkreten menschlichen Leben Jesu Christi ereignete. Es ist darum kein Zufall, daß die eigentliche Missionspredigt der Kirche, die in den Evangelien uns erhalten ist, die Gestalt eines Lebens Jesu annahm und als Bericht eines historischen Geschehens vor den Hörer tritt.

Aus diesem Grund verstehen sich die Apostel als Zeugen des irdischen Lebens und Sterbens Jesu Christi. Sie sind „Zeugen alles dessen, was er im Lande der Juden und in Jerusalem getan hat“ (Apg 10, 39), von der Taufe durch Johannes an bis zur Auferstehung. In ihrer Person ruht die Kontinuität der Überlieferung, auf deren Lückenlosigkeit das Neue Testament die Wahrheit des Glaubens gegründet sieht. Das zeigt in beispielhafter Deutlichkeit das Lukasevangelium, dessen Verfasser die Ereignisse des Lebens Jesu berichten will, „wie sie uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind“, damit seine Leser „die Zuverlässigkeit“ des von ihm Berichteten erkennen (Lk 1, 2. 4). Das zeigt der große Auferstehungsbericht des Paulus, der sich ausdrücklich auf die lange Reihe der Zeugen beruft, die den Auferstandenen gesehen haben (1 Kor 15, 3—7). Und wenn der erste Johannesbrief gleich zu Beginn mit solcher Eindringlichkeit betont, er verkündige nur, „was wir gehört und gesehen haben“ (1 Jo 1, 1—3), was will das anders heißen, als daß die Urkirche selbst es verbietet, die Glaubensverkündigung von dem Bericht über Jesus von Nazareth zu lösen und auf jede Sicherheit des Glaubens zu verzichten! Das apostolische Kerygma ist keine selbsterfundene Spekulation und kein zeitloser Mythos (2 Petr 1, 16) — sei er platonischer oder existentialistischer Art —, der nur den Sinn hätte, den Menschen in die Entscheidung zu rufen. Es hat die Geschichte selbst zum Gegenstand, jene Geschichte, in der Gott sich offenbarte und in der allein Gott sich finden läßt.

Das Kerygma der Urkirche hat also keinen Stand in sich selbst. Es besteht gerade in dem Hinweis auf das konkrete Leben und Sterben Jesu Christi, und es fällt in sich zusammen, wenn die Frage nach dem irdischen Jesus nicht mehr gestellt werden darf. Es ist keine Wolke, die uns Jesu Gestalt verdeckte, es ist nur ein ausgestreckter Finger, der zu Jesus hinführt, nur ein Weg, der ohne das Ziel sinnlos wird, ein Licht, das ohne seine Quelle erlischt. Würde das Zeugnis der Apostel als falsch erfunden, dann wären sie alle Lügner, und der Glaube wäre leer und nichtig (1 Kor 15, 14—15).

Wenn aber das Leben Jesu und der Bericht von ihm unerläßlicher Bestandteil des Kerygmas der Kirche ist, dann kann man die Frage nach diesem Leben nicht als „Rückfrage“, „hinter“ das Kerygma bezeichnen, die sich bereits vom Glauben distanzierte. Der Gläubige, der sich mit dem Leben Jesu befaßt, bleibt mit solcher Frage innerhalb seines Glaubens. Er schreitet gleichsam den Raum ab, den der Glaube umschließt, um immer tiefer in das Geheimnis jener Person einzudringen, in der sein Glaube gründet. Auch wer mit Jesus Christus zum ersten Mal in Berührung kommt, mag ihn nun historische Forschung oder religiöses Suchen führen, trifft nie auf einen neutralen Bericht unbeteiligter Zuschauer, der wie andere historische Quellen sein Inneres unberührt lassen könnte. Immer schon begegnet er der Stimme der Kirche, die ihn durch die Verkündigung des geschichtlichen Menschen Jesus zu Glaube, Buße und Umkehr ruft. Es gibt keinen Weg zu Christus am Zeugnis der Kirche vorbei, und je genauer sich einer mit dem Neuen Testament befaßt, je kritischer und sachlicher er es befragt, desto unüberhörbarer wird ihm der Ruf, an diesen historischen Jesus als an den Sohn Gottes zu glauben.

Einheit von Glaube und Verkündigung

Allein, dieser zum Glauben fordernde Ruf ist nicht nur Stimme der Kirche in dem Sinn, als ob sie an die Ereignisse des Lebens Jesu von außen eine Deutung heranbrächte, die den an sich zweideutigen Fakten erst den rechten Sinn gäbe⁴³. Die Tatsachen des Lebens Jesu selbst, seine Worte, die er sprach, die Wunder, die er wirkte, das Leiden und der Tod, den er erlitt, sprechen eine laute und deutliche Sprache. Sie weisen über sich selbst hinaus auf die geistige Mitte der Person, der sie entsprangen. Sie offenbaren, jede neu und jede von einer anderen Seite, den Sinn, den Jesus selbst in sie hineinlegte. Sie ermöglichen dem aufnahmebereiten Hörer der Botschaft das Verständnis der Person Jesu und werden erst dem verständlich, der sich durch sie zum Herzen Jesu Christi führen läßt. Die Verkündigung der Kirche will nur die Stimme der Worte und Taten Jesu deutlicher und unüberhörbarer erklingen lassen. Hinter den Fakten des Lebens Jesu besteht kein dem Menschen unerkennbarer und unzugänglicher leerer Raum, so daß er sich blind auf die Botschaft der Kirche verlassen müßte und keine Möglichkeit hätte, mit der Geistigkeit Jesu selbst in Verbindung zu kommen.

Die so fragwürdigen Ergebnisse der kritischen protestantischen Theologie, die zu Anfang in Kürze skizziert wurden, gründen letzten Endes nicht allein in der Ablehnung der Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse, sondern in der stillschweigenden Gleichsetzung der Äußerungen einer Person mit den Gegenständen der stofflichen Welt. Diese Stoffdinge stehen in sich selbst

⁴³ Zum Folgenden vgl. A. Brunner, Glaube und Erkenntnis, München 1951, und: Erkenntnistheorie, Köln 1948, 89—113. Ferner ders., Glaube und Geschichte, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 100—115.

und meinen keinen Sinn. Sie lassen nur eine Feststellung ihres Daseins und ihrer Eigenschaften und eine Erklärung durch Wirkursachen zu. Die Worte und Handlungen einer Person hingegen sind Träger einer Finalität, eines Sinnes, der auf die in ihnen sich äußernde Person zurückverweist. Sie werden erst verständlich durch ihren Bezug auf die Sinnhaftigkeit, die in der Geistigkeit einer mit naturwissenschaftlichen Kategorien nicht mehr erfassbaren Person ihren Grund haben, durch die Erkenntnis des Zieles, das der Mensch mit ihnen verfolgt. Zwar lassen sie sich in ihrer Seinsweise auch feststellen und erklären, und in den Zusammenhang von Wirkursachen einordnen. Wenn man jedoch jene Sinnhaftigkeit übersieht, kann sich die Meinung bilden, hinter den Worten und Handlungen einer Person bestünde ein leerer, unerkennbarer Raum, so daß sie von außen her „gedeutet“ oder „interpretiert“ werden müßten. Solche Deutung wäre dann stets von den Denkformen und der Vorstellungswelt des Deutenden geprägt und böte keine Gewähr für ihre Übereinstimmung mit den Gedanken und Ansichten dessen, von dem sie stammen.

Von diesen Voraussetzungen her ist es erklärlich, daß man die Person Jesu in einem leeren, nur in Einzelfällen und lückenhaft erhellbaren Raum hinter dem Kerygma der Urkirche verschwinden ließ und den konkreten Ereignissen des Lebens Jesu für den Glauben keine konstitutive Bedeutung mehr zumaß. Dann wird der Glaube ein Sich-fallen-lassen in einen inhaltslosen Raum auf Grund einer nicht mehr ausweisbaren, völlig ungesicherten Entscheidung. Dann kann man von einem — grundlosen — „Entschluß“ der Urkirche sprechen, Jesus als den Messias anzuerkennen⁴⁴, ein Entschluß, der den Hörer der kirchlichen Verkündigung zur selben unbegründeten Entscheidung aufruft. Wenn der Glaube auf Grund der angenommenen Unerkennbarkeit des Geheimnisses der Person Jesu Christi sich nur auf das Unsichtbare, Unaussprechliche und Unausweisbare richtet, sind solche Folgerungen unvermeidlich⁴⁵.

Das wahre Wesen des Glaubens

In Wahrheit ist der Glaube liebende und selbstlose Anerkennung der Person Jesu Christi, die im hellen Licht der Geschichte steht. Glaube ist ein Eingehen in die Haltungen der geliebten Person, ein Sich-Versetzen an ihre Stelle, um von da aus ihre Ziele in ihrem Zusammenhang mit ihr zu sehen und ihre Handlungen in ihrer Sinnhaftigkeit zu begreifen. Wer glaubt, bejaht den anderen in seinem einmaligen, unwiederholbaren Personsein. Er

⁴⁴ So z. B. R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: *Glauben und Verstehen* I 203 ff.

⁴⁵ So z. B. E. Fuchs, Jesus und der Glaube 171—172: „Der Glaube meint stets etwas Unsichtbares, er ist nun einmal kein Schauen. Glauben an Jesus konnte es gegenüber dem historisch sichtbaren Jesus nicht gut geben; es sei denn, der historische Jesus hätte auf johanneische Art zwischen dem, was man an ihm sah, und dem, was er für den Glauben war, unterschieden.“

nimmt ihn, wie er selbst in seinem von mir nicht geschaffenen und von mir nicht abhängigen Selbstsein ist. Glauben heißt, sich geistig an die Stelle der zu verstehenden Person setzen und von deren Selbst aus ihre Welt als zusammenhängende, von ihr getragene und bestimmte Einheit erblicken.

Freilich muß sich eine Person, die erkannt und verstanden werden will, mitteilend offenbaren. Sie steht nicht jedem Zugriff offen wie die Dinge der untermenschlichen Welt. Sprechend und handelnd öffnet sie sich dem Blick des andern und führt ihn den Weg zum Geheimnis ihres Herzens. Keine dieser Gegebenheiten vermag die Geistigkeit der Person vollkommen zu offenbaren. Jede weist von ihrem Ort aus auf die Mitte hin, aus der sie entspringen und ihre innere Sinnhaftigkeit erhalten. Aber sie sind der einzige Weg, auf dem eine Person sich vom Menschen erkennen läßt, und haben deswegen eine entscheidende Bedeutung. Weil der Mensch ein Leib-Seele-Wesen ist, ist seine Erkenntnis notwendig an diese sinnhaften Gegebenheiten gebunden. Da sie über sich hinausverweisen, gleichsam Strahlen sind, in denen ihr Ursprung hervorleuchtet, ist der Erkennende nicht auf eine nur von außen kommende Deutung angewiesen. Sie selbst führen ihn ans Ziel.

Aus diesem Grund besitzen auch die Worte und Taten Jesu eine absolut notwendige und konstitutive Bedeutung für den Glauben. In ihnen allein kommt der Mensch mit Jesus Christus selbst in Verbindung und ist notwendig auf sie angewiesen, da sonst Jesu Person ihm unerkennbar und unzugänglich bliebe.

Freilich ist die Erkenntnis der Person Jesu Christi — so sehr sie die Strukturen jeder personalen Erkenntnis verwirklicht — eine Erkenntnis ganz besonderer Art. Fordert doch die Anerkennung, die mit jedem Verstehen verbunden sein muß, in der Erkenntnis Jesu Christi letzte Hingabe, radikalen Verzicht auf sich selbst. Denn Jesus ist eine Person, die lebendig begegnet und nicht vergangen ist wie andere Persönlichkeiten der Geschichte. Darum kann das Neue Testament gar nicht anders als bekennend von ihm sprechen, und vor solcher Botschaft gibt es keine Neutralität; ja, angesichts des Anspruchs, den Jesus stellt, wäre Neutralität bereits Ablehnung: Wer mit Christus in Berührung kommt, ist aufgefordert, sein Leben allein auf Gottes Wort zu bauen und nicht mehr auf sein eigenes Planen und Wünschen. Er soll sich bis in die letzten Tiefen seines Herzens hinein Christus in die Hand geben und sich von ihm führen lassen. Er muß bereit sein, alle innerweltlichen Werte, auch das Liebste und Teuerste, ja sein eigenes Leben zu opfern um der Treue zu Jesus Christus willen. Er soll absolut auf die Treue seines Herrn vertrauen, daß er seine Verheißungen bis zu Ende erfüllen wird⁴⁶.

Weil solcher Glaube an Jesus Christus das Letzte verlangt, ist der Mensch

⁴⁶ Wo — aus Gründen, die subjektiv durchaus schuldlos sein können — die Bereitschaft zu dieser Hingabe noch nicht besteht, ist auch die Erkenntnis des Geheimnisses Jesu Christi und des Sinnes seiner Handlungen nicht oder nur ansatzweise gegeben. Die Fakten des Lebens Jesu sind in sich eindeutig, aber nicht zwingend, da sie personale Entscheidungen fordern. Der Mensch kann sich ihnen verschließen und sieht sie dann nur in ihrer gegenständlichen Struktur, nicht in ihrer Sinnhaftigkeit.

verpflichtet, nach der höchsten Sicherheit zu suchen, die ihm möglich ist. Solche Entscheidungen, in denen er sich selbst wegschenkt, darf er nicht blindlings fällen. Er verginge sich mit solchem Verhalten gegen sein schöpfungsmäßiges Wesen, da er dieses Tun vor seinem Gewissen nicht mehr rechtfertigen könnte. Von seinem Wesen als personaler Entscheidung her verlangt der Glaube sichere und genaue Erkenntnis der Person, der er sich hingibt.

Das Aufscheinen des Göttlichen an den geschichtlichen Tatsachen

Zu dieser Sicherheit kommt er nicht auf dem Weg eines naturwissenschaftlich-mathematischen Beweises, der geradlinig fortschreitet, und, da er keine Entscheidung fordert, wesentlich vorpersonaler Art ist und mit einer zwingenden Gesetzmäßigkeit zum Schluß kommt. Der Glaube schreitet wie alles personale Erkennen von den gegenständlichen Äußerungen einer Person in deren ungegenständliche Mitte voran, indem er sich gleichsam in den anderen hineinbegibt, ihn als personale Freiheit anerkennt und, mit ihm auf die Dinge zugehend, die vielen Äußerungen in ihrem sinnvollen Zusammenhang schaut. In dem Maß, als sich die verstreuten und für den Außenstehenden vielleicht zusammenhanglosen und scheinbar widersprechenden Glieder zu einem verständlichen Ganzen zusammenschließen, gewinnt das Erkennen Sicherheit. Diese Zusammenschau der verschiedenartigen Äußerungen von der sinngebenden Personmitte her ist das sicherste Kriterium der Wahrheit und Glaubwürdigkeit der zur Entscheidung aufrufenden Person. Jesu Worte und Taten, seine Wunder und seine Zeichen sind keine Vordersätze eines Syllogismus naturwissenschaftlich-mathematischer Art. Sie sind Voraussetzungen, gegenständliche Bedingungen der ungegenständlichen Erkenntnis, Voraussetzungen, die selber in die Glaubenserkenntnis eingehen und ihre letzte Sicherheit gerade in der gläubigen Hingabe an Jesus Christus gewinnen.

So sind die Ereignisse des Lebens Jesu keine Chiffren, hinter die man nur tastend und unsicher vordringen könnte. Sie sind kein Vorhang, der Jesu Person verdeckte. Alle weisen den Weg zu ihm, weil nur in ihnen das Geheimnis Jesu Christi sich dem Blick des Menschen offenbart.

Dieses Geheimnis Jesu Christi, das als sinngebende Mitte hinter seinen Worten und Taten steht, der Punkt, in dem die einzelnen Elemente in ihrer Einheit erscheinen, ist das Geheimnis seiner Gottessohnschaft. Die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Überlieferung von Christus und die Wahrschäftigkeit seines Anspruchs läßt sich mit mannigfachen Gründen stützen und erhärten: Man kann auf die für die damalige Zeit einmalige Sachlichkeit der Berichte hinweisen, auf die bis in die ersten Jahre nach Ostern hinabreichende mündliche Tradition, auf die Verflochtenheit der Evangelien mit ihrer Zeit und die Genauigkeit ihrer zeitgeschichtlichen und topographischen Angaben — alles Gründe, die es unmöglich machen, die Entstehung der Kirche und des Evangeliums zu erklären, wenn man nicht schlicht die Be-

richte der Augenzeugen, die Jesus besser kannten als jeder andere, als getreues und wahrhaftiges Zeugnis gelten läßt. Selbstverständlich sind die Evangelien keine „Protokolle“ im heutigen Sinn und enthalten daher manche Divergenzen in Formulierung und Berichterstattung, die natürlich nicht oberflächlich harmonisiert werden dürfen. Es geht hier auch nicht um die naturgetreue Wiedergabe des äußeren Verlaufs des Lebens Jesu durch die Evangelisten, sondern darum, daß sie an den äußeren Taten und Geschehnissen das aufscheinen lassen, was Jesus in seinem persönlichsten Sein ist: Gottes Sohn! Allein um dieses Geheimnisses willen ist uns das Leben Jesu berichtet, und auch die Auswahl der Ereignisse und die Betonung bestimmter Seiten ist von daher zu verstehen. Diese fundamentale Aussage der schöpferischen Tätigkeit der Urkirche zuzuschreiben, dafür besteht schlechthin kein Grund und keine Möglichkeit — es sei denn, man lehnt von vornherein die Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse und der Menschwerdung des Sohnes Gottes ab.

Die sicherste, die letzte Gewißheit jedoch gibt die innere Einheit, in der das ganze Neue Testament erscheint, wenn man es von der sinngebenden Mitte aus versteht, die Jesu Gottessohnschaft ist. Wäre Jesus nur eine menschliche Person, dann bliebe das Neue Testament ein seltsames, unverständliches Konglomerat sich widersprechender Aussagen, und niemand hätte das Recht, an Christus zu glauben. Nur in der Anerkennung Jesu Christi als Sohn Gottes fügen sich alle Elemente zu einer sinnvollen Einheit zusammen. Nur von Gottes Sohn, der wahrer Mensch geworden ist, kann behauptet werden, er sei von Ewigkeit bei Gott, und doch in der Zeit aus einer Jungfrau Mensch geworden; er habe sich in die Gewöhnlichkeit eines menschlichen Lebens erniedrigt und doch in Zeichen und Wundern sein göttliches Wesen geoffenbart. Nur wer göttliche Macht sein Eigen nennt und doch Mensch ist, kann die Zeichen und Wunder wirken, von denen das Neue Testament berichtet, und gleichzeitig seinem Tod hilflos ins Auge schauen; nur wer göttliches Wissen besitzt, kann den kommenden Weg seines Lebens überblicken und doch vor seinem Ende zittern und bangen.

In dem Geheimnis der Person Jesu Christi treffen alle Linien des Neuen Testaments zusammen. Alle Worte und Taten, die von Jesus berichtet werden, die Titel, welche die Urkirche ihm beilegt, die Verehrung, die sie ihm entgegenbringt, alle diese Aussagen sind Elemente, in denen Jesus Christus sich auf immer neue Weisen ausspricht und sein Wesen vor unserem Blick entfaltet. Das Neue Testament weist deutlich auf diese sinngebende Mitte hin, wenn es nichts anderes verkünden will als allein Jesus Christus (Apg 5, 42; 8, 35; Kol 4, 3). Die Vielfalt der Titel, die es ihm beilegt, zeigt, daß keiner für sich allein genügt, Person und Werk Christi in seiner Einzigartigkeit nach allen Seiten hin zu erfassen.

So gewinnen alle Aussagen des Neuen Testaments in der Person Jesu Christi ihre oft verborgene und immer geheimnisvolle, aber im Blick der gläubigen Anerkennung deutlich und sicher erfaßte Einheit. Nur solche

durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus geschenkte Sicherheit gibt dem Menschen das Recht, an Christus zu glauben. Dieser Glaube ist keine blinde, unbegründete und inhaltsleere Entscheidung, er ist liebende Anerkennung der Person Jesu Christi als des Sohnes Gottes und darum notwendig auf das konkrete Leben Jesu verwiesen, in dem er allein Zugang hat zum Geheimnis des Sohnes Gottes. „Das große Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde“, löst sich nicht „in der Einsicht, daß das Daß seiner Verkündigung das Entscheidende ist“⁴⁷; es löst sich im gläubigen Wissen darum, daß Jesus Christus von seinem Wesen her Sohn Gottes *ist* und den Glauben an seine Person selber fordert, und nicht erst durch die Verkündigung der Kirche zum Sohn Gottes, zum Herrn und Messias *wurde*. Das Neue Testament trägt an Jesus keine ihm fremde Deutung heran; es läßt nur seine Stimme lauter und deutlicher in diese Welt hinein erklingen, „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist und damit ihr dadurch, daß ihr glaubt, in seinem Namen Leben habt“ (Joh 20, 31).

Die rechte Auslegung des Neuen Testaments ist unabtrennbar verbunden mit der Anerkennung Jesu Christi als Sohn Gottes. Wer Jesus als reinen Menschen sieht, mag am Neuen Testament manches feststellen und erklären. Er kann die Geschichte des Textes und der einzelnen Schriften erhellen, er kann die geschichtliche Umwelt erforschen und eine Menge literarkritischer und formgeschichtlicher Fragen lösen. Die liberale Bibelkritik und die historisch-kritische Methode gelangten denn auch zu vielfachen und gesicherten Ergebnissen. Aber das eigentliche Geheimnis des Neuen Testaments bekamen sie selten in den Blick. Die häufig so fragwürdigen Ergebnisse der modernen Bibelkritik zeigen mit aller Deutlichkeit, daß das Neue Testament eine Anhäufung unverständlicher und widersprechender Aussagen bleibt, solange einer nicht bereit ist, den Anspruch anzuerkennen, den es auf jeder Seite erhebt: Daß Jesus von Nazareth der Sohn Gottes ist, von Ewigkeit bei Gott und Mensch geworden in der Zeit, Gott und Mensch in einer Person.

Georg Friedrich Händel

WILLIBALD GÖTZE

Hamburg, Florenz, Rom, Neapel, Venedig, Hannover, London — das sind Stationen aus dem Leben Georg Friedrich Händels, Stationen, die zu erreichen für die Reiseverhältnisse des beginnenden 18. Jahrhunderts allein schon einen beachtenswerten Energieaufwand beanspruchte. Hamburg, Venedig, London

⁴⁷ R. Bultmann, Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben u. Verstehen I 266.