Joseph Schumacher

DIE KONKRET GESCHICHTLICHE OFFENBARUNG GOTTES (DEMONSTRATIO CHRISTIANA)

II. Traktat der Fundamentaltheo-logie

VORWORT

INHALTSVERZEICHNIS

KAPITEL I
INHALT, AUFBAU UND METHODE DES TRAKTATES

1. Demonstratio christiana 14
2. Die Tatsache der Offenbarung 17
3. Die Behandlung der Kirche 21
4. Historische und philosophische Argumentation 22
5. Das Problem der Suspendierung des Glaubens 23
6. Rationalistisches Missverständnis der Rechtfertigung des Glaubens 23

KAPITEL II
VOM GOTT DER PHILOSOPHEN ZUM GOTT DER OFFENBARUNG

1. Die Erfahrung der existentiellen Abhängigkeit (kosmische Dimensionen - Grenzsituationen des Lebens 25
2. Die passive Grundbefindlichkeit ruft nach einer aktiven Sinnquelle, das Verfügtsein nach einem Verfügenden 27
3. Das numen divinum 28
4. Die Möglichkeit der Flucht oder der Verdrängung (Intellekt und Wille) 29
5. Die metaphysische Unruhe 30
6. Religion in der Gschichte 33
7. Einige Formen des erkennbaren Zugangs zum numen divinum 36
   a) Thomas von Aquin 36
   b) Karl Jaspers 37
   c) Karl Rahner 38
   d) Friedrich Büchsel 39
   e) Gabriel Marcel (Martin Buber, Emil Brunner) 41
   f) Bernhard Welte 42
8. Die Verabsolutierung des Endlichen 43
   a) Ludwig Feuerbach 43
   b) Karl Marx 44
   c) Arthur Schopenhauer, Eduard Hartmann 45
9. Das numen divinum - Idee oder Wirklichkeit? Das Problem der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis 45
10. Naturwissenschaft und Gottesfrage 51

11. Der rationale Zugang zu Gott in der Schrift und in der Glaubenstradition der Kirche 56
12. Ethische und emotionale Implikationen der rationalen Gotteserkenntnis 59
a) Freie Gewissheit 61
b) Der Gott der Philosophen als Anknüpfungspunkt der übernatürlichen Offenbarung 68
c) Gotteserkenntnis und Gottesglaube 76
d) Grundlegende Bedeutung der rationalen Gotteserkenntnis für die Fundamentaltheologie 77
e) Der Gott der Offenbarung als Inhalt der Sehnsucht des Menschen (Gebet und Opfer in den Religionen) 80
f) Die übernatürliche Offenbarung als Offenbarung durch Geschichte und ihr Abschluss 81
g) Hinordnung der Offenbarung durch die Schöpfung auf die Offenbarung durch Geschichte 82
h) Entscheidende Momente der fundamentaltheologischen Beweisführung 83

KAPITEL III
DIE GOTTESOFFENBARUNG DES ALTEN TESTAMENTS UND DIE AN IHR AUFLEUCHTENDEN ZEICHEN DER GÖTTLICHKEIT

1. Die Beständigkeit der Jahwe-Religion 85
2. Das Alte Testament als Grundlage der Jahwe-Religion 86
a) Entstehung und Umfang 86
b) Zuverlässigkeit des Textes 89
c) Altes Testament und Geschichte 91
d) Moralische Unvollkommenheiten 92
e) Das mythische Weltbild 94
f) Die Speise- und Reinigungsvorschriften und der Opferkult (keine Magie oder kultische Unzucht, keine Menschenopfer) 95
3. Der Grundgedanke der Jahwe-Religion (Bundeserwählung: Souveränität Gottes - Würde des Menschen) 96
4. Die Gottesvorstellung 97
a) Keine Gottesbeweise 98
b) Qualitätslosigkeit 100

α) Der Name „Jahwe“ 100
β) Der Handelnde (nicht Repräsentation eines bestimmten Elementes der Natur- und Geisterwelt, einer Eigenschaft oder Funktion) 102
γ) Souveränität 103
c) Monotheismus 103
α) Mitte der Jahwe-Frömmigkeit 103
β) Parallele Erscheinungen 104
γ) Entwicklung des Monotheismus (Assimilation!) 106
δ) Vatergottheiten als natürlicher Anknüpfungspunkt der Qualitätslosigkeit Gottes 107
d) Transzendenz 108
α) El-Name (überörtlich und universal) 108
β) Überweltlich 111
γ) Überzeitlich 111
δ) Übervölkisch 112
ε) Folgen (Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit) 112
e) Personalität 115
α) Polarität von Transzendenz und Personalität 115
β) Jahwe - heilvolle Nähe und Gemeinschaft 116
γ) Anthropomorphismen 117
δ) Das Sprechen Gottes 118
ε) Freiheit des Willens, Souveränität des Waltens 118
ζ) Heiligkeit: Ganz-anders-Sein, höchste ethische Lauterkeit 120
η) Der Bundesgott, die konkrete Gestalt der Zuwendung Jahwes (Güte, Treue, Geduld) 121
θ) Die Liebe, das tiefste Wesen Jahwes (Grund für die Erwählung Israels, woraus die Liebe zu Gott als Hauptgebot resultiert) 123
ι) Der Lebendige = der wirkmächtig gegenwärtig Existierende (Unvergänglichkeit, Ewigkeit) 124
5. Das Menschenbild 126
a) Die Würde des Menschen und ihre Begründung (Spiegelbild des Schöpfers: Erkenntnis und Wille) 126
b) Abhängigkeit (ebd.) 128
α) Macht und Erhabenheit Gottes 128
β) Demut und Vergänglichkeit des Menschen 129
c) Verantwortlichkeit 130

α) Freie Bejahung der Abhängigkeit 130
β) Der Mensch in der Entscheidung 130
γ) Totale Verantwortung 131
δ) Verantwortlichkeit des Volkes und des einzelnen (Gesetz, Gebote, prophetische Forderung) 131
d) Schuldhaftigkeit 133
α) Das Grundmotiv der Selbstanklage und des Verlangens nach Vergebung 133
β) Die Frucht der Vergebung 134
e) Geborgenheit 134
α) Gottes Liebe (Hos 11) 134
β) Grundlegender Optimismus 134
γ) Der fordernde und helfende Gott - scheue Ehrfurcht und vertrauende Liebe (Psalmen) 135
f) Der ethische heilige Gott als Garant der Ordnung in der Welt 138
α) Konkretisation der Verantwortlichkeit des Menschen im Dekalog 138
β) Die 1. Tafel 139
αα) Einzigkeit Jahwes - Grundgesetz (Bildverbot) 139
ββ) Missbrauch des Jahwe-Namens (magische Einflussnahme) 140
γγ) Sabbatheiligung 140
γ) Die 2. Tafel 141
αα) Unbedingte Bindung des Ethos an Gott 141
ββ) Gleiche Bewertung von Mann und Frau 141
γγ) Relative Höhe des sexuellen Lebens und des Familienlebens 142
δδ) Verbot des bösen Begehrens 142
εε) Soziale Gesinnung (Eigentum, Lohn, Arbeit, Schutz der Sklaven) 143
δ) Andere Zusammenfassungen des Jahwe-Willens: Dtn 6,4; Lev 19,18; 19,2; Mi 6,8 144
6. Religionsgeschichtliche Einzigartigkeit des Gottes- und Menschenbildes und der hohen ethischen Forderungen 145
7. Das Prophetentum 150
a) Verkündigung der Weisungen Jahwes 150
b) Nüchternheit, sittliche Lauterkeit, Weitsichtigkeit, Selbstlosigkeit 151

c) Weissagungen 152
8. Der Eschatologismus,das Rückgrat des Alten Testamentes 152
a) Die endzeitliche Heilsära 153
b) Der Messianismus 154
Exkurs: Die Messiasidee im Alten Testament 160
c) Die messianischen Verheißungen 167
α) Gen 3,15 167
β) Gen 9,24; 49,10-12 168
γ) 2 Sam 7,13-16 169
δ) Ps 2,7; 109,1.4 169
ε) Am 9,11-15; Hos 3,5; 2,2 170
ζ) Jes 9,1-3; 35,4; 7,14 171
η) Mi 5,1; Sach 9,9 172
θ)Dan 7,13; 9,24-26 173
ι) Jes 53,5-7; 49,6 173
d) Zusammenfassende Bemerkungen zur Gestalt des Messias 174
9. Die Religion des Alten Testamentes,ein Geschichtswunder177

KAPITEL IV
JESUSBILDER HEUTE

1. Die neue Aktualität Jesu 179
2. Jesus im gegenwärtigen Judentum 187
a) Allgemeine Charakterisierung 187
b) Maetin Buber (*1878 - +1965) 193
α) Der „große Bruder“ 193
β) Menschenvergötterung 194
γ) Der messianische Anspruch 194
δ) Emuna = Pistis 195
ε) Verinnerlichung und Radikalisierung der jüdischen Lehre 197
ζ) Die Zuwendung Gottes zum Menschen 197
c) J. Klausner (1874 - 1958) 198
d) L. Baeck (1873 - 1956) 200
e) D. Flusser (* 1917 - +2000) 201
f) Schalom Ben-Chorin (* 1913 - +1999) 203
g) Zusammenfassung 207
Exkurs: Das Christentum im Urteil des Judentums 208

3. Jesus in der gegenwärtigen Philosophie 234
a) Karl Jaspers (*1883 - +1969) 234
α) Die Absolutsetzung Jesu 235
β) Seine Spannweite 239
γ) Seine Wesensidee 240
δ) Seine Verkündigung der Gottesherrschaft 240
ε) Sein Glaube 241
ζ) Die tieferen Ursachen für diese Sicht 242
b) Ernst Bloch (*1885 - +1977) 245
α) Der Maßstab der Geschichtlichkeit 246
β) Jesus und die Weltrevolution 248
γ) Jesus, ein herrschaftsfreier Mensch und Rebell 248
δ) Jesus als Atheist 249
c) Milan Machovec (* 1925 - +2003) 251
α) Konsequenter Marxismus führt zum Christentum 251
β) Identität von Leben und Programm 253
γ) Das Reich Gottes als innerweltliche Zukunft und Aufgabe des Menschen 254
d) Roger Garaudy (*1913 - +2013) 256
e) Leszek Kolakowski (*1927 - +2009) 257
f) Kurze Stellungnahme zum marxistischen Jesusbild 259
4. Jesus in einigen sich als seriös geschichtlich gebenden zeitgenössischen Publikationen 265
a) MarcelloCraveri (*1914 – +2002) 266
b) J. Lehmann (*1929 – + 2011) 267
c) Rudolf Augstein (*1923 – +2002) 269
d) Adolf Holl (*1930) 272
5. Jesus in der zeitgenössischen Literatur 276
a) Frank Andermann (* 1909 - +) 276
b) Henry Miller (*1891 - +1980) 277
c) Günther Herburger (* 1932) 278
d) Weitere Autoren 279
6. Zusammenfassende Bemerkungen 282

KAPITEL V
DIE AUSSERCHRISTLICHEN ZEUGNISSE ÜBER JESUS VON NAZARETH

1. Die jüdischen Quellen 286

a) Flavius Josephus (36/37-100 n. Chr.) 286
α) Jakobus-Stelle 287
β) Jesus-Stelle (Flavianum) 288
b) Der Talmud (2. Jh.) 294
2. Die heidnischen Quellen 297
a) Tacitus (54-120) 297
b) Plinius (61-113) 300
c) Sueton (75-150) 302
d) Mara Ben Serapion (73-160) 303
3. Würdigung 304

KAPITEL VI
DIE LEBEN-JESU-FORSCHUNG

1. Entstehung 306
2. Idealistische Schule 309
a) Hermann Samuel Reimarus (*1694 - +1768) 310
b) David Friedrich Strauß (*1808 - +1874) 312
c) Bruno Bauer (*1809 - +1882) 315
d) Arthur Drews (*1865 - +1935) 318
3. Liberale Schule 321
4. Eschatologische Schule (Albert Schweitzer + 1965) 324
5. Religionsgeschichtliche Schule 328
6. Überwindung durch Formgeschichte und Redaktionsgeschichte 329
7. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus 332
8. Das Problem einer Biographie Jesu 342

KAPITEL VII
DER HINTERGRUND DES LEBENS UND WIRKENS JESU

1. Politisch 346
2. Sozial 347

3. Politisch-religiöse Gruppierungen 350
a) Zeloten 350
b) Pharisäer 352
c) Sadduzäer 353
d) Essener 354
e) Schriftgelehrte 356
f) Jesus und diese Gruppierungen 357
4. Die messianische Erwartung 359
a) Messianische Vorstellungen im Spätjudentum
b) Der Messianismus im gegenwärtigen Judentum 361

KAPITEL VIII
ZUR GESCHICHTLICHKEIT DES NEUEN TESTAMENTES

1. Äußere Glaubwürdigkeitskriterien 363
2. Innere Glaubwürdigkeitskriterien 367
3. Einige Paradigma für äusserste Sicherheit auf Grund innerer Kriterien (Kreuz, Misserfolg, Herkunft, Taufe) 368
4. Die Chronologie des Neuen Testamentes 374
a) Lk 3,1. Jesu öffentliches Auftreten 379
b) Das Todesjahr 381
c) Das Geburtsjahr 391

KAPITEL IX
KAPITEL: DIE GEISTIGE GESTALT JESU

1. Das Problem 396
2. Verhältnis zum Judentum 397
a) Bejahung des Judentums 397
b) Unterschiedenheit 402
3. Gottunmittelbarkeit 403
a) Eifer für Gott 404
b) Vateranrede 406
c) Distanz 408
d) Gebet und Gehorsam 411
e) Leben im Angesicht Gottes 412
f) Gnade 412
4. Basileia-Predigt 413

a) Läuterung und Vergeistigung 414
b) Gottes hereinbrechende Tat und höchste sittliche Anforderungen 414
c) Primat der Sinnesänderung 415
d) Jesu Basileia-Predigt und jene des Täufers 416
5. Schlüsselstellung 424
a) Alleinvertretung der Basileia 424
b) Seine Jüngerschaft 427
6. Überlegenheit 429
a) Der Prophet 429
b) Der Rabbi 431
c) Exousia 434
d) Selbstbewusstsein 436
7. Sittliche Forderungen 441
a) Prophetische Verkündigung und weisheitliche Mahnsprüche 441
b) Absolute Wahrhaftigkeit 442
c) Hinwendung zur Sache 443
d) Zwischenmenschliche Beziehungen 444
e) Gleichstellung von Mann und Frau 447
f) Vorliebe für die „Unterwelt“ 483
g) Die Veränderung der sozialen Verhältnisse 483
h) Jesus und die Politik 483
8. Jesus als Wundertäter 484
9. Jesu Rätselhaftigkeit 491
10. Die Göttlichkeit Jesu in der Sprache der Urgemeinde (Kyrios) 495
11. Die entscheidenden Aspekte (Jesus fundamentaltheologisch) 497

LITERATURVERZEICHNIS 505

KAPITEL I: INHALT, AUFBAU UND METHODE DES TRAKTATES

1. Demonstratio Christiana

Der Urheber des Christentums, Jesus von Nazareth, ist als geschichtliche Persönlichkeit über allen Zweifel beglaubigt, nicht nur durch die Evangelien, deren Geschichtlichkeit man im Wesentlichen nicht ernsthaft in Frage stellen kann, sondern auch durch profane Zeugnisse. Das aufzuzeigen, darum geht es in diesem Traktat.

Wir wollen uns in dieser Vorlesung mit dem zweiten Teil der Fundamentaltheologie beschäftigen, mit der konkret-geschichtlichen Offenbarung. Geht es im ersten Teil der Fundamentaltheologie um die Theorie der Offenbarung, so geht es hier um die Tatsache der Offenbarung. Im ersten Teil wird die Offenbarung formaliter betrachtet, im zweiten materialiter. Der erste Teil fragt: Ist Offenbarung überhaupt möglich? Welche Voraussetzungen hat sie und wieso ist sie möglich und erkennbar? Die entscheidenden Themenkreise sind hier der Offenbarungsbegriff und der Wunderbegriff. Der zweite Teil schaut sich die konkrete Offenbarung an und hält Ausschau nach Zeichen der Göttlichkeit an ihr. Er sucht den Anspruch der christlichen Offenbarung rational zu rechtfertigen. Daraus folgt: Während wir im ersten Traktat mehr philosophisch argumentieren, argumentieren wir hier mehr historisch, mehr, nicht ausschliesslich. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Theorie der Offenbarung ungleich wichtiger ist, in dem Maße nämlich, als die Grundlage den Vorrang vor der Anwendung hat.
Im ersten Traktat geht es uns somit um die Frage, wie Offenbarung möglich

und als solche erkennbar ist, was sie voraussetzt, was sie begrifflich meint usw., im zweiten Traktat geht es um ihre Faktizität, wie an der Offenbarung des Alten Testamentes und des Neuen Testamentes die Zeichen ihres transzendenten Ursprungs sichtbar werden, die Zeichen der Göttlichkeit, anders ausgedrückt, wieso diese Offenbarung den Rahmen des gewöhnlichen geistigen und religiösen Lebens der Menschheit sprengt und damit auf Gott verweist.

Es wird Ihnen einleuchten, dass das Konkrete immer weniger geistige Anstrengung verlangt als die Theorie. Daher ist der zweite Teil der Fundamentaltheologie einfacher als der erste, weil mehr dem praktischen Leben verbunden, aber er hängt in der Luft ohne die Theorie. In der Schule und in der Seelsorge sind die Fragen der Fundamentaltheologie, die hier zur Sprache kommen, von existentieller Bedeutung und werden immer neu an den Theologen herangetragen: Wie kann man aufweisen, dass die so genannte Offenbarung nicht einfach eine Erfindung des menschlichen Geistes ist? Was ist das Besondere an der Religion Israels oder des Christentums Wer sagt mir, dass Jesus mehr ist als einer der großen Weisheitslehrer der Menschheit? Wodurch unterscheidet sich Jesus von Mohammed oder Konfutse? Was wollte dieser Jesus von Nazareth eigentlich? Worum ging es ihm? Wollte er eine neue politische oder soziale Ordnung, eine neue Philosophie oder eine neue Religion? Oder hat das Christentum nicht den wirklichen, geschichtlichen Jesus verfälscht? Oder sagen wir es noch simpler: Warum genügt es denn nicht, ein guter Mensch zu sein? Was und mit welchem Recht verlangt das Christentum mehr? Auf diese und viele andere Fragen möchte der zweite Traktat der Fundamentaltheologie eine Antwort geben.
Die klassische Fundamentaltheologie nennt diesen Traktat die demonstratio

christiana. Das ist sicherlich nicht ganz unangemessen, denn im Mittelpunkt der Überlegungen dieses Traktates steht in der Tat die Person Jesu, sofern in ihr die Offenbarung Gottes kulminiert, sofern es vor allem darum geht, Jesus als letztentscheidenden Boten Gottes, als das letzte Wort Gottes an die Menschheit aufzuweisen, ihn als eine Gestalt aufzuweisen, gegenüber der alle menschlichen Kategorien versagen. Aber die neutestamentliche Offenbarung ist nicht von der alttestamentlichen zu trennen, und auch im Jesusgeschehen geht es letztlich um die Offenbarung Gottes als Gottes Selbstmitteilung an die Menschheit um seiner Kommunikation mit dem Menschen willen, nicht anders als im AltenTestament. Offenbarung ist ja primär - wie das im Einzelnen im ersten Teil der Fundamentaltheologie aufzuzeigen ist - Lebensaustausch Gottes mit dem Menschen, geschichtliche Tat, Handeln Gottes am Menschen und dessen Deutung im Wort, das seine Kulmination und seinen krönenden Abschluss in dem Geschehen um diesen Jesus von Nazareth gefunden hat.

Es ist wohl zu sehen, dass Jesus von Nazareth sich ganz und gar von der alttestamentlichen Offenbarung her versteht. Das wird deutlich, wenn es Mt 5,17 heißt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten (also die bisherige Offenbarung) aufzulösen, sondern zur Fülle zu bringen". Das gilt, auch wenn man es nicht gern hört. Der tiefe Bruch zwischen dem Alten Testament und Jesus, den man in einer gewissen Art von Jesus-Literatur immer wieder apostrophiert, ist mehr Wunsch als Wirklichkeit. Das Neue Testament ist nicht zu verstehen ohne das Alte Testament. Wir können nicht von Jesus reden, ohne über Jahwe zu sprechen. Darum müssen wir uns hier zunächst mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung beschäftigen und mit den Zeichen der Göttlichkeit an ihr, bevor wir uns im Einzelnen mit dem Christentum befassen.

Die Fundamentaltheologie würde ihren Gegenstand nämlich nicht allseitig behandeln, wenn sie sich nur auf die letzte und abschließende Phase der Offenbarungsgeschichte beschränken würde, wenn sie auf das Alte Testament bzw. auf die Religion Israels verzichten würde, wie das in früheren Entwürfen in der Regel geschehen ist.

Dennoch wird das entscheidende Thema dieses Traktates die Gestalt des geschichtlichen Jesus von Nazareth sein, der heute nicht anders als in seinem irdischen Leben die Menschen zugleich fasziniert und provoziert, zur Scheidung der Geister aufruft.

2. Die Tatsache der Offenbarung

Wenn wir uns der Tatsache der Offenbarung zuwenden, so müssen wir uns daran erinnern, dass Glauben so viel bedeutet wie dem sich offenbarenden Gott das glauben, was er geoffenbart hat. Dabei ist der innere Grund des Glaubens der wahrhaftige Gott. Dieser Gott aber ist für uns ein verborgener Gott. Wir begegnen ihm nicht direkt und unmittelbar in der äußeren Erfahrung, in unserer Erlebniswelt oder in unserer inneren Erfahrung.

Wir dürfen nicht vergessen, Gott erfahren und erleben kann man nur auf Grund des Glaubens. Das liegt begründet in der Struktur der Welt bzw. in unserem Pilgerstand („status viatoris", „status viae"). Der zweite Korintherbrief drückt das so aus: „Im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen" (2 Kor 5, 7). Gott ist der Welt transzendent, der Welt jenseitig im qualitativen Sinn. In der Immanenz der Welt ist Gott nicht zu finden. Daher rührt nicht selten der Athe-

ismus, speziell in der Gegenwart. Man muss also vorsichtig sein, wenn man von Gotteserfahrung spricht. Entweder versteht man sie als eine mittelbare, d.h. im Glauben und auf Grund des Glaubens, oder wir machen Gott zu einem Teil der Welt. Was immer wir erfahren, ist weltimmanent. Zugang zur Transzendenz gewinnen wir nur durch schlussfolgerndes Denken, etwa in der natürlichen Gotteserkenntnis, oder durch den Glauben.

Im ersteren Fall können wir außer der Existenz Gottes nur einige wenige Grundeigenschaften Gottes erreichen. Im letzteren Fall gibt es mehr und tiefere Einsichten und vor allem Gemeinschaft durch Gebet und Versöhnung durch Opfer.

Wenn es keinen unmittelbaren Zugang zum transzendenten Gott gibt, so entsteht die Frage, wie wir Gewissheit darüber bekommen können, dass es der wirkliche Gott ist, dem wir glauben, und dass wir nicht Illusionen nachlaufen. Zunächst müssen wir wissen, ob dieser Gott existiert. Darauf gibt die natürliche Gotteserkenntnis eine Antwort, wie sie in der philosophischen Gotteslehre, speziell in den Gottesbeweisen sich darstellt.

Die Voraussetzung dafür, dass Gott sich offenbaren kann, ist ja die sichere Erkenntnis seiner Existenz. Diese Frage ist der Kern der religionsphilosophischen Überlegungen bzw. die entscheidende Frage der Philosophie überhaupt. Kurz beschäftigt sich auch der erste Traktat mit diesem Problem, sofern er an dem Phänomen des Atheismus nicht vorübergehen kann. Vor allem geht es dann im ersten Traktat aber um die Denkmöglichkeit von Offenbarung, ob sie nicht etwa innerlich widersprüchlich ist, und um ihre Wirklichkeit, wie sie sich darstellt, formal, und um die Erkennbarkeit von Offenbarung, näherhin

um Wunder und Weissagungen.

Ob dieser Gott sich nun faktisch geoffenbart hat, diese Frage muss uns hier beschäftigen. Dabei stehen wir methodisch noch an der Schwelle des Glaubens, weshalb wir uns nicht auf Glaubensaussagen berufen können, um dieses Faktum zu beweisen.

Die Bibel versteht sich zwar ausdrücklich als Offenbarung Gottes, aber die Frage ist, ob sie diesen Anspruch zu Recht erhebt. Lässt sich dieser Anspruch einsichtig machen, lässt sich die historische, in der Geschichte ergangene Offenbarung wie andere Geschehnisse und Ereignisse der Vergangenheit aufweisen?

Sagen wir es einmal anders: Wenn eine Offenbarung direkt an einen Menschen ergeht, wenn Gott sich einem Menschen offenbarend kundtut, so schenkt er ihm mit der Offenbarung zugleich die Gewissheit, dass es sich hier um eine Offenbarung handelt. Der Offenbarungsträger empfängt Inhalte und zugleich die Gewissheit, dass diese Inhalte von Gott stammen. Das eine kann der Offenbarungsträger mitteilen, das andere nicht, die Inhalte d.h. die Offenbarung als Objekt, nicht aber die Gewissheit, dass diese Inhalte von Gott stammen. Diese Frage muss von all denen, die die Offenbarung nicht direkt empfangen, jeweils eigens beantwortet werden. Die Frage ist, ob sie Ideen oder reale Wirklichkeit sind, ob es sich hier nur um ein religiöses System handelt oder um wirkliche Tatsachen[1].

[1]Vgl. Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1971, 105-108.

Der entscheidende Gegenstand des zweiten Traktates der Fundamentaltheologie, wir sprechen auch von der fundamentaltheologischen Christologie, ist der Nachweis, dass der Anspruch Jesu zu Recht besteht. Dazu müssen wir vor allem die Ergebnisse der Exegese zur Kenntnis nehmen. Die Fundamentaltheologie muss sich überhaupt der Exegese in weitem Maße bedienen, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Detail. Zwar werden hier die Details nicht erarbeitet, aber wir müssen schon entscheiden können, welche der exegetischen Meinungen eine begründete geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Wenn sich heute die Exegese eindringlicher der bisher ausgeklammerten Frage zuwendet, was hinter den komplizierten literargeschichtlichen Prozessen, der theologischen Akzentuierung und der situationsgewiesenen Aktualisierung über Jesus und seine Erscheinung historisch aufleuchtet[2], so kann das der Fundamentaltheologe nur begrüßen[3].

Angesichts der gewaltigen Aufgabe, den Glaubensanspruch der katholischen Kirche zu begründen, nicht durch einfache Behauptungen, sondern nüchtern und darum umso unwiderlegbarer, werden wir in der Fundamentaltheologie vorsichtig zu Werke gehen. Wir werden jene Positionen bevorzugen, die einen möglichst breiten Konsens finden bzw. die möglichst allseitig gesichert sind, so dass der Eindruck eines gewissen Minimalismus entstehen könnte. Aber das liegt in der Natur der Sache. Es wäre freilich auch möglich - und es geschieht manchmal so - dass wir der Exegese vorausliefen und stets jene Positionen bevorzugen würden, die nur von einigen wenigen Vorreitern vertreten

[2]Unter anderen Rudolf Pesch, Franz Mussner, Heinrich Schürmann.

[3]Vgl. z.B. Wolfgang Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, München 1959, 4.

werden. Aber das ist ein Extrem, das erfahrungsgemäß nicht weiterführt. Wir werden also stets bemüht sein, einen möglichst weiten und umfassenden Nenner zu finden, ohne dabei entscheiden zu wollen, ob diese ≙minimalistische Position≙ der tatsächlichen Wirklichkeit entspricht.

Gerade hinsichtlich der Exegese muss sich der Fundamentaltheologe dessen bewusst sein, wie relativ seine Arbeit nur sein kann. So lässt sich z.B. angesichts der Unsicherheit im Hinblick auf die Diskussion über die Logiensammlung Q, wohl mit die wichtigste Quelle unseres Wissens über die Gedankenwelt Jesu, nicht in allem Gesichertes und restlos Vertretbares sagen, und das wird kaum je möglich sein. Das ist also stets im Auge zu behalten. Wahrscheinlichkeit - Gewissheit!

3. Die Behandlung der Kirche

Es geht uns in diesem Traktat um Jesus und um seinen Anspruch, im Folgenden dritten Traktat geht es dann um die Kirche bzw. um ihren Anspruch. Die Entstehung der Kirche beginnt mit der Auferstehung Jesu. Wir behandeln daher die Auferstehung Jesu nicht mehr in diesem zweiten Traktat.

Dabei sind wir uns darüber im klaren, dass man die letzte Phase der Offenbarungsgeschichte, die Auferstehung Jesu und die ganze nachösterliche Offenbarungszeit, mit Recht der Christusoffenbarung zurechnen und damit der demonstratio christiana zuordnen könnte. Das wäre vielleicht sogar das Konsequentere, denn es geht ja in diesem zweiten Grundschritt der Fundamentaltheologie um die faktische Glaubwürdigkeit der konkret-geschichtlichen Offenbarung.

Unsere Zäsur rechtfertigt sich jedoch damit, dass die Endphase der Offenbarungsgeschichte bereits mit dem Werden der Kirche zusammenfällt und damit zur fundamentaltheologischen Behandlung der Kirche gehört. Gerade der Fortgang des Jesusereignisses, dessen Begründung die Auferstehung Jesu ist, ist ein wichtiges Kriterium für die Kirche. Ohne die Auferstehung Jesu wäre die Kirche nicht entstanden, wären die Jünger nach dem Tode Jesu nicht neu zusammengetreten.

4. Historische und philosophische Argumentation

Die Methode, um die wir uns hier zu bemühen haben, wird jene der Geschichtswissenschaft und der Philosophie sein. Wir dürfen nur solche Denkschritte tun, die auch der mitvollziehen kann, der zwar Theist, aber noch kein Christ ist, denn das zu Beweisende darf ja nicht schon vorausgesetzt werden.

Wir können uns also letzten Endes nur auf den gesunden Menschenverstand stützen. Es geht uns ja um die rationale Glaubwürdigkeit des Christentums und seines Anspruches, die entscheidende Botschaft Gottes an die Welt zu sein, an der alle menschlichen Erkenntnisse und alle Religionen zu messen sind.

5. Das Problem der Suspendierung des Glaubens

Wohlgemerkt geht es nicht darum, dass wir unseren Glauben sachlich suspendieren, nur methodisch. Sofern uns die Inhalte des Christentums schon zum geistigen Besitz geworden sind, müssen wir sie hier ausklammern und uns in

die Lage dessen versetzen, der die Schwelle zum Christentum noch nicht betreten hat, der noch vor der Schwelle zum Christentum steht. Man hat daher vom vorgläubigen Menschen gesprochen. Das ist allerdings eine Bezeichnung, die nicht ganz glücklich ist, weil ja ein vorgläubiger Mensch streng genommen eine reine Fiktion ist, weil es ihn faktisch ja gar nicht gibt. Wer glaubt nicht irgendetwas? Richtiger könnten wir vielleicht von dem kirchlich vorgläubigen Menschen reden.

6. Rationalistisches Missverständnis der Rechtfertigung des Glaubens

Es geht dann aber nicht darum, dass wir den Glauben in Wissen auflösen. Das wäre ein rationalistisches Missverständnis. Der Glaube muss Glaube bleiben, aber er muss ein rationales Fundament haben. Weil der Mensch sich immer im Leben mit der Vernunft orientiert - er fragt ja immer: Ist das auch wahr? Wahrheit aber ist eine rationale Kategorie. Oder er sagt: Das ist absurd, d.h. unvernünftig -, weil der Mensch sich immer im Leben mit der Vernunft orientiert, zumindest wenn er bewusste Entscheidungen fällt, deshalb muss auch der Glaube vor der Vernunft zu rechtfertigen sein und gerechtfertigt werden. Glaube ist Übernahme von Fremdeinsicht. Diese Übernahme aber muss gerechtfertigt sein. Ich muss wissen, wem ich Glauben schenken kann. Auf den christlichen Glauben übertragen bedeutet das, ich muss wissen, ob es wirklich Gott ist, der hinter jener Kunde steht, die sich als christliche Offenbarung ausgibt. Wenn ja, dann ist es keine Frage mehr, dass diese Kunde glaubwürdig ist, ja geglaubt werden muss.

Das heißt aber nicht, dass sie damit in sich einsichtig wird. Die Dunkelheit des Glaubens wird damit nicht aufgehoben, denn es handelt sich hier ja um Wirk-

lichkeiten, die einer anderen Seinsordnung angehören, einer Seinsordnung, die die unsere transzendiert.

Die rationale Grundlegung des Glaubens ist nicht der Grund der Glaubensentscheidung, sondern ihre Bedingung. Der Grund ist Gott. Was aber der Unterschied ist zwischen Grund und Bedingung, kann man vielleicht an folgendem Beispiel erläutern. Das Kind gehorcht der Mutter, wenn sie ins Zimmer kommt und ihm einen Befehl erteilt. Der Grund des Gehorsams ist die Mutter als solche, die Bedingung ist aber das Ins-Zimmer-Kommen und die Erteilung des Befehls.

Erst der rational vertretbare Glaube, dieses Urteil muss jeder Gläubige in irgendeiner Weise fällen, ob in vorwissenschaftlicher oder in wissenschaftlicher Form, ist ethisch vertretbar, ja er ist ein ethisch wertvoller Akt, weil er Bejahung einer Wirklichkeit ist, zu der der Mensch aus eigenen Kräften keinen Zugang finden kann, Bejahung einer Wirklichkeit aufgrund einer Zustimmung zu einer Person, wodurch Gemeinschaft geschaffen wird, die den Menschen auf neue und tiefere Weise sein eigenes Selbst erfahren lässt und ihn zu einem tieferen Menschsein führt.

KAPITEL II: VOM GOTT DER PHILOSOPHEN ZUM GOTT DER OFFENBARUNG

1. Die Erfahrung der existentiellen Abhängigkeit (kosmische Dimensionen - Grenzsituationen des Lebens)

Die Gottesfrage ist heute die entscheidende Frage des Menschen geworden,

die Frage schlechthin. Latent liegt sie hinter allen religiösen Zweifeln und theologischen Auseinandersetzungen. Jeder Mensch macht im alltäglichen Leben die Erfahrung der existentiellen Abhängigkeit. Unsere existentielle Abhängigkeit ist eine Grunderfahrung. Niemand kommt daran vorbei, es sei denn, er geht trotzig darüber hinweg oder er lebt in einer solchen geistigen Dumpfheit, dass er sie einfach nicht registriert. Diese unsere existentielle Abhängigkeit kommt uns heute besonders eindrucksvoll zum Bewusstsein angesichts der ungeheuren kosmischen Dimensionen, in denen wir uns vorfinden. Diese Dimensionen hat uns die wachsende Perfektion der naturwissenschaftlichen Forschung und die dadurch ermöglichte tiefere Erforschung der Weltwirklichkeit aufgeschlossen. Nun gehört es aber zu unserer Eigenart als Menschen, dass wir nach dem Grund dieses abhängigen Daseins fragen. Das Fragen ist ein Wesenskonstitutiv des Menschen als eines geistigen Wesens. Immer fragt der Mensch, auch wenn er keine Antwort findet oder finden zu können meint[4]. Die Erfahrung der existentiellen Abhängigkeit provoziert also die Frage nach ihrem Grund als eine Frage, die nie verstummt, die ganz wesentlich ist für unser Menschsein und immer wieder hervortritt.

Dieses grundlegende Abhängigkeitsverhältnis steht nun aber im Widerstreit mit dem umfassenden Autonomiebewusstsein, das gerade heute besonders stark ist. Aber es lässt sich nicht leugnen: Wir sind abhängig, und zwar philosophisch gesprochen, in unserem Dasein und in unserem Sosein. Abhängig ist unser Sosein, d.h. wir leben in vielfachen Bedingtheiten und Abhängigkeiten, biologisch, geistig und sozial, aus denen wir nie herauskommen, wir leben in Verhältnissen, die wir uns größtenteils nicht selbst ausgesucht haben. Abhän-

[4]Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 17 und 672-674; Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22 September 1967, 1 f.

gig ist auch unser Dasein, d. h. unser Leben ist ungesichert und bedroht, von Angst und Sorge bestimmt. Zudem ist dieses unser Dasein zwar eine Tatsache, aber keine selbstverständliche. Wir erleben es als überantwortet. Es ist uns geschenkt, ohne dass man uns gefragt hat, es ist uns aufgedrängt. Die eigene Existenz ist ein Rätsel, das uns stets begleitet. Wir verdanken uns nicht uns selbst, wir sind uns vorgegeben. Ungefragt sind wir, ungefragt sterben wir. Der Mensch „ist durch eine Herkunft bestimmt und geprägt, die er nicht selbst verfügt hat, er ist an einen geschichtlichen und epochalen Ort eingewiesen, den er nicht selbst gewählt hat, er steht unter Gegebenheiten, Gesetzen und Verfügungen, die er nur zum Schaden seiner selbst überspringen oder verletzen kann; er erfährt in vielen Stücken, dass er ein Empfangender und Annehmender, ein Lernender und ein Beschenkter ist. Der Mensch ... erfährt heute wie immer seine unübersteigbare Passivität, seine Grenze und seine Endlichkeit. Er erkennt, dass er selbst verfügt und dass über ihn verfügt wird ...“[5].

≙Jeder Mensch muss es immer wieder als eine erstaunliche Tatsache empfinden, dass er sich ungefragt aus dem Nichts ins Dasein gestellt sieht und sich so selbst zum Rätsel wird. Dieser für jeden urteilsfähigen Menschen aufwühlende Gedanke≙[6] dürfte heute der entscheidende Anknüpfungspunkt in der Gottesfrage sein.

2. Die passive Grundbefindlichkeit ruft nach einer aktiven Sinnquelle, das Verfügtsein nach einem Verfügenden

[5]Heinrich Fries, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung, München 1970, 245; Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 159 ff.

[6]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965, 6.

„Mit der Erfahrung der passiven Grundbefindlichkeit unseres Daseins verbindet sich ... spontan das Bewusstsein, dass sie aus einer aktiven Seinsquelle stammt, dass über dem verfügten Sein eine unabhängige, verfügende Seinsmacht steht, die nicht der gleichen Fragwürdigkeit des Seins unterliegt wie das uns zugefallene Sein"[7]. Das Passiv setzt ein Aktiv voraus.

Zu dem gleichen Ergebnis führt eine weitere Überlegung. Wir erfahren überall die Grenzen und die Beschränktheit unseres Seins. Wer aber an eine Grenze kommt, der weiss auch um das Jenseits der Grenze. Das liegt im Wesen der Grenze, dass sie zwei Bereiche voneinander abgrenzt[8].

„Nichts ist dem zum geistigen Selbstbewusstsein erwachten Menschen natürlicher, als nach dem Grund des eigenen Seins zu fragen. Im Bedenken des eigenen Seins geht (ihm) zugleich auf, dass dieses Sein nicht in sich selbst steht, kein absolutes Sein ist, aber eben dadurch auf ein Absolutes hinweist"[9].

Unsere existentielle Abhängigkeit kommt uns besonders eindringlich zum Bewusstsein in den Grenzsituationen des Lebens, in Schuld, Krankheit, Leid und Tod. Da drängt sie sich unweigerlich auf, auch wenn wir ihr sonst aus dem Wege gehen. Aus solchem Erleben des absoluten Ungenügens, der letzten radikalen Abhängigkeit geht das Heilsbedürfnis hervor, die Erwartung der Hilfe von dem, dem wir grundsätzlich ausgeliefert sind.

---

[7]Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 159 f.

[8]Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 160.

[9]Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim [3]1976, 488.

3. Das numen divinum

Die Frage nach dem Grund unserer Abhängigkeit - der Grund ist das, von dem auf irgendeine Weise etwas abhängt, aus dem auf irgendeine Weise etwas hervorgeht[10] - führt uns auf geradem Weg zu dem, was die Religionswissenschaft das „numen divinum“ nennt. Es ist das Geheimnis, von dem her wir sind, von dem her die Welt ist. Dieser letzte Grund, dieses „numen”, wurde schon immer religiös verstanden und umschrieben. Gerade die Frühzeit der Menschheit erlebte es mit besonderer mystischer und tabuistischer Scheu. In der Geschichte konkretisierte es sich jeweils in der entsprechenden Vorstellungswelt des Menschen, es blieb nicht abstrakt, es blieb nicht abstrakt, es konkretisierte sich jeweils mittels der verschiedenen Hypostasen, die ihrerseits bestimmt wurden von der jeweiligen Kulturepoche und ihren Ausdrucksformen. Das „numen divinum“ trägt also die Spuren der allgemein menschlichen und der jeweiligen individuellen Begrenztheit der Zeit bzw. des Menschen. So entspricht es dem scholastischen Axiom: „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis”[11]. Wird das „numen divinum“ bei den primitiven Völkern der Vergangenheit und der Gegenwart vielfach polymorph bestimmt und findet es mithin seinen religiösen Ausdruck im Polytheismus, so stellen die Philosophen gegenüber dem mythischen Glauben der Völker die Geistigkeit, Andersartigkeit und oft auch die numerische Einzigkeit des Urprinzips heraus. Im Dienste dieser Intention stehen zunächst auch die Gottesbeweise, während man sie erst allmählich als rationale Begründung des Gottesglaubens gegenüber einer

[10]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 22.

[11]Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1967, 190.

positiven Gottesleugnung, die es ursprünglich nicht gibt, versteht[12].

4. Die Möglichkeit der Flucht oder der Verdrängung (Intellekt und Wille)

Der Mensch hat die Möglichkeit, die Erfahrung seiner existentiellen Abhängigkeit und damit die Frage nach dem Grund dieser seiner letzten Abhängigkeit niederzuhalten. Er hat die Möglichkeit zu jener Haltung, die Karl Barth (+ 1969) die ontologische Gottlosigkeit genannt hat, zur absoluten Gottlosigkeit, zur Weigerung, Gott Gott und damit den Menschen Mensch, d.h. Geschöpf sein zu lassen[13]. Er kann das „numen" in einer Flucht oder in einer Regression verdrängen[14]. Zwar sagt Thomas von Aquin (+ 1274) mit Recht: „Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire"[15]. Dennoch kann der Mensch darüber hinweggehen, und zwar deshalb, weil die Kräfte seines Geistes verschiedener Natur sind. So bemerkt Friedrich Nietzsche (+ 1900): Der unbefangene Blick auf die Wirklichkeit sagt: Gott ist. Der Wille des Menschen zur Autonomie erwidert: Es kann nicht sein, denn sonst kann ich nicht werden, was ich will. Und - der Blick auf die Wirklichkeit gibt nach! Hier kommt sehr schön zum Ausdruck, dass die rationale Rechtfertigung des Atheismus sekundär ist.

---

[12]Johann Auer, Joseph Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik II. Gott der Eine und Dreieine, Regensburg 1978, 44 f.54 f; Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 680.

[13]Heinrich Fries, Wir und die anderen. Beiträge zu dem Thema. Die Kirche in Gespräch und Begegnung, Stuttgart 1966, 345 f.

[14]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 675.

[15]Thomas von Aquin, De potentia 7,5 ad 14.

Der Grund des Atheismus liegt nicht in der ratio[16].

5. Die metaphysische Unruhe

Wenn auch die Überzeugung vom Dasein Gottes eine urmenschliche Haltung ist, so kann der Skeptiker doch die Berechtigung dieser Überzeugung in Zweifel ziehen und das Dasein Gottes als Illusion verstehen[17]. Der Mensch besteht eben nicht nur aus dem Intellekt, sondern auch aus dem Willen. Und wir können noch eine dritte Grundkraft im Menschen namhaft machen, den Affekt, den affektiven, den Bereich des Strebens. Eine Weile kann der Mensch die Gottesfrage unterdrücken oder negativ beantworten, aber wohl kaum auf die Dauer. Das scheint jedenfalls äußerst selten zu sein. Irgendwann tritt sie dann doch hervor, wenn auch verkleidet oder latent. Man kann die Frage nach dem letzten Grund seiner Abhängigkeit und der Abhängigkeit der Welt und damit die Frage nach Gott auf die Dauer nicht völlig zum Schweigen bringen. Gerade den zu geistiger Reife gelangten Menschen beschäftigt sie „mit einer Eindringlichkeit, die auf die Dauer kein Zurückweisen dieses Anliegens gestattet und die gebieterisch zu einer Stellungnahme drängt"[18].

Implizit fragt der Mensch immer nach dem Sinn seines Daseins und der Welt überhaupt, auch wenn die praktische Beherrschung der Welt im Vordergrund steht und er so nicht zu einer Antwort vorstößt. Daher kann schließlich niemand der Gottesfrage aus dem Wege gehen. So sagt einmal ein moderner Li-

[16]Vgl. Romano Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 215.

[17]Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 158.

[18]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 7.

terat: Es ist natürlich, an Gott zu denken, wenn man allein ist, ganz allein ist und an den Tod denkt. Die Antwort auf diese Frage trägt dann jeweils die Spuren der allgemein menschlichen Begrenztheit sowie der jeweiligen individuellen Begrenztheit.

Aristoteles sagt in seiner Metaphysik: „Weil sie (die Menschen) sich wunderten, haben (sie) jetzt und immer schon ... begonnen nachzudenken, sie haben sich anfangs verwundert über die Unbegreiflichkeiten des Alltags und sahen sich dann Schritt für Schritt immer größeren Fragen gegenüber, den Wandlungen des Mondes, den Bewegungen der Sonne und der Sterne, der Entstehung des Alls. Wer aber ratlos ist und sich verwundert, hat das Gefühl der Unwissenheit, weswegen auch ein nachdenklicher Mensch Sagen und Märchen nachgeht, weil sie voller Wunder sind. Also, um der Unwissenheit zu entrinnen, dachten sie nach, und nur um zu wissen trachteten sie nach der Erkenntnis, nicht um zu verdienen ...“[19]. So entstand nach Aristoteles die Philosophie, deren entscheidende Frage die Gottesfrage ist.

In der Frage nach dem Grund unserer Abhängigkeit wird die bedrängende Dialektik des Menschen offenkundig: Einerseits ist er ein begrenztes Wesen, andererseits sprengt er die Grenzen; immer bleibt ein Rest an Unerfülltheit und Unruhe in ihm. Er ist nicht nur ein Kind dieser Erde, nicht nur ein „zoon politikon“, nicht nur ein Bürger dieser Welt, sonder offen auf eine überweltliche Erfüllung. Johannes XXIII. formuliert es so: Der Mensch ist zu einer höheren Ordnung berufen, „die über die Natur ganz und gar hinausgeht“[20].

[19]Aristoteles, Metaphysik, Buch I, Übersetzung von P. Gohlke, 982 b.

[20]Enzyklika ≙Mater et magistra≙, Nr. 219.

Daher kann er seine letzte Erfüllung und sein eigentliches Glück nur in der Gemeinschaft mit Gott finden.

Nach dem Wiener Neurologen und Psychiater Viktor Frankl (+ 1997), Begründer der Logotherapie bzw. Existenzanalyse - wir sprechen hier von der dritten Wiener Schule der Psychotherapie -, heißt Menschsein schon über sich selbst hinaus sein, ist das Menschsein in dem Maße gestört, in dem es seine Selbsttranszendenz nicht verwirklicht und auslebt[21]. „Der Mensch ist etwas, das aus sich selbst nicht verstanden werden kann. Er ist kein sich selbst Genügendes. Die Notwendigkeit, sich zu übersteigen, eben das ist die tiefste Natur des Menschen, welche sich gerade nicht in der Entfaltung einer in sich geschlossenen Anlage verwirklicht, sondern darin, dass sie über sich hinaus in die Liebesgemeinschaft mit Gott gezogen wird. Die Anthropologie mündet in die Theologie. Im wahren Sinn kann der Mensch nur sein, wenn er es wagt, mehr zu sein als nur Mensch: ‚L≪homme dépasse infiniement l≪homme!'. Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen!"[22]

6. Religion in der Geschichte

Der Mensch ist in seinem Wesen auf Gott und damit auf die Religion hin angelegt. Die Religion ist untrennbar mit der Geschichte der Menschheit und ihren Kulturen verbunden. Die Kulturen in der Geschichte der Menschheit waren stets religiös geprägt.

[21]Vgl. Johannes Baptist Torelló, Geistliche Führung und Persönlichkeit, in: Klaus Dick, Jürgen Rathofer, Leo Scheffczyk; Johannes Baptist Torelló, Erneuerung durch Buße (Sein und Sendung III), St. Augustin 1978, 87-105, hier: 90.

[22]Blaise Pascal, Pensées, Fragment Nr, 91 (?).

Bisher hat man keinen Volksstamm gefunden, der nicht einen höchsten Geist anerkennen würde, wenngleich die Vorstellungen davon sehr verschiedenartig sind und neben diesem höchsten Geist vielfach Götter und Geister in großer Zahl mehr Beachtung finden. Am Anfang der Menschheit steht nicht der Atheismus, sondern die Überzeugung vom Dasein Gottes. Wenn es auch immer schon einzelne Gottesleugner gab, ist die Gottesleugnung als Massenphänomen erst in neuerer Zeit festzustellen. Aber auch da wird wiederum deutlich, wie sehr die Religionslosigkeit dem Menschen widerspricht, wenn, wo immer die Religion ausgeschaltet wird, sich sehr bald ein Religionsersatz einfindet, allgemein die Ideologie, der Fortschritt, speziell die Klasse oder die Nation oder der Mensch, um diesen dann mit dem Nimbus des Religiösen zu umgeben. Das Fundament der Allgemeinheit der Religion ist eben diese Tatsache, dass der Mensch ein fragendes Wesen ist, das sich selbst als abhängig erfährt.

Die Frage nach Gott ist aber zugleich notwendig die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, denn alle partiellen Sinnantworten verlieren ihre letzte Gültigkeit, wenn sie nicht aufgehoben sind in Gott. Begrenzte irdische Werte können den Menschen in seinem Verlangen nach Wahrheit, nach Gerechtigkeit, nach sittlicher Vollkommenheit, nach Leben und Glück letzten Endes nicht ausfüllen. Die Sinnfrage wird oft überspielt, aber unartikuliert läuft sie mit und wird indirekt positiv oder negativ beantwortet - bis sie dann schliesslich doch artikuliert wird. So sagt ein moderner Literat: Der Mensch ist nicht einfach da und tut seine Arbeit. Er ist nicht einfach gesund oder krank. Er denkt auch über diese seine jeweilige Situation nach. Er fragt, warum und wozu er da ist, wozu er arbeitet oder krank ist. Solche Fragen und Überlegungen können ihn froh und glücklich oder auch unzufrieden und krank machen.

Nicht selten wird der Mensch sich zum Problem. Die Innenwelt ist für den Menschen eigentlich noch wichtiger als die Außenwelt.

So wird deutlich: Der Mensch ist kein Ding, kein Es, sondern ein Ich. Er ist auf sich selbst bezogen und sich seiner selbst bewusst, d.h. der Mensch hat in sich eine Mitte, ein Zentrum, er steht in sich selbst. Deshalb ist jeder Mensch einmalig und unvertauschbar, darf er niemals Mittel zum Zweck werden, kann er immer nur Selbstzweck sein. Wir nennen diese Wesenseigentümlichkeit des Menschen sein Personsein. Das will sagen, dass er in sich selbst steht und sich seiner selbst bewusst ist.

Dabei aber ist der Mensch auf andere angewiesen. Er kann, von Ausnahmen abgesehen, nicht lange allein oder einsam sein. Er braucht Menschen, denen er sich mitteilen kann, die ihn bestätigen, ergänzen und bereichern, die ihn annehmen und bejahen, also lieben. Zum Ich gehört also das Du. Auf sich selbst gestellt, ohne das Du, verkümmert das Ich auf die Dauer. Zu dem Ich und dem Du aber muss dann das Wir hinzukommen, die größere Gemeinschaft, die Familie, die Gemeinde, der Staat, die ganze Menschheit. Nur so ist die Freiheit des Einzelnen möglich. Der Einzelne, der in sich selbst steht, seiner selbst bewusst ist, ist also zugleich ein soziales und politisches Wesen. Sein Dasein kommt erst zur Erfüllung in dem Dasein mit den anderen und für die anderen. Wird das Ich zu sehr betont, so führt das zum Egoismus. Wird das Wir überstark betont, so kommt es zum Kollektivismus. Der rechte Ausgleich dieser Spannung muss erfolgen durch eine dritte Dimension, die zum Menschen dazugehört.

Diese ergibt sich aus der seltsamen Erfahrung des letzten Unerfülltseins, Un-

zufriedenseins, des steten Suchens und Hungerns nach mehr. In primitiver Weise äußert ich das darin, dass der Mensch immer mehr besitzen will, immer mehr leisten, immer noch mehr Vergnügen, Einfluss und Ansehen haben will, um dabei doch immer unzufriedener und rastloser zu werden. Auf höherer Ebene zeigt sich das stete Suchen des Menschen im Wissensdurst, in dem rastlosen Suchen nach der Wahrheit oder in dem selbstlosen Einsatz für eine bessere Welt. Negativ kann sich dieses Streben nach mehr in der Erfahrung des alltäglichen Betriebs als entsetzliche Leere und Oberflächlichkeit zeigen.

Hier geht es also darum, dass der Mensch sich und die Welt übersteigt, ohne dabei je an ein Ende zu kommen. Der Mensch ist nie fertig und stets transzendiert er sich selbst. Gerade in seinem Menschsein wird er stets getrieben von dem Drang, mehr zu sein als nur ein Mensch. Zu der Spannung zwischen Ich und Du, zu der horizontalen Spannung, kommt somit die vertikale, die Spannung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit.

Die Offenheit des Menschen bedingt seine Einmaligkeit und unterscheidet ihn wesentlich von anderen Lebewesen. Darin ist letztlich die Würde seiner Person begründet. Diese Offenheit aber erzeugt nun Angst, die ihrerseits aus der Ungeborgenheit und Ungesichertheit unseres Daseins hervorgeht. Sie erhält ihre Zuspitzung in der Konfrontation mit dem Tod. Umso gebieterischer erhebt sich da die Frage nach dem Grund der Totalität von Welt und Mensch.

7. Einige Formen des erkennbaren Zugangs zum numen divinum

Im Folgenden seien einige Formen näher beschrieben, in denen der Versuch unternommen wurde, einen erkennenden Zugang zum „numen divinum" zu

finden. Einige Versuche, das „numen divinum" näher zu beschreiben. In ihnen wird das spontane Gottesbewusstsein zu wissenschaftlicher Gotteserkenntnis entfaltet, wird die Gottesproblematik denkerisch durchdrungen, wird die vorwissenschaftliche Gotteserkenntnis logisch analysiert, kritisch geprüft und wissenschaftlich gesichert.

a) Thomas von Aquin

Thomas von Aquin (+ 1274) geht in den klassischen „Quinque viae"[23] von der Kontingenz der Welt aus und sucht den letzten Grund zu erhellen, indem er bestimmt, was das Zugrundeliegende, das wir Gott nennen, nicht ist, und worin die Abhängigkeit des Erfahrenen von ihm besteht. Was immer wir erfahren, ist das im Letzten nicht Begründende, das Nicht-Absolute, es begegnet uns als das seinshaft Bewegte (1), als das Verursachte (2), als das Nicht-Notwendige (3), als das Abgestufte und als einem unerkennbaren Höchsten damit mehr oder weniger Angenäherte (4) und endlich als zielgerichtet (5) im Einzelnen und im Ganzen. Bekanntlich geht ja Thomas in seinen fünf Wegen von der Bewegung, von der Wirkursache dieser Bewegung, von den Modalitäten der Möglichkeit und der Notwendigkeit, von den Stufungsgraden des Seienden und von der Teleologie des Geschaffenen aus. Das Ergebnis der fünf Wege ist folgendes: „Deus est". Das ist die Synthese von Deus und est. Das wissen wir aufgrund der Wirkung, der wir begegnen in dieser Welt, indem wir die Unvollkommenheit der Weltdinge beachten. Das Unvollkommene resultiert aus dem absolut Vollkommenen. Damit bricht vor uns nicht die volle Wirklichkeit Gottes auf, vielmehr nur das Wahrsein des Satzes „Deus est".

[23]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.2, a.3; Summa contra gentiles Buch I, Kap. 13.

Wir wissen, dass Gott ist. Dieser Satz stimmt mit einer Wirklichkeit überein, die uns als solche verschlossen ist, die jenseitig bleibt. Wir verlassen mit den Gottesbeweisen nicht die endliche Wirklichkeit, es geht nicht um das unmittelbare Sein Gottes.

Wenn man Sein im Sinne wirklicher Existenz nimmt, „so können wir Gottes Sein nicht wissen, ebensowenig wie sein Wesen". Wir wissen Gottes Sein nur im Sinne des Urteilsprädikates. „Wir wissen nämlich, dass unser Satz über Gott wahr ist, wenn wir sagen: ‚Gott ist'. Und das wissen wir. Dass Gott ist, das wissen wir aus seinen Wirkungen"[24].

b) Karl Jaspers

Der Philosoph Karl Jaspers (+ 1969) versteht den Grund unserer existentiellen Abhängigkeit als das Umgreifende, in das wir eingebunden sind, das wir aber nicht in seinem Was erkennen, sondern nur hinnehmen können. Erkennen können wir nur, dass wir diese Abhängigkeit nicht erkenntnismäßig durchschauen können, sondern hinnehmen und bestehen müssen. Jaspers lehnt es ab, die göttliche Transzendenz als Du zu bezeichnen, weil sie als persönliches Sein ja des Menschen zur Kommunikation bedürfe. Er versteht die Vergewisserung des Umgreifenden als philosophischen Glauben. Das Umgreifende beschreibt er als das uns und das die Welt umgreifende Sein, das wir uns nur erhellen, nicht aber erkennen und beweisen können. Beweisbar ist nach ihm nur

[24] „Uno modo significat (sc. esse) actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus, Deus est, vera est; et hoc scimus ex eius effectibus …". Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q.3, a.4 ad 2; vgl. Jörg Splett, Gottesbeweise. Für und Wider, in: Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970, 18.

die Unbeweisbarkeit allgemeiner Aussagen darüber, z. B. die Unbeweisbarkeit eines theistischen oder eines atheistischen Weltverständnisses. Das Erhellen des Umgreifenden aber besteht darin, dass wir uns dieser unserer Situation klar werden und uns so der Transzendenz bewusst werden. Dabei muss das notwendig gegenständliche Denken selbst das Umgreifende noch gegenständlich denken, obwohl das denkende Subjekt in diesem Gedankenobjekt enthalten ist[25]. So können wir „zwar nicht das eigentliche Sein ergreifen, aber von ihm erfüllt werden“[26]. Ähnlich versteht der protestantische Theologe und Philosoph Paul Tillich (+ 1965) Gott als den tragenden Grund, die Tiefe unseres Lebens.

Jaspers, der die Vergewisserung des Umgreifenden als philosophischen Glauben versteht, denkt das Umgreifende irgendwie agnostizistisch. Das wird auch deutlich, wenn er die Ansicht vertritt, dass die biblischen Aussagen uns nicht etwas über göttliche Realitäten, sondern über unsere Existenz der Realität gegenüber vermitteln, die selber in sich unerkennbar bleibt[27].

c) Karl Rahner

Der Theologe Karl Rahner (+ 1984) geht aus von der Transzendenz des Geistes. Wie er betont, greift der Geist in der Frage nach dem Sein immer schon über seinen umgriffenen Gegenstand hinaus auf das Absolute, das nicht Umgreifbare. In der Transzendenzerfahrung ist das ursprünglichste, unableitbare Wissen um Gott, das alles andere Wissen von Gott begründet, gegeben, sofern

[25]Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1948, 11.30.

[26]Ebd., 29.

[27]Ludwig Schulte, Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie (Religiöse Quellenschriften 20), Düsseldorf 1960, 43-48.

darin immer ungegenständlich und unausdrücklich, aber auch unausweichbar, das Woraufhin der Transzendenz gegeben ist, das wir Gott nennen, die absolute Zukunft des Menschen und der Welt, wie Rahner sagt[28]. Nach Blaise Pascal (+ 1662) gilt, dass der Mensch den Menschen unendlich übersteigt[29].

d) Friedrich Büchsel

Der protestantische Theologe Friedrich Büchsel (+ 1945) und andere bestimmen das „numen divinum“ von der normativen Ordnung her, die uns in der Welt begegnet. Sie gehen davon aus, dass jeder Mensch in der Wirklichkeit seines Lebens erfährt, dass sein Leben auf eine Ordnung bezogen ist, die es zu verwirklichen gilt. Durch diese Ordnung ergeht ein Ruf an ihn, als Person zu handeln. Diesen Ruf empfindet er als so unausweichlich, dass er seine Würde und sein Recht auf Dasein verliert in dem Maße, als er ihm ausweicht. Wo aber ein Ruf ist, da ist auch ein Rufer. In diesem Bewusstsein der Verantwortung liegt die Ahnung von einem verpflichtenden heiligen Willen.

Büchsel erklärt: „Indem wir aufgerufen werden zu persönlichem Leben, erleben wir zugleich unser Dasein als getragen von persönlichem Leben. Wir sehen uns nicht nur Geboten, nicht nur Werten gegenüber, sondern einem Willen“[30].

---

[28]Karl Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Ders., Schriften IV, 51-99, besonders 58 f und 69.

[29]Blaise Pascal, Pensées, Fragment Nr. 434.

[30]Friedrich Büchsel, Die Offenbarung Gottes, Gütersloh 1938, 20.197; Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 161.

Ähnlich sagt der anglikanische Laientheologe Clive Stuart Lewis (+ 1964): „Durch das sittliche Gesetz erfahren wir mehr über Gott als durch die äußere Welt, genauso wie wir im Gespräch mehr über einen Menschen erfahren als durch ein von ihm gebautes Haus“[31]. In diesem Zusammenhang sei auch erinnert an den Ansatz Kants, der ja auch vom moralischen Gesetz her auf dem Wege über die praktische Vernunft zum Gottesbegriff bzw. zu Gottes Existenz gelangt.

e) Gabriel Marcel (Martin Buber, Emil Brunner)

Andere möchten Gott von der innerweltlichen Lebenserfahrung des Menschen und der Gemeinschaft her erkennen. Im Ausloten der Tiefe unseres horizontalen Engagements wollen sie auf Gott stoßen. Der Ausgangspunkt ist hier unser Person-Sein-in-der-Welt, unsere Sehnsucht nach dem Du. In der Erfahrung des Du, in der personalen Liebe, erfährt der Mensch das höchste und schlechterdings genügende Gut, gleichzeitig begegnet ihm darin die Defizienz menschlicher Liebe, die den Hunger des menschlichen Herzens nicht zu stillen vermag. Dadurch wird er auf den Urgrund der Liebe verwiesen[32]. Augustinus sagt: „Inquietum est cor nostrum donec quiescat in te”[33]. „ …das menschliche

[31]Clive Stuart Lewis, Pardon - ich bin ein Christ. Meine Argumente für den Glauben, Basel/Gießen 1977, 33; vgl. Walter Kern, Der Gottesbeweis Mensch, in: Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970, 29-33.

[32]Theo C. de Kruijf, in: Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg 1969, 120 ff., besonders 122; vgl. Hans Urs von Balthasar, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: Mysterium Salutis II, 15-45; Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961, 33-36; Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 190.

[33]Augustinus, Confessiones, Buch I, Kap. 1.

Ich (sucht) das Du Gottes mit selbstverständlicher Notwendigkeit als ein Du, in dem alle anderen Du, aber auch die unpersönliche Welt des Seins aufgehoben sind“[34]. Solche Gedanken finden wir in der Gegenwart auch bei Gabriel Marcel (+ 1973), Martin Buber (+ 1965) und Emil Brunner (+ 1966). Überhaupt sucht die gegenwärtige Philosophie in wachsendem Maß den tiefen Zusammenhang zwischen der Beziehung zum Anderen und der Transzendenz zum absoluten Anderen zu sehen. Für Buber und Marcel kommt der, der die Beziehung zum Du echt vollzieht, unweigerlich zum ewigen Du. Gott kann man nur finden, wenn man sich, ähnlich wie das in der Begegnung mit dem anderen notwendig ist, aller falschen Anhänglichkeit an die Es-Welt entledigt und den Selbstbehauptungswillen aufgibt, der seine Erfüllung im Habenwollen der Es-Dinge sucht. Gabriel Marcel spricht von der Seinsfreiheit und von der Seinsverschlossenheit. Für die theologische Anthropologie Emil Brunners ist das Antworten des Menschen vor Gott der Zentralbegriff seines anthropologischen Denkens. Für ihn steht aber nicht der einzelne direkt vor Gott, vielmehr erwidert er die Liebe Gottes durch die Liebe des Mitmenschen. Der Vollzug der Liebe Gottes außerhalb des Bezuges zum Mitmenschen ist für ihn unmöglich, die Liebe zu Gott ist nicht von der Liebe zum Mitmenschen zu trennen[35].

e) Bernhard Welte

Wieder andere gehen aus von dem Sinnpostulat, ohne das der Mensch nicht

[34]Johann Auer, Joseph Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Bd. II: Gott der Eine und Dreieine, Regensburg 1978, 44 f. 54 f.

[35]Ludwig Schulte, Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie (Religiöse Quellenschriften 20), Düsseldorf 1960, 34-70.

existieren kann, sie gehen aus von der Sehnsucht des Menschen nach einem sinngebendem Absoluten, nach der allumfassenden Tiefe, die Welt und Mensch einen tiefen Sinn verleiht.

Den Zugang zu Gott von dem Sinnpostulat her hat in besonderer Weise der frühere Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte (+ 1983) aufgegriffen und dargestellt[36]. In diesem Zusammenhang erklärt Max Horkheimer (+1973): „Einen unbedingten Sinn ohne Gott zu retten ist eitel“[37].

8. Die Verabsolutierung des Endlichen

Man muss schon radikal fragen, wenn man von der Erfahrung der existentiellen Abhängigkeit zum „numen divinum” gelangen will. Man muss sich dieser Frage stellen und sie bis zu Ende denken. Man darf sich nicht mit vorläufigen Antworten begnügen. Der Mensch kann den Weg zum Absoluten vorzeitig abbrechen und er tut es, wenn er sich nicht besonders bemüht. Er kann bei einem Vorletzten stehen bleiben. Er kann ein Endliches verabsolutieren und zum Ausgangs- und Zielpunkt seines Seins erklären. Aber es ist die Frage, wie weit er damit Gleichgewicht in sein Leben bringen kann[38]. Ein Endliches zu verabsolutieren, das tut etwa Ludwig Feuerbach, wenn er die Materie oder den Menschen als das Letzte verstehen will.

a) Ludwig Feuerbach

[36]Vgl. Bernhard Versuch zur Frage nach Gott, in: Joseph Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott, Freiburg 1972, 13-26.

[37]Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, 69.

[38]Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 162 f.

Nach Ludwig Feuerbach (+1872) führt die existentielle Abhängigkeit den Menschen zur Projektion seiner Sehnsucht auf ein fingiertes jenseitiges Wesen, das er dann Gott nennt und von dem er Anteil an den ihm verliehenen Gaben erfleht[39]. Dabei kann Feuerbach aber nicht erklären, warum der Mensch gerade seine Sehnsucht in das Jenseits projiziert. Zudem folgt aus der Projektion der Sehnsucht noch nicht, dass dieses Wesen, in das hinein der Mensch seine Sehnsucht projiziert, nicht existiert. Wenn die Götter Wunschwesen wären, so folgte daraus noch nichts für ihre Existenz oder Nichtexistenz[40]. Angesichts solcher Zusammenhänge würde die Gottesüberzeugung nur dann hinfällig, wenn nachgewiesen würde, dass diese Sehnsucht des Menschen nach Gott die einzige Grundlage der Gottesvorstellung und der Religion wäre. Abgesehen davon ist es sehr schwer, etwa das Gottesbild der Bibel in das Schema der Wunschprojektion einzuordnen, wenn wir den Blick auf die Andersartigkeit Gottes richten, speziell auf die unerwarteten Züge, mit denen Gott den Menschen bereits im Alten Testament begegnet, vor allem wenn wir den Blick auf den beherrschenden Zug der unbestechlich richtenden Heiligkeit dieses Gottes richten[41].

Feuerbach will dem Menschen den Menschen zum höchsten Wesen machen. Er erklärt: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke"[42]. An die Stelle des fingierten Got-

[39]Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Sämtliche Werke VII, 1846 ff) (?).

[40]Vgl. Eduard von Hartmann (?)

[41]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 248.

[42]Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke II, 1846 ff, 410 (?).

tes soll der Mensch treten. Er soll das höchste Wesen für den Menschen werden.

Es ist aber auffallend, dass seither der Mensch dem Menschen erst recht zum Problem wird. Intellektuelle Ratlosigkeit, aber auch moralische Verantwortungslosigkeit kennzeichnen die Situation des Atheismus. Ja, es zeigt sich, dass der sich selbst überantwor-tete Mensch, der von der Herrschaft Gottes „befreit“ ist, um einer imaginären Menschheitsab-straktion willen über den Nächsten hinweggeht und ihn zu Boden tritt. Die „Befreiung” von Gott führt zu einer unerträglichen Anmaßung des Menschen über den Menschen[43].

b) Karl Marx

Karl Marx (+ 1883) erklärt die Abhängigkeit des Menschen von den verkehrten ökonomischen Verhältnissen her. Diese führen angesichts der Tatsache, dass sie auf dieser Erde keine Aussicht auf Besserung erwarten lassen, zu dem Wesen Gott. Dieses ist so eine Fiktion des Menschen. Gott ist eine Mystifikation der gesellschaftlichen Abhängigkeiten und muss zudem Lücken der Naturerkenntnis ausfüllen. Weil der Gottesbegriff dem Menschen ein illusionäres Glück vortäuscht, deswegen muss er verschwinden, damit der Mensch das wirkliche Glück findet. Gibt er nämlich die Illusionen über seinen Zustand auf, so gibt er einen Zustand auf, der der Illusion bedarf, eben die schlechten ökonomischen Verhältnisse. Nach Karl Marx ist die „Kritik der Religion ... im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist”[44].

[43]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 274.

[44]Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, in: Karl Marx; Friedrich Engels, Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1957-

Gott darf nicht sein - so Karl Marx und viele andere, die ihm darin folgen -, denn seine Existenz gefährdet die Befreiung des Menschen[45].

Nach Karl Marx ist die „Kritik der Religion ... im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist"[46]. Gott darf nicht sein - so Karl Marx und viele andere, die ihm darin folgen -, denn seine Existenz gefährdet die Befreiung des Menschen[47].

c) Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann

Manche Philosophen wie Arthur Schopenhauer (+ 1860), Eduard von Hartmann (+ 1906) und andere nehmen als letzten Urheber der [organischen Zielstrebigkeit in der] Schöpfung eine Weltseele an, einen gleichsam in kosmische Ausmaße projizierten Instinkt. Diese geheimnisvolle Weltseele ist aber entweder eine notwendig existierende Macht, dann fällt sie mit dem ≙numen divinum≙ zusammen, oder sie existiert nicht notwendig, dann weist sie, wie alles Innerweltliche, über sich hinaus auf ein Absolutes[48].

9. Das numen divinum - Idee oder Wirklichkeit? Das Problem der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis

---

1966, I, 378.

[45]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 265.

[46]Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, in: Karl Marx; Friedrich Engels, Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1957-1966, I, 378.

[47]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 265.

[48]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 121.

Die Verschiedenheit und die Vielfalt der Antworten darf nicht dazu führen, dass man hinsichtlich einer definitiven Antwort auf die grundlegende Frage nach dem „numen divinum“ Frage resigniert, so dass man sich mit einer jeweils individuellen Antwort begnügt, eben weil eine objektive Antwort ja nicht möglich sei, wie man vielfach resignierend feststellt. Man muss sich nur die Mühe machen, diese Frage, die Frage nach der existentiellen Abhängigkeit des Menschen, denkerisch zu durchdringen und bis zu Ende zu verfolgen, so findet man eine Antwort, die objektive Gültigkeit nicht nur beansprucht, sondern auch hat.

Das hypostatisierte „numen divinum“ ist nicht nur ein kulturell gefärbtes Gedankending, eine Idee, sondern vielmehr der Niederschlag dessen, was den Grund der Welt tatsächlich ausmacht, bzw. was tatsächlich von ihm durch den Menschen erkannt wird. Das zeigt die denkerische Durchdringung der Gottesproblematik, wie wir sie von sechs verschiedenen Ausgangspunkten her beschrieben haben. So wird das spontane Gottesbewusstsein zu wissenschaftlicher Gotteserkenntnis entfaltet. Darin vollziehen wir im Grunde die logische Analyse der vorwissenschaftlichen Erkenntnis Gottes, unterziehen ihre Grundlagen gewissermaßen einer kritischen Prüfung und sichern sie ab gegenüber aufsteigenden Schwierigkeiten und skeptischen Anfechtungen bzw. gegenüber polemischen Einwänden[49].

Es gibt eine große Fülle von Gottesbeweisen im Einzelnen. Besonders schlüssig erweisen sich nach der Darstellung von Julius Seiler fünf Gottesbeweise:

[49]Gottlieb Söhngen, Allem Gottesbeweis vorgegeben ist ein allgemeines Gottesbewusstsein, in: Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Warum glauben?, Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreissig Thesen, Würzburg 1961, 90-100; Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 179.

der aus der Daseinskontingenz des in der Erfahrung Gegebenen, der aus der Zielstrebigkeit der Lebensvorgänge, der aus dem Entstehen und der Entwicklung des Lebens, der aufgrund gewisser Heilungswunder und der aus dem Dasein sittlich verantwortlicher Menschen.

Die Struktur ist bei den Gottesbeweisen stets die gleiche. Von einer bestimmten Erfahrungsgrundlage steigt man auf zu Gott[50]. Allgemein ist diese Struktur zweistufig: Man geht aus von einer welthaften Erfahrungstatsache und schließt aus ihrer Kontingenz mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf eine überwelthafte Ursache als Weltgrund, dann erfolgt die metaphysische Überlegung wie dieser Weltgrund näherhin aufzufassen ist.

Die Voraussetzung solcher Beweisführung ist die, dass die menschliche Vernunft Aussagen machen kann über metaempirische Sachverhalte, dass sie also auch in der Erkenntnis metaphysischer Probleme tragfähig ist. Das ist heute jedoch nicht mehr selbstverständlich, nachdem eine agnostizistische Grundhaltung seit der Aufklärung selbst in Kreisen von Theologen eine große Verbreitung gefunden hat. So kämpfte beispielsweise Karl Barth in der jüngsten Vergangenheit gegen die analogia entis als eine Erfindung des Teufels, und in der Gegenwart zieht man vielfach mit dem Stichwort vom „religionslosen Christentum", unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer (+ 1945), nicht selten gegen die natürliche Gotteserkenntnis zu Felde[51].

Die Möglichkeit des rationalen Weges zu Gott setzt voraus, dass unser Er-

[50]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 101-169.

[51]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 88.96-98.

kenntnisvermögen in das Metaphysische hineinreicht. Immanuel Kant (+ 1804) hat das Kausalprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori gerechnet und ihm nur als Denkprinzip Berechtigung zugebilligt, nicht als Seinsprinzip. Der erkenntnistheoretische kritische Realismus der thomistisch-aristotelischen Philosophie knüpft an das Erkennen an, mit dem wir uns in der alltäglichen Erfahrung zurechtfinden. Zwar beginnt unser Erkennen bei dem sinnenhaft Gegebenen, aber von dort können wir voranschreiten zum eigentlichen Erkennen des Gegebenen und zu seiner begrifflichen Fassung. Im Gegensatz zum Tier wird der Mensch nicht nur von den Sinneseindrücken gezogen, sondern er erkennt, d. h. er erfasst in dem ihm Begegnenden das Geistige, das Wesenhafte. Die Erkenntnis hat nicht nur eine ordnende Funktion. Mit Hilfe der Vernunft vernimmt der Mensch die Wirklichkeit, wie bereits das Wort „Vernunft" es andeutet. Praktisch geht jeder so vor, als ob es sich so verhalte, dennoch wird diese Fähigkeit des Menschen theoretisch merkwürdigerweise nicht selten geleugnet[52].

Wenn unsere Erkenntnisse im Erfahrungsbereich, weltimmanent, tragfähig sind, wenn unsere Begriffe und Urteile die objektive Wirklichkeit spiegeln, ist nicht einzusehen, wieso das nur hier gelten soll. Der entscheidende Punkt ist, dass diese ontische Tragfähigkeit auch transzendentalen Charakter hat. Die transzendentale ontische Tragfähigkeit ist aber nur ein Einzel- und Sonderfall der ontischen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis überhaupt. Im Falle ihrer Leugnung würde die ontische Tragfähigkeit unserer Vernunft allgemein hinfällig.

[52]Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q. 8, a. 1; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 99 f; Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 174: ≙Für das naive Bewusstsein ist die Zuverlässigkeit des Denkens selbstverständlich≙.

Es ist letztlich die Frage, ob der Mensch in der Selbstverständlichkeit, mit der er sich mit seinem Verstand und seiner Erkenntnis im Alltagsleben zurechtfindet, in den metaphysischen Erkenntnissen stören lässt. Vertraut er nicht darauf, dass die vielfältigen Seinsbezüge, in denen er sich vorfindlich ahnt, unserer Erkenntnis offen stehen, bleibt ihm nur der hoffnungslose Skeptizismus oder, da er doch leben will, die Entschlossenheit zum willentlichen Dennoch, wie es sich bei Luther (+ 1546) in der Formel „sola fide“ und bei Kant im Postulat der praktischen Vernunft oder bei Bultmann (+ 1976) in der eigenartigen Verbindung von Offenbarungsglaube und Existentialismus zeigt[53].

Die Leugnung der transzendentalen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis ist eine Vorentscheidung, die alles andere ist als konsequent, oder auch das Ergebnis einer seelischen Blockade. Das Verdikt der Metaphysik ist eine freie Entscheidung, nicht aber eine wirkliche Erfahrung oder eine wissenschaftliche Erkenntnis[54]. Ist der Sperrriegel des transzendentalen Idealismus einmal ausgebildet, so ist damit von vornherein die Möglichkeit abgeschnitten, „auf dem Wege über die Durchdenkung der Welt- und Lebenserfahrung zur Wirklichkeit Gottes vorzudringen“[55]. Jacques Maritain (+ 1973) nennt die Zweifelsucht gegenüber allem Metaphysischen Logophobie. Er meint, darin verliere der Mensch das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen Denken[56].

---

[53]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 103-106.

[54]Ebd., 99-102; vgl. Johann Auer, Joseph Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Bd. II: Gott der Eine und Dreieine, Regensburg 1978, 62.

[55]Georg Siegmund , Der Kampf um Gott, Buxheim [3]1976, 304 bzw. 303 f.

[56]Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, Mün-

Das atheistische Grunddogma ist von daher letztlich nicht „die Folge theoretischer Erwägungen, sondern ... die Frucht eines Vorentscheides“ kraft einer „irgendwie aus dem Bereich des Willensmäßigen herkommenden subjektiven Grundhaltung“[57], weshalb sich auch aus seinem innersten Wesen der Kampf gegen Gott und die Religion ergibt[58]. Die Leugnung der ontischen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis ist eine Willensentscheidung, nicht eine rationale Erkenntnis, wenn sie nicht durch seelische Blockaden bedingt ist. Sie ist eine Entscheidung, die sich versteht sich auf dem Hintergrund des radikalen Immanenzbewusstseins, das uns heute in besonderer Weise prägt.

Es ist aber zu bedenken, dass uns auch im Atheismus weithin eine latente „metaphysische Unruhe” begegnet. Darin zeigt sich im Grunde nichts anderes als die vorwissenschaftliche Erkenntnis eines transzendenten Weltgrundes bzw. als die selbstverständliche Bejahung der transzendentalen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis[59]. Es gibt im Menschen offenbar so etwas wie einen Trieb zum Unendlichen, der sich als Unruhe zu Gott darstellt[60]. Diese ist auch bei Nietzsche nicht zum Schweigen gekommen[61].

---

chen 1969, 23 ff; Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim ^{3}1976, 483.

[57]Gustav Wetter, Der dialektische Materialismus, Freiburg ^{5}1960, 637.

[58]Ebd., 638.

[59]Branko Bosnjak, Zum Sinn des Unglaubens, in: Branko Bosnjak, Wilhelm Dantine, Jean-Yves Calvez; Iring Fetscher, Marxistisches und christliches Weltverständnis, Freiburg 1966, 46.

[60]Georg Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse, Münsterschwarzach ^{2}1965, 48 ff.

[61]Georg Siegmund, Nietzsche - Atheist und Antichrist, Paderborn 1946, 128 ff; ders., Nietsches Kunde vom ≙Tode Gottes≙, Berlin 1946, 70.

10. Naturwissenschaft und Gottesfrage

Daher ist auch die Vergangenheit ganz selbstverständlich bei allen Völkern von dem Bewusstsein des Daseins Gottes oder der Götter, von dem Respekt vor dem Göttlichen in der Welt beherrscht[62]. Die Stoa spricht von einer „communis animi conceptio“[63]. Thomas von Aquin (+ 1274) bemerkt: „ … cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum”[64]. Erst seit der rapiden Entwicklung der Naturwissenschaften und der immer deutlicheren Durchleuchtung der Weltvorgänge tritt das Gottesbewusstsein immer stärker in den Hintergrund[65]. Romano Guardini (+ 1968) schreibt im Jahre 1958, wenngleich noch weithin der Glaube an irgendein höheres Wesen in unserer Öffentlichkeit bestehe, darin wirke gewissermaßen noch die kirchenfreie natürliche Religion der Aufklärung nach, so kündige sich doch bereits nicht selten heute die vollständige Leugnung alles Göttlichen an[66].

Das Leben des heutigen Menschen ist unübersehbar von „einem radikalen Immanenzbewusstsein” geformt. Das ist der tiefste Grund für das Phänomen

[62]Otto Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Frankfurt 1949; Wilhelm Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1926 ff; Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ≙Nostra aetate≙.

[63]Vgl. Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 163.

[64]Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, q. 2, a. 1, ad 1.

[65]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 88. 96-98.

[66]Romano Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 226 f.

des Massenatheismus, eine religionslose Kultur, mit der Hand in Hand eine Art Diesseitsreligion geht, innerhalb welcher der Begriff „Offenbarung" keinen Platz mehr zu haben scheint[67]. Der Grund für unser radikales Immanenzbewusstsein ist letztlich der, dass die Welt für uns erklärbar geworden ist, ohne dass von Gott die Rede sein muss. Ihre Rätselhaftigkeit tritt erst in unseren Blick, wenn wir sie als ganze betrachten bzw. wenn wir auf ihren Rand, auf ihre Grenze schauen. Erst dann weist diese Welt in andere Regionen. Dieser äußerste Rand aber begegnet uns nicht ohne weiteres im Alltag, vor allem kann man vor diesem äußersten Rand die Augen verschließen[68]. Angesichts der gewaltigen Erfolge des Menschen hinsichtlich der Beherrschung der Naturwirklichkeit prägt sich die uralte Versuchung des Menschen neu aus, dass er sich in seiner Vernunft das oberste und einzige Gesetz sein will. Im Buch Genesis heißt es: „Ihr werdet sein wie Gott und Gutes und Böses unterscheiden können" (Gen 3, 5). Das bedingt die spezifische Versuchung der rationalistischen Grenzüberschreitung, worin der Mensch die Grenze der Wirklichkeit mit der Grenze seines Verstandes identifiziert. Freilich hat der Mensch bei den auftauchenden Problemen das Recht und die Pflicht, nach rational einsehbaren Antworten zu suchen. Aber er darf nicht die Aussage der menschlichen Vernunft im Sinne der erfahrbaren Wirklichkeit absolut setzen. Er darf nicht seine Vernunft als letzte Instanz über das Menschendasein aufstellen und sich auf die sichtbare Welt beschränken, sich damit aber für die Transzendenz bzw. für die Interpretierung seines Daseins durch die Heilsbotschaft der Offenba-

[67]Emil Brunner, Offenbarung und Vernunft, Zürich 1961, 15; Karl Rahner, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 462: ≙Wir können gar nicht so naiv Gott in unserer Welt waltend erfahren, wie es frühere Zeiten getan haben≙.

[68]Josef Andreas Jungmann, Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft I, Innsbruck 1963, 10.

rung verschließen[69]. Das ist eine außerrationale oder postrationale Entscheidung nicht eine rationale. Damit ist sie aber unsach gemäß.

Diese Grundhaltung wird nicht selten begleitet und zugleich genährt von einem unbekümmerten Fortschrittsoptimismus[70].

Wenn der Mensch nur das sinnlich Greifbare als existierend ansehen will, so geht er von einer Vorentscheidung, einer dogmatischen Dekretierung aus, die die Weltwirklichkeit vergewaltigt[71]. Feuerbach sagt: „Dasein ... geben mir nur die Sinne“, denn „geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Geglaubtsein“[72]. Das ist auch der Grundsatz der Erkenntnistheorie bei Immanuel Kant (+ 1804).

Bei der Wissenschaft des Phänomenalen stehen zu bleiben und ihre Aussagen zu verabsolutieren, ist nicht eine phänomenal-wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine transwissenschaftliche Entscheidung, die über die Tragfähigkeit der Wissenschaft des Phänomenalen hinausgeht. Es ist zuzugeben, dass sich die Welt der Wissenschaft faktisch als „geschlossene Immanenz“ des Phänomenalen darstellt, aber in Ergänzung dazu stellen sich unserem tieferen Nachdenken die Einzelheiten wie auch die Gesamtheit eben als kontingent dar.

---

[69]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 196.

[70]Ebd., 224 ff.

[71]Heinrich Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München 1965, 52.

[72]Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke VII: Das Wesen des Christentums, 274. 273; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 241.

Die „geschlossene Immanenz" des Phänomenalen ist nicht zu leugnen. Gott schweigt in der Naturwissenschaft. Er kann nicht mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methoden angegangen werden. Er ist nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, nicht irgendeine welthafte Ursache neben vielen anderen welthaften Ursachen, etwa die erste oder die mächtigste, er ist vielmehr die transzendente Ursache aller Dinge. Als immaterielle und letzte Ursache des Seins kann er nur jenseits des sichtbaren und durch die Naturwissenschaft erfassbaren Universums existent sein[73].

Wundert man sich über die Abwesenheit Gottes im Labor und in den anderen Forschungsstätten, so lebt man in der Vorstellung, Gott sei ein Teil dieser Welt oder er existiere gar nicht. Das aber ist töricht. Die Natur- und Geisteswissenschaften setzen die phänomenale Welt in ihrer Phänomenalität voraus. Nur im Rahmen dieser ihrer Voraussetzung können sie forschen. Wo immer sie aber auf Grenzen dieses Ordnungsbereiches des Phänomenalen stoßen, da müssen sie sich bescheiden und eventuell auf anderen Wegen als den ihrer Wissenschaften zu letzten Überzeugungen kommen. Die Möglichkeit bietet nun die Philosophie und darüber hinaus vor allem die Offenbarung Gottes[74]. Der positive Beitrag speziell der modernen Naturwissenschaften zur Lösung des Gottesproblems ist der, dass sie die Transzendenz Gottes, die bisher vielleicht nicht immer genügend gewürdigt wurde, in letzter Deutlichkeit sichtbar machen[75].

---

[73]Franz König, Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?, in: Frankfurter Allgemeine Zeittung vom 28. Juli 1977, Nr. 172; Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Weltaufgabe, Luzern 1965, 9.

[74]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 242-244.

[75]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 312-314.

Das ist eine Aufgabe der modernen Naturwissenschaften. Daneben bedarf man ihrer aber auch zur Vorbereitung der Gottesbeweise, die angesichts der eindringenderen Ergebnisse der Naturwissenschaften hinsichtlich der Schöpfung noch eindrucksvoller werden. Desgleichen bedarf es der Naturwissenschaften zum Wegräumen der Hindernisse. Wenn etwa die Naturwissenschaft heute mehr und mehr von der Unendlichkeit des Kosmos in zeitlicher und räumlicher Hinsicht abrückt, so werden damit manche Einwände hinfällig. So erklärte Pius XII. in einer Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 22. November 1951: „Je weiter die wahre Wissenschaft vordringt, desto mehr entdeckt sie Gott". In der Vergangenheit suchte der Atheismus gerade von den Naturwissenschaften her seine Rechtfertigung. Das gilt zum Teil noch heute. Gerade daher haben, das zu betonen ist sehr wichtig, die Naturwissenschaften auch die Aufgabe, die Unmöglichkeit solcher Rechtfertigung zu zeigen bzw. zeigen zu helfen.

11. Der rationale Zugang zu Gott in der Schrift und in der Glaubenstradition der Kirche

Die Heilige Schrift hält die Erkenntnis Gottes mit Hilfe der Vernunft für selbstverständlich. Sie geht davon aus, dass Gott sich in der erfahrbaren und erkennbaren Schöpfung nicht unbezeugt gelassen hat, dass die Menschen ihn auch ohne die Offenbarung suchen und finden können[76]. Dabei weiss sie freilich auch um die tatsächliche Gefährdung dieser Gotteserkenntnis durch die

[76]Weish 13,15; Röm 1,18-23; Apg 14,15-17; 17,24-28.

Sünde[77]. Das Vaticanum I stellt fest, dass Gott als personaler Schöpfergott, als Ursache dieser sichtbaren Welt, mit Sicherheit erkannt werden kann[78]. Das wird heute allerdings nicht selten auch von katholischen Theologen unter dem Einfluss des Protestantismus und seiner Skepsis gegenüber der Metaphysik oder allgemeiner gegenüber der Leistungsfähigkeit der menschlichen Natur und damit auch der menschlichen Erkenntnis in Frage gestellt. Der frühe Karl Rahner (+ 1984) spricht in diesem Zusammenhang bereits im Jahre 1950 von einer der kryptogamen Häresien der Gegenwart[79].

Die skeptische Beurteilung der menschlichen Natur durch den Protestantismus, die, wie gesagt, nicht ohne Auswirkung auch auf nicht wenige katholische Theologen geblieben ist, geht davon aus, dass die menschliche Natur nicht nur geschwächt, sondern völlig verderbt ist, dass der Mensch nicht „vulneratus in naturalibus“ ist, sondern dass seine Natur völlig verderbt ist. Demgegenüber gilt für das katholische Erbsündenverständnis: „Naturalia post peccatum manserunt integra”. Die Erkenntnis der Wahrheit, vor allem der metaphysischen Wahrheit, wurde geschwächt, aber nicht aufgehoben. Das gilt auch für die freie Entscheidung des Willens zum Guten.

Das II. Vaticanum wiederholt die Formulierung des I. Vaticanum wörtlich, wenn es im Anschluss an Röm 1, 20 feststellt, „dass Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus

---

[77]Röm 1,18.

[78]DS 3004: ≙Deum ... naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse≙. Vgl. DS 3026.

[79]Franz-Maria Sladeczek, Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Exisentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte XVII), Würzburg ^{2}1973, 1.

den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann" (Dei Verbum, 6). Freilich geht es hier nicht darum, wie der Einzelne zur Erkenntnis und Anerkennung Gottes kommt, sondern darum, ob das Dasein Gottes auf Erkenntnisgründe hin erkannt werden kann, die uns eine vernünftige Sicherheit hinsichtlich der Existenz Gottes vermitteln. Wenn auch die meisten Menschen „die Erkenntnisgründe für das Dasein Gottes nicht reflex und ausdrücklich erfassen und angeben können, darum auch keinen stringenten Gottesbeweis liefern können", so heißt das nicht, "dass sie nicht indirekt und einschließlich die Erkenntnisgründe für das Dasein Gottes erfassen", worauf auch Paulus im Römerbrief hinweist (Rö 1 und 2), und damit zu einer sicheren natürlichen Gotteserkenntnis kommen können und kommen[80].

Es ist festzuhalten: „Obgleich die volle und reine Erkenntnis Gottes für den sich selbst überlassenen Menschen sehr schwierig ist und jedenfalls durch eine sorgfältige und glückliche Ausbildung seiner geistigen Kräfte sowie durch eine besondere Nachhilfe von Seiten Gottes bedingt wird: so ist doch nach den Andeutungen der Heiligen Schrift und der allgemeinen Lehre der Väter eine elementare Erkenntnis Gottes auch in dem Sinne natürlich, dass sie zugleich mit dem Erwachen der Vernunft spontan, mit Leichtigkeit und innerer Notwendigkeit aus der geistigen Natur des Menschen sich entwickelt, also nicht erst von außen beigebracht, und vollends nicht erst durch gelehrten philosophischen Unterricht erzeugt zu werden braucht; dass sie vielmehr sogar trotz widrigster äußerer Einflüsse und persönlicher sittlicher Verkommenheit als mit der geistigen Natur des Menschen verwachsen niemals ganz ausgelöscht werden kann ..."[81]. Die verbreitete Skepsis hinsichtlich der rationalen Er-

[80]Ebd., 2; vgl. Matthias Joseph Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik II: Gotteslehre oder Die Theologie im engeren Sinne, Freiburg [3]1948, Nr. 8.

[81]Ebd.

kenntnis Gottes gründet demgegenüber in der allgemeinen menschlichen Trägheit in metaphysischen Fragen, in der Unsicherheit angesichts der verwirrenden Fülle der Erkenntnisse und vor allem in der Abstraktheit und Kompliziertheit der Gottesbeweise[82]. Auf den letzteren Punkt hat bereits Thomas von Aquin (+ 1274) hingewiesen. Er hat den ungeheuren Anspruch der Gottesbeweise an das Denken hervorgehoben, sofern die Gottesbeweise zünftig und streng durchgeführt werden[83]. Auf Seiten des erkennenden Subjekts setzen sie eine entsprechende Begabung und Vorbildung, aber auch Urteilsvermögen, Unvoreingenommenheit und kritische Haltung voraus. Es wäre töricht, Kindern die Gottesbeweise vorzulegen. Aber auch Erwachsenen kann man sie nur vortragen, wenn sie „über die entsprechende logische und metaphysische Schulung, über ein reifes Urteil und eine gewisse Abgeklärtheit des Geistes verfügen ...“[84].

12. Ethische und emotionale Implikationen der rationalen Gotteserkenntnis

Die natürliche Gotteserkenntnis, wissenschaftlich durchgeführt, stellt demnach hohe Ansprüche an den Intellekt, nicht hingegen die vorwissenschaftliche Gotteserkenntnis, wie sie sich in der Erfahrung des „numen divinum” darstellt, die freilich auch durch Vorentscheidungen und durch seelische Blockaden, speziell aus der frühen Kindheit, blockiert sein kann. Die natürliche Gotteser-

[82]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 270.

[83]Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles, Buch I, Kap. 4; vgl. auch Jörg Splett, Gottesbeweise. Für und Wider, in: Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970, 19 ff.

[84]Ebd., 20.

kenntnis, wissenschaftlich durchgeführt, stellt hohe Ansprüche an den Intellekt. Aber nicht nur das, bei der natürlichen Gotteserkenntnis ist auch das Ethos von Bedeutung. Die natürliche Gotteserkenntnis ist nicht nur eine Frage des Intellektes, sondern auch des Willens. Sie beansprucht nämlich den ganzen Menschen, speziell im Hinblick auf die Konsequenzen. Die Existenz Gottes kann ich nur erkennen, wenn ich bereit bin, gegebenenfalls die Konsequenzen daraus zu ziehen. Aus den existentiellen Konsequenzen aus der Existenz Gottes erwachsen entscheidende Schwierigkeiten für den Erweis bzw. für die Erkenntnis der Existenz dieses Wesens. Die Gotteserkenntnis ist wesentlich davon mitbestimmt, ob der Mensch aufrichtig damit einverstanden ist, dass Gott in sein Leben eintritt und dieses bestimmt, ob der Mensch damit einverstanden ist, dass Gott ist[85]. Somit bedarf es hier außer den intellektuellen Desideraten und außer den moralischen Desideraten der aufrichtigen Wahrheitsliebe und der Bereitschaft, die Konsequenzen der Erkenntnis der Existenz Gottes zu tragen, der religiösen Aufgeschlossenheit[86].

In nicht wenigen Fällen, nicht in allen, ist der Atheismus die Folge eines schlechten Gewissens. Der US-Amerikanische Theologe Bischof Fulton J. Sheen (+ 1979) erklärt: „Die Sünde, nicht die Vernunft, gebiert den Unglauben“[87]. Bereits Platon (+ 348/347 v. Chr.) erklärt, die Gottlosigkeit sei immer mit „□βρις” und „□δικία” verbunden[88]. Augustinus (+ 430) bemerkt: „Nie-

[85]Romano Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 216; vgl. Röm 1,21.

[86]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Weltaufgabe, Luzern 1965, 21. 272-275; Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968,102-105.

[87]Fulton J. Sheen, Einführung in die Religion, Aschaffenburg 1958, 27.

[88]Platon, Politikos, 308e - 309 a.

mand leugnet Gott als der, dem etwas daran liegt, dass es keinen Gott gibt". Er meint, die Seele müsse für die Gotteserkenntnis immer aufs Neue gereinigt werden[89]. Josef Pieper (+ 1997) spricht von einer besonderen „bis in den Grund der Seele hinabreichende(n) Unbefangenheit, Offenheit und Aufmerksamkeit", die hier gefordert seien, weil die Gotteserkenntnis „natürlicherweise ständig bedroht" sei „durch die vielfältigsten ‚Interessen' des um seine Souveränität besorgten Subjektes"[90].

Bereits nach Weish 13 liegt der Grund für den Atheismus nicht bei dem Erkenntnisorgan, nicht in einem Fehlurteil des Verstandes, „sondern in der ungenügenden Willensbereitschaft, durch die Vordergründe zum Hintergrund durchzustoßen, in einer Verblendung des Herzens, die - mag sie auch verständlich sein - doch im eigentlichen Sinne Schuld bedeutet"[91]. Es ist die gleiche Erkenntnis, wenn Platon die Gottlosigkeit nicht einfach als ein irrtümliches Urteil über die Existenz der Gottheit versteht, sondern als „eine auf affektivem Untergrund erstehende Haltung ethischer Art"[92], wenngleich er die Beweise nicht für bedeutungslos hält[93]. Bereits in dieser Aussage klingt es an, dass der Grund des Atheismus nicht immer ethischer Natur ist. Außer dem Intellekt und dem Willen gibt es noch eine dritte Kraft im Menschen, deren Bedeutung uns heute immer mehr zum Bewusstsein kommt: der Affekt.

---

[89]Augustinus, De doctrina christiana I, 10-13.

[90]Joseph Pieper, Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat, München 1962, 104.

[91]Georg Siegmund, Der Kampf um Gott. Buxheim [3]1978, 96.

[92]Ebd., 55 (?).

[93]Ebd., 58 (?).

a) Freie Gewissheit

Man darf allerdings hinsichtlich der natürlichen Gotteserkenntnis nicht eine Sicherheit verlangen, die unsachgemäß ist. Der neuzeitliche Mensch sucht immer nach absoluter Sicherheit und Gewissheit. Das beginnt bereits bei Martin Luther (+ 1546) und setzt sich über René Descartes (+ 1650) fort bis hin zu den Existentialisten der Gegenwart. Der moderne Mensch erwartet von den Gottesbeweisen vielfach eine absolute Gewissheit, die sie natürlich nicht bringen können, ein Deduktionsverfahren von mathematischer Strenge, das sie nicht zu leisten vermögen, oder eine Gewissheit, wie sie die Naturwissenschaften erreichen. Das ist nicht möglich. Das berechtigt den Menschen jedoch nicht, die metaphysische und die religiöse Erkenntnisebene ganz auseinanderzurücken und sich auf die religiöse oder theologische Sphäre zurückzuziehen und das subjektive Erleben zur Norm der Beurteilung zu machen.

Nach Aristoteles zeugt es von Bildung, wenn man nur so weit Genauigkeit verlangt, wie es das Wesen des Gegenstandes zulässt. Jeder Erkenntnisgegenstand erfordert eine bestimmte Methode, um erkannt werden zu können. Er kann nur auf die ihm zukommende Weise erkannt und befragt werden. Die falsche Methode ergibt ein falsches Ergebnis oder gar keines[94]. Es ist unwissenschaftlich, eine einzige Methode auf alle Bereiche der Forschung zu übertragen. Jeder Gegenstand muss in der ihm angemessenen Weise befragt werden[95]. Bei der natürlichen Gotteserkenntnis geht es um philosophische Aussa-

[94] Aristoteles, Nikomachische Ethik I, I; 1094 b 23-25; vgl. Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 267; Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 104.

[95] Jörg Splett, Gottesbeweise. Für und Wider, in: Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970,

gen, um „methodisch-kritische, prinzipielle Selbstreflexion auf Grund von Erfahrungen"[96], d. h. um die Reflexion über die zentrale Erfahrung, die ihrerseits nicht auf Teilaspekte, sondern auf die Mitte, den Grund dieser Erfahrung abzielt[97]. Da ist nun die Forderung einer metaphysischen Gewissheit unangemessen. Diese Art von Gewissheit kommt nur apriorischen Urteilen zu, wovon hier jedoch nicht die Rede sein kann. Alle Erkenntnisse, die von weltanschaulicher Tragweite sind, liegen auf dem Gebiet der nicht-absoluten Gewissheit und daher zwingen sie den Menschen zwar nicht zu einer bestimmten Stellungnahme, wohl aber zu einer Stellungnahme überhaupt, positiv oder negativ[98]. Dabei ist auch die Dispensation von einer Stellungnahme bereits eine Stellungnahme. Mit dieser Gewissheit ist es freilich nicht zu vereinbaren, dass es auch vernünftige Gegengründe gibt, wie man gern sagt. Von einer gewissen Gotteserkenntnis kann ich so lange nicht sprechen, als noch vernünftige Gegengründe vorhanden sind, die meine Erkenntnis in Frage stellen, einen vernünftigen Zweifel hervorrufen könnten. „Je höher an existentieller Bedeutung ein Seinsgebiet steht, umso mehr ist seine Erkenntnis an gewisse Haltungen des Erkennenden und damit an die Freiheit geknüpft, ohne dass die Zuverlässigkeit solcher Erkenntnis dadurch abgemindert würde"[99].

Die in Fragen dieser Art zu erreichende Gewissheit gehört in das Gebiet der freien Gewissheit. Hier wirkt die freie Entscheidung dazu mit, dass die Wahr-

---

18.

[96]Ebd.

[97]Ebd.

[98]August Brunner, Glaube und Erkenntnis, München 1951, 120.

[99]Ebd.

heit besessen wird, zum einen dass sie gesucht wird und zum andern, dass sie, wenn sie gefunden ist, bejaht wird. Anders ausgedrückt: Der Wille gibt hier nicht den Ausschlag für das Denkergebnis, sofern er etwa Lücken in der Beweisführung willentlich ausfüllte, er ist vielmehr nur auf das Mühen gerichtet, hinzuhören auf das, was die Dinge besagen, den geistigen Sehwillen auf das Vorgegebene zu richten und die vorurteilenden, aber auch die nachurteilenden Trübungen abzufangen[100]. Die Scholastik spricht hier von einer „ceritudo libera in causa et in effectu. In allen Fragen, die von weltanschaulicher Tragweite sind, bleibt die persönliche Zustimmung im Bereich der freien Verantwortung. „Wahre Erkenntnis, jede tiefere Erkenntnis ist für den Menschen nicht nur eine intellektuelle, sondern zugleich eine moralische Aufgabe ...“[101], und sie setzt gegebenenfalls das Wegräumen von emotionalen, affektiven Widerständen voraus. „Wenn Gottesbeweise ‚zwingen’ sollen wie ein einzelwissenschaftlicher Beweis, sind sie tatsächlich unmöglich. Dennoch leisten sie eine rationale Rechtfertigung - nicht nur für den Glaubenden selbst, sondern auch dem Nicht-Glaubenden gegenüber“[102].

Angesichts der Bedeutung des Ethos und des affektiven Lebens, der geistigen Gefühle, für die natürliche Erkenntnis Gottes ist die Beseitigung des Einspruchs gegen die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis nicht nur ein intellektuelles Problem, sondern ein ganzmenschliches, ein seelsorgerliches.

---

[100]Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim [3]1978, 187. 96.

[101] Johann Auer, Joseph Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Bd. II: Gott der Eine und Dreieine, Regensburg 1978, 59.

[102]Jörg Splett, Gottesbeweise. Für und Wider, in: Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970, 20; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 103-106.

Das Buch der Weisheit hebt hier die ungenügende Willensbereitschaft des Gottesleugners nachdrücklich hervor, die Verblendung des Herzens, die der Grund dafür ist, die es allerdings dann als schuldhaft versteht[103].

Blaise Pascal (+ 1662) sagt allgemein von der Offenbarung, aber auch von der natürlichen Gotteserkenntnis: „Klarheit ist genug, um die Auserwählten zu erleuchten, und Dunkelheit genug, um sie zu demütigen. Dunkelheit ist genug, um die Verworfenen zu blenden, und Klarheit ist genug, um sie zu verdammen und unentschuldbar zu machen"[104]. „Es ist also richtig, alles belehrt den Menschen über seine Seinslage, aber man muss es richtig verstehen; denn es ist nicht wahr, dass alles Gott enthüllt, und es ist nicht wahr, dass alles Gott verbirgt. Es ist aber gleicherweise wahr, dass er sich vor denen verbirgt, die ihn versuchen, und sich denen enthüllt, die ihn suchen, weil die Menschen gleicherweise Gottes unwürdig wie Gottes fähig sind; unwürdig, weil sie verderbt sind, fähig auf Grund ihrer ersten Natur"[105]. „Da Gott unverhüllt denen erscheinen will, die ihn von ganzem Herzen suchen, und verborgen denen, die ihm von ganzem Herzen entfliehen, dämpft er seine Erkennbarkeit solcherweise, dass er Zeichen seiner selbst sichtbar für die gegeben hat, die ihn suchen, und nicht sichtbar für die, die ihn nicht suchen. Es gibt genug Licht für diejenigen, die nur zu sehen verlangen ..."[106]. Dieser Gedanke ist bei ihm so etwas wie ein Leitmotiv.

---

[103]Weish 13; G. Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim 31978, 96; vgl. auch Tertullian, Apologeticum - Verteidigung des Christentums, Lateinisch und deutsch, Hrsg. von C. Becker, 1952, 121 (?).

[104]Blaise Pascal, Pensées, Frgt. 578.

[105]Ebd., Frgt. 557.

[106]Blaise Pascal, Pensées, Frgt. 430.

Mit Rücksicht auf diese spezifische Situation sollte man statt von Gottes*beweisen* von Gottes*aufweisen* sprechen. Die Vokabel „Beweis" ist in unserem durchschnittlichen Verständnis primär dem Bereich der Mathematik und der Naturwissenschaften zugeordnet. Ersetzen wir den Terminus „Gottesbeweis" durch „Gottesaufweis", so darf das aber nicht missverstanden werden, als ob die Erkenntnis der Existenz Gottes nicht ganz schlüssig wäre, etwa weil wir metaphysischen Erkenntnissen grundsätzlich skeptisch gegenüberstünden[107]. Überhaupt ist die Philosophie als Erkenntnis von Zusammenhängen weniger ein Beweisen als ein Aufzeigen[108]. So entspricht es auch dem terminus technicus der Scholastik für Gottesbeweise, „demonstratio", der bei den mittelalterlichen Denkern allgemein den Sinn von sachlich begründeten Erweisen hat[109].

Der einfachste und plausibelste Zugang zu Gott ist der über die alltägliche Erfahrung der existentiellen Abhängigkeit, über die existentielle Erfahrung unserer Kontingenz, unserer Abhängigkeit und Relativität, also vom Menschen her. Gerade die Applizierung auf den Menschen spricht uns heute besonders an[110]. Dieser Zugang zu Gott ist verankert in den philosophischen Gottesbeweisen, die ihrerseits immer umfassend von den verschiedenen Aspekten der

[107]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 93-95; Jörg Splett, Gottesbeweise. Für und Wider, in:Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970, 17 f.

[108]Vgl. Elimar von Fürstenberg, Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus, Regensburg 1960, 20.

[109]Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim [3]1978, 189.

[110]Jörg Splett, Gottesbeweise. Für und Wider, in: Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970, 21.

erfahrbaren Wirklichkeit ausgehen, um zu deren tragenden Grund zu gelangen. Bei dem Erfahrungsgegenstand wird jeweils der Gesichtspunkt der Abhängigkeit aufgezeigt, unter dem er über sich selbst hinausweist. Immer ist es der gleiche Weg, nämlich die Erklärungsbedürftigkeit der Welt, ob ich bei der Kontingenz, bei der Relativität, bei der Endlichkeit oder bei der Potentialität der Erfahrungsdinge ansetze[111], um so durch Nachdenken zur Erkenntnis Gottes zu gelangen.
Papst Pius XII. sagt in seiner Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. November 1951: „Sie (sc. Die Gottesbeweise) gründen sich auf konkrete, von den Sinnen und der Wissenschaft festgestellte Wirklichkeiten, wenn ihnen auch erst das Denkvermögen der natürlichen Vernunft Beweiskraft verleiht".

Um die Gottesbeweise ein wenig zu relativieren, sei an das Wort des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (+ 397) erinnert, das Kardinal Newman (+ 1890) als Motto seiner Religionsphilosophie gewählt hat: „Nicht in der Dialektik gefiel es Gott, sein Volk zu retten". Wir können an die Stelle von „Dialektik" auch „Gottesbeweise" setzen[112].

Der Grund des Seins führt immer neu zum Gottesbegriff und rechtfertigt diesen. Wie kommt es, dass etwas ist und nicht nichts ist? So fragt Martin Heidegger (+ 1976). Selbst Arthur Schopenhauer (+ 1860), der seinerseits dezidierter Atheist war, erklärt: „In der Tat ist die Unruhe, welche die nie ablau-

[111]Julius Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 16.

[112]Vgl. Gottlieb Söhngen, in: Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Warum glauben?, Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreissig Thesen, Würzburg 1961, 99.

fende Uhr der Metaphysik in Bewegung hält, das Bewusstsein, dass das Nichtsein dieser Welt ebenso möglich ist wie ihr Dasein“[113]. Mit anderen Worten: die Gottesfrage ist der entscheidende Motor des fragenden Menschen.

Wenn wir so auf rationalem Weg zu Gott vorstoßen bzw. seine Existenz aufweisen, so bekommen wir ihn nicht in den Griff, gewinnen wir nicht einen adäquaten Begriff von ihm, nicht einen Begriff, der diesen seinen Gegenstand umfassend und erschöpfend aussagen würde. Durch Nachdenken erhalten wir nicht einen Begriff von Gott, wie er in sich ist, sondern nur, sofern er Endpunkt der Beziehung von den Weltdingen her ist[114].

Um es noch einmal anders zu sagen: Immer ist es die Frage nach dem Woher bzw. nach dem Warum, die den denkenden Menschen, den Menschen der zu Ende denkt, zur Erkenntnis Gottes führt. Demgemäß erklärt Edith Stein (+ 1942) mit Bezugnahme auf den Satz Heideggers: „Es (das Ich) selbst und sein Sein sind unentrinnbar da, es ist ein ins Dasein geworfenes!“[115]: „Damit wird aber die Frage nach dem Woher nicht aus der Welt geschafft. Man mag noch so gewaltsam versuchen, sie totzuschweigen oder als sinnlos zu verbieten - aus der Eigentümlichkeit des menschlichen Seins erhebt sie sich unabweisbar immer wieder und verlangt nach einem dieses in sich grundlos begründenden, in sich begründeten Sein; nach einem, der das ‚Geworfene’ wirft. Damit enthüllt sich die Geworfenheit als Geschöpflichkeit“[116].

---

[113]Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke II, Hrsg. von Paul Deussen, München 1911, 189.

[114]Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim [3]1978, 187.

[115]Martin Heidegger, Sein und Zeit, Freiburg 1927, 179.

[116]Edith Stein, Endliches und ewiges Sein, Louvain-Freiburg 1950, 52.

b) Der Gott der Philosophen als Anknüpfungspunkt der übernatürlichen Offenbarung

Will man diese natürliche Gotteserkenntnis Offenbarung nennen, so muss man sie als natürliche Offenbarung verstehen. Sie geschieht durch die Werke der Schöpfung, soweit sie erfahrbar und erkennbar sind, weshalb man sie in Abhebung von der übernatürlichen Offenbarung für gewöhnlich als Werkoffenbarung bezeichnet. Damit weiss der Mensch aber noch nicht viel von dem solchermaßen erschlossenen Gott. Dieser Gott bleibt letztlich im Dunkel des Geheimnisses. Von seinem Wesen und von seinem Sein erfährt man nicht viel, denn die endlichen Dinge, die den Zugang zum Dasein Gottes ermöglichen, sind nur ein schwacher Widerschein ihres Schöpfers[117].

Dieser Gott tritt aber aus dem Dunkel des Geheimnisses heraus, und zwar in der Geschichte Israels. Der Grund unserer existentiellen Abhängigkeit ist nicht stumm geblieben. Er hat sich zu Wort gemeldet. In der Geschichte begegnet dem fragenden Menschen eine Antwort, die den Anspruch erhebt, Gottes Stimme zu sein, Selbsterschließung Gottes für den Menschen, und zwar in den religiösen Überlieferungen und Begegnungen des Volkes Israel. Sie hat ihren Niederschlag gefunden in den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes. Diese Stimmr erhebt den Anspruch, alle sonstigen Erkenntnisse über Gott, soweit sie Richtiges sehen, in sich einzuschließen. Sie tritt auf nicht als das Ergebnis menschlichen Denkens, als Vernunftwahrheit, sondern als etwas geschichtlich Unwiederholbares, das im menschlichen Geist evolutiv hervortritt.

[117]Albert Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, , 253.

Sie stellt sich dar als etwas von Gott dem Menschen Geschenktes, nicht als Ergebnis menschlichen Denkens und menschlicher Überlegung. Diese Stimme erhält ihre Gestalt in der Geschichte des auserwählten Volkes Israel, die sich als Umgang des Volkes mit diesem Gott darstellt. Hier ist Gott nicht mehr das Ergebnis philosophischen Nachdenkens über die Welt und den Menschen, nicht mehr das „être suprême", das „ens a se", der „actus purus", das höchste Wesen, sondern der lebendige, sich im Umgang mit dem Menschen offenbarende Gott. Aus dem Gott der Philosophen, dem fernen Gott, wird so der Gott des Glaubens, der nahe Gott[118].

Der Weg der Fundamentaltheologie, der bei dem Gott der Philosophen beginnt und behutsam von diesem hinführt zum Gott der Offenbarung, zeigt auf, dass in diesem Gott der Offenbarung oder des Glaubens tatsächlich der Gott der Philosophen sich dem Menschen mitgeteilt hat. Mit Hilfe des Denkens kann der Mensch so weit voranschreiten, dass er Gott erreicht, in seiner Existenz und mit seinen grundlegenden Eigenschaften. Dieser Gott, das Ergebnis des menschlichen Nachdenkens, ist freilich recht vage. Man erkennt nur sehr wenig von ihm. Er bleibt verborgen. Von seiner Wirklichkeit erfahre ich aufgrund des Denkens noch nicht viel. Erst recht kann ich mit ihm nicht in personale Verbindung treten. Dieser Gott aber hat sich, und das versuchen wir aufzuzeigen, mitgeteilt und Gemeinschaft mit dem Menschen gesucht in der alttestamentlichen und in der neutestamentlichen Offenbarung.

Wenn wir an den Gott der Philosophen anknüpfen, um von daher zum Gott der Offenbarung vorzustoßen, so beschreiten wir jenen Weg, den auch die

[118]Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim [3]1978, 113.

frühe Christenheit gewählt hat. Das wird deutlich in der Apostelgeschichte, wenn Paulus in seiner Areopagrede erklärt, dass er den Athenern eine Botschaft von dem unbekannten Gott, von jenem Gott, den sie erahnten, bringt (Apg 17). Die frühe Christenheit knüpfte in ihrer Verkündigung nicht an die Götter der Religionen an, sondern an den Gott der Philosophen. Man optierte damit für den Logos, gegen den Mythos. Von daher versteht sich übrigens auch der Vorwurf des Atheismus gegen die frühe Kirche. Während die frühe Kirche die antiken Religionen ablehnte, wandte sie sich dem Gott der Philosophen zu, jenem Gott, der religiös nicht als belangvoll galt, erkannte sie ihn ihm jedoch den Gott der Patriarchen und der Propheten und den Gott Jesu Christi. Dabei musste sie freilich nicht wenige Korrekturen anbringen[119].

Es ist der Grundtenor der Schriften des Alten und des Neuen Testamentes, dass die Stimme des lebendigen Gottes unverwechselbar durch die Jahrhunderte ergeht, in immer neuen Begebenheiten und Vorstellungsformen. Dem Menschen begegnet aber darin das stets sich gleich bleibende Antlitz Gottes. In immer neuen Ereignissen begegnet Gott seinem Volk in der Heilsgeschichte. „Was (aber) diese vielen Ereignisse mit der Anwesenheit der fremden Macht zu *einer* Geschichte macht, ist offenbar das Wiedererkennen des einzigartigen, immer wieder andersartigen Gottes. ‚Er ist es wieder', so sprechen sie jedesmal. Gerade darin erweist diese Erfahrung ihre Zuverlässigkeit, weil sie diese Ereignisse deuten kann"[120].

---

[119]Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 103 f; vgl. auch: Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, vom 22.9.1967 erinnert daran, dass bei der sogenannten Entmythologisierung der Bibel die Gefahr besteht, dass „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" wieder zu einem Gott der Philosophen verblasst und schliesslich ganz aus dem Blickfeld verschwindet - n. 31.

[120]Karl Lehmann, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in: Joseph Ratzinger, Die

In der übernatürlichen Offenbarung erfahren wir: Der Grund unserer existentiellen Abhängigkeit ist kein Gott, der fern ist von uns, er ist vielmehr ein lebendiger Gott, der den Menschen nahe sein kann. Er ist seinem Volk verbunden. Er geht mit ihm durch die Geschichte. Er ist für sein Volk so etwas wie ein Vater, eine Mutter, ein Hirt. Er sucht eine Verbundenheit mit den Menschen, die selbst über den Tod hinausgeht[121].

Der Weg der Theologie beginnt somit bei der Philosophie. Der Weg der Philosophie endet bei der Gottesfrage. Die Philosophie führt zur natürlichen Theologie, die ihrerseits der Anknüpfungspunkt der übernatürlichen Theologie ist. Denn philosophieren bedeutet fragen, und zwar radikal fragen. Im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften wird in der Philosophie nicht nach dem Einzelnen gefragt, sondern nach dem Ganzen. Philosophie meint „das zu den letzten Gründen vordringende Wissen der menschlichen Vernunft um die Gesamtwirklichkeit, insbesondere um Sein und Sollen des Menschen“[122]. Philosophie meint also letzte Daseinsorientierung des Menschen. Diese spontane Daseinsorientierung hat zwar „ein instinkt- und gefühlsmäßiges Gepräge, wächst aber deshalb nicht weniger aus einem Denken hervor, das sich freilich, in den Gesamtzusammenhang eingebettet, nicht als solches isoliert und formuliert“[123]. Darüber hinaus aber treibt es den Menschen „zu einem methodisch gesicherten, systematisch durchgeführten, gedanklich geklärten Wissen um das Wirk-

---

Frage nach Gott, Freiburg 1972, 129.

[121]Jes 49,15; Ex 34-1-16; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 681.

[122]Walter Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 234.

[123]Ebd.

liche, eben zu wissenschaftlicher Philosophie"[124].

Beschäftigen sich die einzelnen Wissenschaften mit je einem Teilausschnitt der Wirklichkeit, so ist die Philosophie so etwas wie eine Universalwissenschaft. Sie umfasst die Gesamtheit des Wirklichen und hat das Ziel, „zu den letzten Gründen alles Wirklichen oder zu den absolut letzten Gründen" vorzudringen[125]. Sie fragt nach der letzten Bedeutung des Wirklichkeitsganzen und damit nach Gott.

Alfred North Whitehead, der bedeutendste angloamerikanische Philosoph des 20. Jahrhunderts (1861-1941; seit 1924 in den USA - in seiner letzten Periode neigte er zum Pantheismus) definiert die Philosophie folgendermaßen: „Philosophy is an attempt to express the infinity of the universe in terms of the limitations of language"[126]. Er spricht von dem „kompletten Faktum". Die Philosophie muss nach ihm die Aufmerksamkeit für das unbegreifliche „komplette Faktum" offen halten, um „Misstrauen hervorzurufen gegenüber jedem Anspruch, die Weltformel gefunden zu haben, Widerstand zu leisten gegen jeden Versuch, ein einziges Element der ungeschmälerten Realität, etwa zugunsten einer vorzeitigen Systematisierung oder Harmonisierung, zu unterschlagen oder vergessen zu machen"[127]. Die entscheidende Frage der Philosophie ist also immer die nach der Bedeutung des Ganzen von Welt und Dasein[128].

---

[124]Ebd.

[125]Ebd.

[126]Alfred North Whitehead, Autobiographical Notes, 1941.

[127]Vgl. Josef Pieper, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden, München 1974, 293.

[128]Ebd., 295.

In Platons Symposion sagt Diotima, dass weder die Götter noch die Toren philosophieren, die Götter nicht, weil sie die Weisheit besitzen, und die Toren nicht, weil ihnen, obschon sie die Weisheit nicht besitzen und doch auf sie hingeordnet sind von Natur aus, dieser Nichtbesitz und dieses Hingeordnetsein noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen sind.
In der zweieinhalb Jahrtausende dauernden Geschichte der abendländischen Philosophie nimmt das Gottesproblem die beherrschende Stellung ein. Platon (427 - 347 v. Chr.) versetzt die Ideen in das Reich des Göttlichen. Für Aristoteles (384 - 322 v. Chr.) ist der erste unbewegte Beweger der Ursprung alles Seienden, Gott. Auch die Spätantike versteht die Philosophie ausgesprochen theologisch. Verständlicherweise war das Gottesproblem auch in der christlichen Philosophie das zentrale Thema. So kann Augustinus (+ 430) in seinem Werk „De civitate Dei“ sagen: „Der wahre Philosoph ist der Liebhaber Gottes“[129].

Nach Thomas von Aquin (+ 1274) ist die ganze Philosophie „auf die Erkenntnis Gottes hingeordnet“[130]. Nicht viel anders ist es in der Philosophie der Neuzeit, die oft fälschlicherweise einseitig als eine Philosophie des Vertrauens allein auf die menschliche Vernunft verstanden worden ist. René Descartes (+ 1650) wird gemeinhin als der Begründer der Philosophie der Neuzeit angesehen. Er versichert sich Gottes als des Garanten der Wahrheit, um im radikalen Zweifel die Gewissheit wiederzufinden. Für Baruch (oder Benedictus) Spinoza (+1677) gibt es nichts außer Gott. Gottfried Wilhelm Leibniz (+ 1716) deu-

[129]Augustinus, De civitate Dei Buch VIII, Kap. 1.

[130]Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Buch I, Kap. 4.

tet alle Dinge als „Ausblitzungen der Gottheit“[131]. Selbst Rousseau (+ 1778) und Voltaire (+ 1778) haben sich an Gottesbeweisen versucht. Für Immanuel Kant (+ 1804) - von ihm hängt die gesamte neuere Philosophie ab - ist die Frage nach Gott mit Vorrang unter den „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ zu sehen[132]. Deutlich bringt der deutsche Idealismus das theologische Wesen der Philosophie zum Ausdruck. Für Johann Gottfried Fichte (+ 1814) ist die Philosophie nichts anderes als Gottes- oder Wissenschaftslehre[133]. Für Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (+ 1854) ist sie eine „fortgehende Erweisung Gottes”[134]. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (+ 1831), der den deutschen Idealismus vollendete, behauptet: „Gott ist der eine und einzige Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie ist daher Theologie”[135].

In der Gegenwart scheint sich das Bild ein wenig zu ändern. Die modernen philosophischen Entwürfe scheinen weniger an der Gottesfrage interessiert zu sein. Dennoch gibt es auch heute solche, die das Maß für alles Denken und alles Sein in dem suchen, das dem Endlichen enthoben ist. So etwa tut es Karl Jaspers (+ 1967) in der Transzendenz, der er auch den Namen Gott gibt[136].

Es zeigt sich also in der Geschichte der Philosophie, dass die Frage nach Gott

---

[131]Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie Nr. 47. (?)

[132]Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 7. (?)

[133]Vgl. Johann Gottlieb Fichte, Das System der Sittenlehre, 1812 (?).

[134]Vgl. Friedrich Wilhelm Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (?).

[135]Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I: Der Begriff der Religion (?).

[136]Karl Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1963, 31.129 u.ö.

aufs Engste mit dem Philosophieren verbunden ist[137].

Der Weg der Theologie beginnt bei der Philosophie, und der Weg der Philosophie endet bei der Gottesfrage. Das ist das eine. Hinzukommt, dass die Philosophie der Theologie auch das entscheidende Werkzeug liefert.
Gemeinsam ist der Theologie und der Philosophie, dass sie beide eher die Voraussetzung und Befähigung zum Leben und zur Berufsausübung darstellen, als dass sie zu einem bestimmten Beruf ausbilden. Das ist anders in den Natur und Geisteswissenschaften.

c) Gotteserkenntnis und Gottesglaube

Um einer klaren und unmissverständlichen Terminologie willen sollte man die philosophische Gotteserkenntnis nicht Glauben oder Gottesglauben nennen. Den Gott der Philosophen erkenne ich, glauben aber kann ich nur an den Gott der Offenbarung. Das ist sehr wichtig, weil die natürliche Gotteserkenntnis die Grundlage der Fundamentaltheologie, des rationalen Aufweises der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarungspredigt ist. Wir bauen nicht auf Gottesglauben, sondern auf Gotteserkenntnis auf. Ohne philosophische Gotteserkenntnis und ohne die anderen Fragen der praeambula fidei (Unsterblichkeit der Seele, Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen) hinge unsere Argumentation in der Luft. Es gehört zum Glauben - so sagten wir - dass Gott mit Sicherheit mittels des natürlichen Lichtes der Vernunft aus den geschaffenen Dingen erkannt werden kann. So erklärt das Vaticanum I (DS 3004.3026)

[137]Vgl. dazu Wilhelm Weischedel, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, in: Johannes Salaquarda, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971, 27 f.

ausdrücklich. Das gleiche Konzil stellt aber auch fest, dass die Kirche glaubt und bekennt, dass es einen Gott gibt: „Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ..." (DS 3001). Wie ist das miteinander zu vereinbaren.

In der Scholastik hat man sich Gedanken darüber gemacht, ob ein und dieselbe Person gleichzeitig das Dasein Gottes wissen und glauben könne. Diese Frage wird von mehreren Theologen der Scholastik (Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus) sowie auch von neueren Theologen (Suarez) bejaht mit der Begründung, dass einmal die natürliche Einsicht der Grund dieser Wirklichkeit sei, dann die göttliche Offenbarung. Erkennen und Glauben gehörten aber verschiedenen Seinsordnungen an, das Erkennen der Natur, der Glaube der Gnade. Anders ausgedrückt: Man weist darauf hin, dass beim Gottesglauben und bei der Gotteserkenntnis jeweils das Formalobjekt verschieden ist. Thomas von Aquin teilt diese Meinung nicht. Er hält Gottesglauben und Gotteserkenntnis für nicht vereinbar miteinander. In seiner Summa erklärt er, es sei unmöglich, dass dieselbe Wahrheit von derselben Person gewusst und geglaubt werde: ≙impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum≙[138]. Seine Begründung ist die, dass die mit dem Wissen verbundene klare Einsicht in die Wahrheit nicht zusammen mit dem Dunkel des Glaubens bestehen kann. Wohl aber hält er es für möglich, dass dieselbe Wahrheit von einer Person gewusst, von einer anderen hingegen geglaubt werde. Ebenso hält er es für möglich, dass ein und derselbe Mensch ein natürliches Wissen vom Dasein Gottes als des Urhebers der natürlichen Ordnung und einen übernatürlichen Glauben an das Dasein Gottes hat, sofern er der Urheber der übernatür-

[138]Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II, q.1, a.5.

lichen Ordnung ist, denn, so sagt er, der übernatürliche Glaube schließe Wahrheiten ein, die im natürlichen Wissen nicht enthalten seien. Thomas rekurriert hier also nicht auf die Verschiedenheit des Formalobjektes, diese Auffassung lässt er nicht gelten, sondern auf die Verschiedenheit des Materialobjektes. Unter diesem Gesichtspunkt lässt er Gottesglauben und Gotteserkenntnis als miteinander vereinbar gelten[139].

d) Grundlegende Bedeutung der rationalen Gotteserkenntnis für die Fundamentaltheologie

Die von der Welt aufsteigende Erkenntnis führt uns an das Geheimnis Gottes heran, an die Schwelle, an das Tor seiner geheimnisvollen Existenz, aber sie vermag dieses Tor nicht aufzuschließen, diese Schwelle nicht zu überschreiten. Der Schlüssel steckt gewissermaßen von innen. Nur Gott selber kann das Tor öffnen.

Was wir mit Hilfe unserer natürlichen Vernunft von Gott erkennen können, ist nicht viel. Wir erkennen, dass Gott die unendliche Seins- und Wertfülle ist, dass er ohne Grenze, ohne Einschränkung und ohne Unvollkommenheit ist, aber was die göttliche Unendlichkeit an eigentlicher bestimmter Wirklichkeit einschließt, das wissen wir nicht. „Die natürliche Erkenntnis des Menschen erreicht zwar das Gott-Geheimnis, das damit zu einem Gegenstand unserer Erkenntnis, unseres Wissens wird. Sie spricht über das Geheimnis aber nur auf eine verneinend-unbestimmte Weise, die den inneren Geheimnischarakter dieses ‚Gegenstandes' unangetastet lässt, ja, diesen Charakter noch besonders

[139]Ebd., II/II, q.1, a.7.

herausstellt und festhält"[140]. „Dieses Wissen des Menschen, dass er nichts weiß vom inneren Geheimnis Gottes, macht ihn hellhörig, ob Gott nicht vielleicht von sich aus Kunde gebe - es macht uns bereit, einer eventuellen Offenbarung Gottes zu glauben und auf diese Weise mehr über das Geheimnis Gottes zu erfahren"[141]. So sind Wissen und Glauben, Philosophie und Offenbarung aufeinander angewiesen.

Wenn der Mensch das Geheimnis Gottes erkennend erreichen kann, wenn er sich also an die Außenseite des Geheimnisses herantasten kann, so ist er deshalb dazu in der Lage, weil er als ein geistiges Wesen auf das Sein hin offen ist, insofern als er hingeordnet ist auf das Sein, auf das konkrete Sein und auf das Sein schlechthin, damit aber auf das unendliche Sein - andernfalls könnten wir einen Gegenstand weder als seiend noch als begrenzt seiend erfassen -, deswegen ist er auch offen für den Geheimnisreichtum Gottes, für die Innenseite des Geheimnisses, die er allerdings nur horchend und gehorchend empfangen kann. Daraus folgt, dass ein Sich-Versagen gegenüber einer solchen sein inneres Wesen erfüllenden Offenbarung ein abgründiger Frevel gegen die Bestimmung seiner eigenen Natur wäre und damit eine schwere Schuld[142].

Die natürliche Gotteserkenntnis kann immer nur einen sehr unvollkommenen Gottesbegriff liefern. Der Gott der natürlichen Offenbarung ist ein stummer Gott. Er bleibt unerreichbar. Er lässt den Menschen kalt. Der Gott, zu dem er auf dem Weg des schlussfolgernden Denkens kommt, durch den Vergleich Gottes mit der Schöpfung, bleibt ihm im Grunde fern. Letztlich bleibt er ver-

[140]Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Warum glauben?, Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreissig Thesen, Würzburg 1961, 156.

[141]Ebd.

[142]Ebd., 151-159.

borgen. Wie aber gerade die Religionen in der Menschheit bezeugen, gibt der Mensch sich damit nicht zufrieden. Die Erkenntnis Gottes genügt ihm nicht. Die verschiedenen Religionen sind in ihrer Vielfalt ein Ausdruck dafür, dass der Mensch mehr über Gott erfahren will, als die Erkenntnis ihm vermitteln kann, dass er irgendwie personalen Kontakt mit Gott sucht. Gleichzeitig kommt aber in den Religionen auch die Unsicherheit des Menschen gegenüber dem göttlichen Willen zum Ausdruck.

e) Der Gott der Offenbarung als Inhalt der Sehnsucht des Menschen (vgl. Gebet und Opfer in den Religionen)

Der Mensch, das bezeugt das Phänomen der Religion, sucht das Gespräch mit Gott. Das Gespräch aber besteht aus Wort und Antwort. Die Antwort ist für den Menschen wichtig, vor allem angesichts der Urerfahrung der Schuld und der Sünde. Bei allen Völkern finden wir das Wissen um diese Schuld und um die Notwendigkeit der Versöhnung mit Gott. Sünde und Schuld sind elementare Wirklichkeiten des Menschen. Das bestätigen nicht nur die Religionen, sondern auch unzählige Zeugnisse der menschlichen Lebenserfahrung in der Geschichte und in der Gegenwart. Die Allgemeinheit der Schuld wurzelt in der den Menschen auszeichnenden Freiheit. Das Zeugnis von der menschlichen Schuldhaftigkeit ist so allgemein und so alt wie die Menschheit selber. Sie weiss sich in einer grundlegenden Unheilssituation. Das findet in älterer Zeit seinen Ausdruck in den Mythen von dem verlorenen Paradies, von einem vergangenen goldenen Zeitalter, von einer versunkenen Insel der Seligen. Diese Unheilssituation wird so abgründig empfunden, dass nur Gott den Menschen aus dieser Situation herausführen kann, indem er mit ihm Gemeinschaft sucht aufgrund einer heilbringenden Offenbarung. So entspricht es der Grund-

überzeugung vieler Religionen[143]. Ein sprechender Ausdruck dafür sind die zahllosen Opfer, die ja nichts anderes sind als ein Ringen um die Antwort Gottes angesichts der Erfahrung der Schuld[144]. Daher sind Gebet und Opfer die entscheidenden Elemente einer jeden Religion.

f) Die übernatürliche Offenbarung als Offenbarung durch Geschichte und ihr Abschluss

Die Behauptung, die wir in diesem Traktat rational stützen wollen, ist die, dass der Gott der Philosophen sich in Israel und in der Christusoffenbarung personal dem Menschen erschlossen hat und dass er in einem bestimmten geschichtlichen Zeitraum, an bestimmten Orten, durch bestimmte Personen sich handelnd und redend dem Menschen geoffenbart hat.

Er hat damit für den Menschen geheimnisvolle Wirklichkeiten ins Werk gesetzt und vermittelt, nämlich die Begnadigung und die Erlösung.

Entsprechend dem Charakter unserer Welt, die nicht eine in sich selbst ruhende, statische, sondern eine Werde-Welt ist, sind die Heilswirklichkeiten und das sie aufschließende Wort Gottes in die Geschichte der Menschen hineinverflochten, nehmen sie teil an dem äußeren Verlauf der Geschichte und sind selber geschichtlich verfasst. Der eigentliche Offenbarungsvorgang begegnet uns als Geschichte. Das wird deutlich, wenn es im Hebräerbrief heißt: „Vielmals und auf mancherlei Weise hat Gott von alters her zu den Vätern durch die

[143]Ebd., 159 - 168.

[144]Vgl. Werner Bulst, Vernünftiger Glaube, Berlin 1957, 7 f.

Propheten gesprochen“ (Hebr 1, 1).

Die Offenbarung ist nicht in der Gestalt der Übermittlung überzeitlicher abstrakter Ideen erfolgt, sondern in der Geschichte, als konkret-geschichtliche Begegnung Gottes mit dem Menschen und damit des Menschen mit Gott, der in zeitlich festlegbaren Augenblicken auf den Menschen zugekommen ist.

Im Gegensatz zur natürlichen Offenbarung, die wir als Offenbarung durch die Schöpfung charakterisieren können, können wir die übernatürliche Offenbarung als Offenbarung durch die Geschichte bezeichnen. Freilich bedarf diese Offenbarung durch Geschichte stets des erklärenden Wortes, das die eigentliche Bedeutung dieser geschichtlichen Vorgänge erschließt, die ja auf Größeres hinweisen. Somit wird die Offenbarung durch Geschichte auch Wortoffenbarung genannt.

Die beiden Wege des Menschen zu Gott, der Weg über die Schöpfung, der unvollkommenere, und der Weg über die Offenbarung, der vollkommenere, werden eindrucksvoll im 19. Psalm besungen. Vers 1-7 besingt die stumme Offenbarung, Vers 8-15 preist die Offenbarung durch die Thora, die größere Form, durch die Gott sich kundtut. Demnach wusste bereits der Israelit des Alten Testamentes um diese doppelte Möglichkeit des Menschen, mit dem überwelthaften Gott in Kontakt zu treten.

g) Hinordnung der Offenbarung durch die Schöpfung auf die Offenbarung durch Geschichte

Die Offenbarung durch die Schöpfung ist auf die Offenbarung durch die Ge-

schichte hingeordnet. Letztere erhellt das, was die Erstere nur dunkel ahnen lässt. Sie füllt gewissermaßen das umrisshafte Gottesbild der Philosophen aus.

Diese Offenbarung durch Geschichte findet ihren Abschluss in der apostolischen Zeit. Streng genommen gehört zu jener Offenbarung durch Geschichte auch jener Abschnitt der Offenbarungszeit, der von der Auferstehung Jesu bis zum Ende der apostolischen Zeit reicht. Wir sprachen bereits davon, dass wir diesen Abschnitt weniger aus prinzipiellen als aus pragmatischen Gründen dem 3. Traktat zuordnen. Wenn wir die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung aufzuweisen versuchen, so werden wir auch den inneren Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Bund einsichtig machen müssen. Das Phänomen Israel wird nämlich letztlich nur verständlich von der Christus-Tatsache her. Das Alte Testament enthüllt sich gewissermaßen im Neuen. Andererseits zeigt aber auch die Geschichte Israels, dass sie im Hinblick auf ihre Bezogenheit auf Jesus von Nazareth mehr ist als nur menschliches Planen und Ringen. So können wir auch sagen: Das Neue Testament ist im Alten verborgen und: Bereits an den Wurzeln des Christentums werden die Zeichen seiner Göttlichkeit sichtbar.

h) Entscheidende Momente der fundamentaltheologischen Beweisführung

Die Fundamentaltheologie kann heute weniger mit Einzelheiten argumentieren als durch die Darstellung der Offenbarung und des Offenbarungsablaufes in seiner Ganzheit. Dabei ist der entscheidende Gesichtspunkt das sich stets gleichbleibende „Antlitz Gottes“, des Gottes, der aus seiner Verborgenheit immer neu in der Offenbarungsgemeinde des Alten Testamentes und des Neu-

en Testamentes hervortritt. Das Antlitz Gottes meint sowohl seine geistige Physiognomie, also seine Eigenschaften, als auch sein Handeln und sein wegweisendes Wort, sofern sie den geläutertsten ethischen Ansprüchen des Menschen entsprechen. Die Kontaktaufnahme des Menschen mit Gott wird biblisch durch die Formel ausgedrückt: „Das Antlitz Gottes suchen" (Ps 24, 6). Im bildlosen Kult Israels versteht man darunter die Person Gottes, sofern sie sich dem Beter zuwendet[145]. Gelegentlich wurde auch das Antlitz Gottes im Alten Testament als seine Erscheinungsform verstanden.

Dabei bleibt freilich bestehen, dass es sich hier nicht um eine volle Selbstoffenbarung Gottes handeln kann. Im Buch Exodus heißt es: „... mein Angesicht kannst du nicht schauen, denn der Mensch schaut mich nicht und bleibt leben" (Ex 33, 20).

Wichtig für uns ist es, dass es immer das gleiche Antlitz Jahwes ist, das aus der Verborgenheit hervortritt, in der Zeit der Patriarchen wie in der Zeit der Propheten und endlich in der Verkündigung Jesu von Nazareth, das sich allerdings im Laufe von fast zwei Jahrtausenden in einzigartiger Weise entfaltet und vertieft hat.

Das eine entscheidende Moment ist das Antlitz Jahwes, das andere ist das Jesusphänomen. Die Gestalt Jesu von Nazareth lässt in ihrer Singularität den Menschen aufhorchen. Sie führt ihn zu der Erkenntnis, dass angesichts dieser Person rein menschliche Kategorien versagen. Die Fragwürdigkeit des Men-

[145]Vgl. Otmar Schilling, Die Psalmen als Israels Lob vor Gott, in: Joseph Schreiner, Wort und Botschaft, Würzburg 1967, 278.

schen Jesus rechtfertigt das Glaubensbekenntnis zu seiner Gottessohnschaft[146].

KAPITEL III: DIE GOTTESOFFENBARUNG DES ALTEN TESTAMENTS UND DIE AN IHR AUFLEUCHTENDEN ZEICHEN DER GÖTTLICHKEIT

Wenn schon das Alte Testament Offenbarung Gottes ist, so müssen wir an ihm bereits Zeichen der Göttlichkeit erkennen können. Das muss vor allem dann deutlich werden, wenn wir die Religion des Alten Tesamentes mit den anderen Religionen des Altertums vergleichen.

1. Die Beständigkeit der Jahwe-Religion

In der Tat stellt sich die Jahwe-Religion als einzigartiges Phänomen in ihrer Zeit und überhaupt in der Geschichte der Religionen dar. Umgeben von Völkern, die dem Dienst naturbehafteter Götter hingegeben waren, den Gestirngöttern, den Fruchtbarkeitsgöttern, den Stammesgöttern, bewahrte sich Israel, trotz aller Versuchung zur Anpassung an den Götzendienst der sie umgebenden Völker, durch alle politische Abhängigkeit hindurch, seinen unanschaulichen und weltüberlegenen Gott, der gleichzeitig seinem Volk verbunden war und stets als einer und einziger gedacht wurde. Israel verstand seine Geschichte als eine Geschichte mit Jahwe, in der dieser sich mehr und mehr seinem Volke offenbarte, und zwar durch Tat und Wort. Durch Jahrhunderte

[146]Vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 5 ff.

hindurch treten immer neu die Offenbarungsträger Gottes mit ihrer Botschaft, näherhin mit ihren Mahnungen, Drohungen und Verheißungen auf. Daraus entstand in Israel eine einheitliche Offenbarungsliteratur, die in sich einzigartig ist. In dieser Offenbarungsliteratur geht es um das Gesetz, die Thora, deren Kern der Dekalog ist, und um den Glauben an den einen, transzendenten, persönlichen Gott, der Israel auserwählt hat.

Es ist schon bezeichnend, dass diese Religion als Wiege des Christentums bis heute ihre Bedeutung in einem sehr umfassenden Sinne hat. Im Judentum lebt sie relativ kraftvoll weiter. Während die Glaubensvorstellungen der alten Ägypter, Babylonier, Assyrer, Hethiter und Phönizier heute nur noch von archäologischem Interesse sind, ist die Jahwe-Religion bis heute erhalten geblieben[147].

2. Das Alte Testament als Grundlage der Jahwe-Religion

Die Grundlage der Jahwe-Religion ist das Alte Testament. Es ist zugleich Glaubensbuch und Gesetzbuch. Es kündet von der Erwählung des Volkes und zeigt zugleich, dass und wie man dieser Erwählung würdig zu leben hat.

a) Entstehung und Umfang

Man kann das Alte Testament in seiner Ganzheit als Thora bezeichnen, d.h. als Gesetz, sofern es insgesamt den fordernden Willen Gottes enthält, oder man kann auch im engeren Sinne nur die gesetzlichen Teile des Alten Testa-

[147]Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981,12-41.

mentes als Thora verstehen, vor allem den grundlegenden Teil, die ersten fünf Bücher Mose. Das ist die geläufige Terminologie bei den Juden, der übliche jüdische Sprachgebrauch.

Man bezeichnet hier die fünf Bücher Mose als Thora, weil sie die grundlegenden gesetzlichen Teile enthalten, weil diese den größten Teil der fünf Bücher ausfüllen. Nach relativ später jüdischer Tradition sind sie von Mose selber verfasst worden. Diese Tradition wurde dann von den Christen übernommen. Wie die kritische Forschung festgestellt hat, ist jedoch das riesige Gesetzgebungswerk das Ergebnis einer Rechtsentwicklung von fast 1.000 Jahren. Die Bücher sind in einem langen und komplizierten Prozess entstanden und zusammengewachsen. Der geschichtliche Kern der Verfasserschaft des Mose ist der, dass die ältesten Teile tatsächlich in die mosaische Zeit zurückreichen und von manchen Forschern sogar auf Mose selber unmittelbar zurückgeführt werden, speziell der Dekalog. Die darauf folgende Rechtsentwicklung ist dann die legitime Entfaltung des Ursprungs[148].

Die letzte große schöpferische Periode der Gesetzgebung in Israel ist die Zeit nach der Babylonischen Gefangenschaft. In dieser Zeit wird das grundlegende Gesetz des Mose entsprechend der neuen Zeit interpretiert und großzügig ausgestaltet. Von dieser Zeit an wird an dem schriftlichen Gesetz nichts mehr geändert. Es beginnt nun, normativ zu werden. Aber es kommt nun die mündliche Tradition, die mündliche Überlieferung hinzu. In der Zeit nach dem Exil bildet sich auch der Stand der Schriftgelehrten aus, die die Aufgabe haben, das schriftliche Gesetz zu hüten, zu erklären und auf den konkreten Fall anzuwen-

[148]Vgl. dazu auch André Robert, André Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift, Bd. I, Freiburg 1963, 275 ff.

den. So entsteht die mündliche Auslegungstradition, getragen von den Schriftgelehrten, also den Gesetzeskundigen. In der Auffassung der rabbinischen Theologie haben das schriftliche Gesetz und die mündliche Auslegung die gleiche Würde und Kraft hinsichtlich der Verpflichtung. Sie gehören zusammen. Ein Angriff auf die mündliche Überlieferung wäre zugleich ein Angriff auf das heilige Gesetz, damit aber auf den letzten Gesetzgeber, also auf Gott. Das ist im Neuen Testament, wie Sie wissen, die Auffassung der Pharisäer im Gegensatz zu den Sadduzäern.

Neben der Thora unterscheidet das Judentum die Propheten („nebiim“) und die Schriften („ketubim”). In dieser Einteilung werden dann die auf die Thora folgenden geschichtlichen Bücher zu den Prophetenbüchern gerechnet.

Wir sind es gewohnt, die 45 Schriften, die das Alte Testament umfasst, in geschichtliche Bücher, Lehrschriften und prophetische Schriften einzuteilen. Statt von der Thora sprechen wir also bei den fünf ersten Büchern des Alten Testament von geschichtlichen Büchern. Die Bezeichnungen „nebiim“ und „ketubim“ sind also gleich geblieben, wenngleich teilweise in anderer Abgrenzung. Die geschichtlichen Bücher umfassen die Geschichte des Volkes Israel und der Zeit des Abraham (um 1700 v. Chr.) bis zur Zeit des Hohenpriesters Simon (142-135 v. Chr.). Die ersten elf Kapitel des ersten Buches des Alten Testamentes geben einen Überblick über die Urgeschichte der Menschheit von der Weltschöpfung bis zu Abraham. Es handelt sich hier nicht um Vorgeschichte, sondern um Urgeschichte, es handelt sich hier um eine parabolische Darstellung über die Welt und ihre Geschichte, um Geschichtstheologie, nicht um Geschichtsschreibung.

Die prophetischen Schriften enthalten die Verkündigung der charismatischen Führer Israels. Von Jahwe als seine Sprecher berufen, wachen sie über die Reinheit des Gottesglaubens und rufen ihre Zeitgenossen jeweils auf, den Willen Jahwes zu erfüllen.

In den Lehrschriften begegnet uns der Lobpreis der göttlichen Weisheit (Sir, Weish), das Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens (Ijob, Koh) und Anweisungen für die rechte Lebensführung (Spr, Sir) oder das Gotteslob (Ps). Das Hohelied besingt den Bund Jahwes mit seinem Volk unter dem Bild der bräutlichen und ehelichen Liebe. Das jüngste Buch des Alten Testamentes stammt aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. (Weish).

b) Zuverlässigkeit des Textes

Die Urschrift ist uns von keinem der Bücher des Alten Testamentes erhalten geblieben. Abgesehen von dem Papyrus Nash aus der Zeit Jesu, der aber nur wenige Verse enthält, gab es bis vor einigen Jahren keine Abschrift des hebräischen Alten Testamentes, die älter war als das 9. Jahrhundert. Bis dahin waren die ältesten Handschriften des Alten Testamentes, die man zur Verfügung hatte, aus dem 9. nachchristlichen Jahrhundert, d. h. aus einer Zeit mehr als 1.000 Jahre nach der Abfassung der jüngsten alttestamentlichen Schrift und weit über 2.000 Jahre nach Mose. Diese Handschriften haben allerdings einen einheitlichen Text, der von den Masoreten, den jüdischen Schriftgelehrten jener Zeit, in großer Treue zum überlieferten Buchstaben - so wissen wir heute - festgelegt worden war. Die Masoreten haben dem reinen Konsonanten-Text - in früherer Zeit wurden im Hebräischen nur die Konsonanten geschrieben - zur Erleichterung der Aussprache die Vokalzeichen beigefügt. Die Bestäti-

gung für die erstaunliche Treue dieses Textes haben uns die Handschriftenfunde vom Toten Meer im Jahre 1947 geliefert. In den Höhlen von Qumran fand man damals über 100 Bibelhandschriften. Man fand unter anderem große Teile des hebräischen AltenTestamentes aus wesentlich früherer Zeit, aus der Zeit des ersten nachchristlichen Jahrhunderts und früher. So fand man beispielsweise eine vollständige Handschrift des Buches Jesaja aus der Zeit vor Christus. Ferner fand man größere und kleinere Fragmente der meisten hebräischen Bücher des Alten Testamentes. Genau genommen sind alle biblischen Bücher des Alten Testamentes irgendwie vertreten bis auf das Buch Esther. Diese Handschriften stammen spätestens aus der Zeit um Jesus. Qumran wurde nämlich im Jahre 68 n. Chr. zerstört. Die aufgefundenen Handschriften müssen damit alle einer früheren Zeit angehören. Das Erstaunliche an diesen Handschriften ist nun, dass es im Hinblick auf den Text der Masoreten keine besonderen Divergenzen gibt, dass sie im Wesentlichen mit dem masoretischen Text übereinstimmen. Zwar gibt es nicht wenige Abweichungen, aber sie spielen keine Rolle, da sie fast nur die Rechtschreibung betreffen. Das heißt: Wir haben in den Handschriften aus dem 9. Jahrhundert, im Text der Masoreten, praktisch den gleichen hebräischen Text des Alten Testamentes vor uns, wie er sich schon zur Zeit Jesu darstellte. Die Treue der jüdischen Schriftgelehrten gegenüber den überlieferten heiligen Texten[149], die uns auch sonst immer wieder begegnet, findet hier eine eindrucksvolle Bestätigung.

Wir haben aber noch eine weitere Vergleichsmöglichkeit hinsichtlich der Treue der Handschriften, und zwar in der so genannten Septuaginta (LXX). Die Septuaginta, die altgriechische Übersetzung des Alten Testamentes,

[149]Werner Bulst, Vernünftiger Glaube, Berlin 1957, 14 f.

stammt aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert. Damals lag mit Sicherheit das ganze Alte Testament, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bereits vor. Die Septuaginta wurde in Ägypten für die in der Diaspora lebenden Juden geschaffen, angeblich von 70 Übersetzern. Daher die Bezeichnung Septuaginta. Von dieser Übersetzung haben wir eine Reihe von Handschriften aus recht alter Zeit, wovon die berühmtesten der Codex Vaticanus aus dem 4. Jahrhundert und der Codex Sinaiticus aus dem 4. bzw. 5. Jahrhundert n. Chr. stammen. Beide Handschriften enthalten auch das Neue Testament. Einzelne Teile der Septuaginta haben wir allerdings in Handschriften aus noch früherer Zeit.

Das Fazit dieses Tatbestandes ist: Wir können heute sagen, dass der Text des Alten Testamentes, abgesehen von den wenigen späteren Schriften, seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, seit dem Schriftgelehrten Esra und seiner Reform nach dem Babylonischen Exil, im Allgemeinen nicht mehr geändert worden ist.

c) Altes Testament und Geschichte

Die archäologische Forschung der letzten 150 Jahre hat die historische Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes weithin bestätigt bzw. es als ein hervorragendes historisches Dokument erwiesen. Die archäologische Forschung hat aber auch zu einem tieferen Verständnis der Bibel beigetragen. Dennoch ist zu berücksichtigen, dass die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes nicht einfach als historische Dokumente in unserem heutigen Sinne zu verstehen sind. Bei der Frage nach dem geschichtlichen Wert alttestamentlicher Berichte muss man immer von der Absicht der Verfasser ausgehen. Diese schreiben nicht Geschichte um ihrer selbst willen, sie verbinden damit vielmehr eine

religiös-erzieherische Absicht. Diese bestimmt die Auswahl und Gestaltung der Stoffe. Dabei prüfen sie aber nicht die Quellen auf ihre Zuverlässigkeit. Zudem gibt es auch komponierte Geschichte (Jona, Ijob), freie Geschichte, in der ein historischer Kern frei entfaltet wird (Tobit, Judit, Esther), epische Geschichte und Volksüberlieferung, wobei der historische Gehalt schwer zu erheben ist. Es gibt aber auch religiöse Geschichte im eigentlichen Sinn, die historisch zuverlässiges Material bietet, das allerdings dann in einer bestimmten Tendenz gestaltet ist (Jos, Ri, Sam, Kön, Chr, Esr, Neh, Makk)[150].

Die entscheidende Gestalt des Alten Testamentes ist Mose, der große Befreier und Gesetzgeber seines Volkes, der im 13. bzw. gegen Ende des 14. vorchristlichen Jahrhunderts gelebt hat.

d) Moralische Unvollkommenheiten

Vorab noch einige Klärungen zum Inhalt des Alten Testamentes: Es gibt viel Großes und Erhebendes in den Büchern des Alten Testamentes. Man hat aber auch - nicht zu Unrecht - wiederholt auf das Dunkle, das Menschliche und Allzumenschliche darin hingewiesen, auf die Grausamkeiten, von denen in den zahlreichen Kriegsberichten zu lesen ist, auf die harte Rechtspraxis sowie auf nicht wenige Aussagen, die mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild nicht zu vereinbaren sind. Es geht hier also um die ethischen und intellektuellen Unzulänglichkeiten im Alten Testamentes.

[150]Vgl. Georg Ziener, in: Walter Kern, Franz Joseph Schierse, Günter Stachel, Warum glauben?, Begründung und Verteidigung des Glaubens in neununddreißig Thesen, Würzburg 1961, 175 - 179.

Zu den moralischen Unvollkommenheiten, zu den ethischen Unzulänglichkeiten - das gilt auch für die erwähnten intellektuellen Unzulänglichkeiten - ist zu sagen, dass Gottes Offenbarung evolutiv an die Menschheit ergangen ist. Die Menschen der Bibel sind Kinder ihrer Zeit. Auch in moralischer Hinsicht dürfen sie nicht an späteren Maßstäben gemessen werden.

Dennoch wird auch im Kontext der Geschichte und der geschichtlichen Kontingenz und Unvollkommenheit die Singularität dieser Geschichte und dieser Menschen deutlich, wenn trotz moralischer Unvollkommenheiten im Alten Testamentes das Böse nicht verherrlicht wird in ihm, wenn in ihm vielmehr stets Kritik geübt wird an der menschlichen Unzulänglichkeit seiner Helden[151].

Immer wieder wird im Alten Testament die volle Verantwortlichkeit des Menschen für sein böses Tun auf dem Hintergrund der selbstverständlichen Annahme der Freiheit des Menschen herausgestellt. Darüber wird noch eigens zu sprechen sein im Zusammenhang mit dem Menschenbild des Alten Testament.

Es gibt Grausamkeiten in den Kriegen und in der Rechtspraxis, aber man darf nicht vergessen, dass Rechtspraxis und Kriegsbräuche in der Antike allgemein sehr hart waren, dass aber das alttestamentliche Gesetz hier gegenüber seiner Umwelt bereits Mäßigung geboten hat. Im Vergleich mit anderen Herrschern galten Israels Könige als milde Könige. Blutvergiessen aus bloßem Blutdurst, wie uns das aus assyrischen Handschriften bekannt ist, gibt es im Alten Tes-

[151]Vgl. 2 Sam 11, ff: David wird schwer bestraft wegen seiner Schuld und bekehrt sich zu Gott.

tament nicht. Ebenso ist die Unsitte der Schändung von Frauen im Krieg dem Alten Tesament unbekannt. Das ist eine Unsitte, die sich bekanntlich bis in die Gegenwart hinein erhalten hat. In Israel wird der Krieg auch durchweg als ein Gericht Gottes an den Völkern verstanden. Israel betrachtet sich dabei als Vollstrecker dieses Gottesgerichtes.

e) Das mythische Weltbild

Zur Frage des Weltbildes des Alten Testamentes ist zu sagen: Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Bibel keine naturwissenschaftlichen Kenntnisse vermitteln will, dass beispielsweise der Schöpfungsbericht alles andere ist als eine Weltentstehungstheorie, dass er vielmehr die grundlegenden Wahrheiten über den Menschen und seine Welt in ihrer Beziehung zu Gott darstellt, und zwar in einer Weise, wie es dem Vorstellungsvermögen des damaligen Menschen angepasst war. Die Urgeschichte in der Bibel ist ständige Gegenwart.

Konkret bedeutet das: Alles, was ist, stammt von Gott. Er hat es geschaffen und durch sein Wort ins Dasein gerufen. Weil Gott gut ist, deswegen ist auch alles Geschaffene gut. Das Böse hat seinen Ursprung im Ungehorsam des Menschen gegen Gottes Willen. Der Mensch ist unendlich erhaben über das Tier, sofern er als erkennendes und verantwortliches Wesen durch die geistige Seele zu einem Ebenbild Gottes geworden ist. Die Erde ist der Mittelpunkt der Welt, sofern sie Wohnstätte des Menschen ist, der von Gott zum Herrn der sichtbaren Welt bestellt wurde.

Über die Naturvorgänge spricht die Bibel allgemein, wie es dem Augenschein entspricht. Damit soll aber nichts ausgesagt werden über naturwissenschaftli-

che Zusammenhänge. Die Naturvorgänge werden unmittelbar auf Gott zurückgeführt. Das Aufgehen der Sonne, der Regen, das Gewitter und dergleichen, darin sieht man die unmittelbare Tätigkeit Gottes. Die innerweltlichen Ursachen werden dabei übergangen, weil sie vielfach dem Menschen der Antike unbekannt waren. Man dachte also stets gleich an die „causa prima" und übersah dabei die „causae secundae". Das ist zwar eine sehr grobe Sicht der Wirklichkeit, aber sie trifft diese noch eher, als wenn man über die „causae secundae" die „causa prima" vergisst oder übersieht. Das aber ist unsere spezifische Versuchung.

f) Die Speise- und Reinigungsvorschriften und der Opferkult (keine Magie oder kultische Unzucht, keine Menschenopfer)

Eine besondere Eigenart des Alten Testamentes sind die komplizierten Speise und Reinigungsvorschriften. Auch sie gehören zum zeitgeschichtlichen Gewand der Offenbarung, nicht anders als die moralischen Unvollkommenheiten und das Weltbild mit seinen intellektuellen Unvollkommenheiten.

Teilweise haben die Speise- und Reinigungsvorschriften einen sozialen oder hygienischen Sinn, vor allem erklären sie sich aber aus der Situation Israels inmitten heidnischer Völker. Wenn beispielsweise bestimmte Tiere als unrein galten, hat das seinen Grund darin, dass diese bei den heidnischen Nachbarvölkern bestimmten Gottheiten geweiht waren. Das Verbot, deren Fleisch zu essen, galt dem Schutz vor der Gefahr des Götzendienstes, denn bekanntlich war in der Antike das Opfer fast immer mit einem Mahl verbunden, bzw. es gab kaum eine Schlachtung, die nicht irgendwie einen sakralen Charakter hatte. Nur wer rein war, durfte vor Gott hintreten.

Es ist dabei aber nicht zu übersehen, dass speziell die Propheten der inneren Lauterkeit, der inneren Reinheit des Menschen den Vorrang vor der äußeren gegeben haben.

Die Bedeutung der Speise- und Reinigungsvorschriften ist also deshalb so groß im Alten Testament, weil sie stets irgendwie in einem inneren Zusammenhang mit dem Opferkult stehen.

Das Alte Testament hat den Opferkult gemeinsam mit der Opferpraxis der übrigen Völker der Antike. Er ist Ausdruck der Anerkennung Gottes oder Zeichen der Sühne. In diesem Sinne findet sich das Opfer bei primitiven Völkern wie auch in den großen Hochkulturen. Wir betonten bereits, dass der Mensch durch das Opfer angesichts des Schuldbewusstseins vor Gott die Antwort Gottes bzw. dessen gnädige Zuwendung und Vergebung sucht. Trotz der Gemeinsamkeit unterscheidet sich die diesbezügliche Praxis in Israel jedoch grundlegend. Die Eigenart des alttestamentlichen Opferkultes ist vor allem durch den absoluten Monotheismus und damit durch die innere Lauterkeit des Kultes gegeben. Hier gibt es keine Magie, keine Wahrsagerei und keine kultische Unzucht, Momente, die in den heidnischen Kulten oft eine sehr große Rolle spielten. Auch gab es in Israel nicht die bei den umliegenden Völkern der Israeliten verbreiteten Menschenopfer.

3. Der Grundgedanke der Jahwe-Religion (Bundeserwählung: Souveränität Gottes - Würde des Menschen)

Der Grundgedanke der alttestamentlichen Offenbarung ist jener, dass Gott sich Israel zum Bund erwählt hat. Darin sind zwei Gedanken enthalten. Damit

wird einerseits die hohe Würde des Menschen deutlich, andererseits aber die absolute Souveränität Gottes. Er ruft, wen er will. Das Erwählungsbewusstsein Israels beruht darauf, dass sich ihm der wahre und einzige Gott geoffenbart hat. Von Anfang an steht die Erwählung Israels aber im Dienste aller Völker. Das heißt: Die Erwählung Israels hat universalen Charakter. Das Volk glaubt, die Wahrheit für alle erkannt zu haben und erwartet ihre Enthüllung für alle Menschen in der eschatologischen Zukunft[152]. Bereits bei der Berufung Abrahams heißt es: „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden" (Gen 12, 3). Dieser universalistische Zug ist von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht zu trennen, er gehört ihr zutiefst an, wenngleich er nicht immer in gleicher Deutlichkeit zum Ausdruck kommt.

4. Die Gottesvorstellung

Damit wären wir bei der einzigartigen Gottesvorstellung der Jahwe-Religion. Eine zusammenfassende systematische Beschreibung Gottes gibt es in der Bibel nicht, erst recht keine spekulative Lehre von Gott, in diesem Sinne keine Theologie. Gott offenbart sich in Stufen, parallel zu denen des wachsenden menschlichen Heiles.

In der Berufung der Patriarchen und später des Volkes Israel begegnet uns je eine neue Stufe der Offenbarung, der Selbstoffenbarung Gottes. Immer klarer prägt sich dieses Bild Gottes aus. Die letzte und entscheidende Phase erhält diese Selbsterschließung Gottes dann im Neuen Testament in der Enthüllung des trinitarischen Wesens Gottes. Man muss grundsätzlich berücksichtigen,

[152]Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981, 37 f.

dass nicht alle Einzelaussagen über Gott im Alten Testament definitive Gültigkeit beanspruchen. Auch wechselt die Akzentuierung des Gottesbildes und, es ist sehr schwer, das Gottesbild des Alten Testamentes begrifflich scharf umrissen darzustellen, weil die Begrifflichkeit und das spekulative Denken hier nicht eine besondere Ausbildung erfahren haben.

Dieser Gott hat sein Volk in besonderer Weise geführt und sich in den „seltsamen bemerkenswerten geschichtlichen Erfahrungen und Widerfahrnissen" dieses Volkes als dessen Herr erwiesen, „in Erfahrungen, die entwicklungsgeschichtlich oder kulturgeschichtlich, politisch oder soziologisch nicht restlos erklärbar sind, sondern als wirksame und verfügende Anwesenheit des Gottes Israels"[153].

Schon am Anfang des Alten Testamentes, in der Urgeschichte, steht der schenkende und fordernde Gott. Seine Forderungen gehen auf alle Bereiche des Lebens. Kein Gebiet ist hier ausgespart. Während sonst im Altertum allgemein der religiöse, der sittliche und der politische Bereich mehr oder weniger auseinanderfallen, steht in Israel das gesamte Leben in engster Beziehung zum Glauben an Jahwe. Dabei hat der Gottesbegriff eine Reinheit und Höhe erreicht, die aufhorchen lassen.

a) Keine Gottesbeweise

Die Existenz Gottes ist in dem biblischen Denken etwas schlechthin Gegebenes. Seine Existenz wird nirgendwo in Frage gestellt, auch da nicht, wo er

[153]Heinrich Fries, Abschied von Gott?, Freiburg 1971, 122.

dem Menschen zum Rätsel wird (Ijob, Koh) oder wo man sich nicht um ihn kümmert (Weish 1, 12; Ps10, 4; 14, 1). Daher wird die Frage der Existenz Gottes im Alten Testament kein Thema. Im Alten Testament geht es nicht um die Frage: „Existiert Gott?“. Eine solche Frage ist hier undenkbar. Der alttestamentliche Mensch fragt vielmehr: „Wer ist Gott?“ und vor allem: „Wie wirkt er?”. Fragwürdig sind hier nicht seine Existenz, wohl aber sein Wesen und sein Wirken. In Israel braucht man keine Gottesbeweise, weil die Existenz Gottes nicht angezweifelt wird. Auch die Propheten brauchten keine Beweise für das Dasein Gottes zu führen. Der Schwerpunkt ihres Wirkens lag darin und konnte darin liegen, dass sie gegenüber dem Abgleiten in die Vielgötterei den einen Gott betonten und verkündeten, dem gegenüber die Gottheiten der Heiden „Nichtse” (Ps 96, 5) sind.

Eigentliche Gottesleugnung ist im Alten Testamentes unbekannt. Wiederholt ist nur die Rede von solchen, die behaupten, es gebe keinen Gott, aber sie werden Toren genannt[154]. Diese „Toren“ sind nicht theoretische, sondern praktische Atheisten. Das heißt, sie leben so, als gäbe es keinen Gott oder als würde Gott nicht auf das Tun der Menschen achten und die Sünder nicht bestrafen, sie rechnen nicht mit dem Walten Jahwes, mit seinem Allwissen und mit seinem Gericht. „Es ist kein Gott“, heißt nach Ps 10, 4 „Er ahndet nicht”. Der Gottesleugner bestreitet nicht das Sein Gottes, sondern sein konkretes Wirken. Eine solche praktische Negierung Gottes aber führt nach der Theologie der Psalmen zur Vermessenheit, zum Hochmut, zur Verblendung und zur Ich-Fixierung. Mit dem Du Gottes verliert er das Du des Menschen.
Das ist übrigens eine sehr tiefe Aussage, eine Intuition, die uns erst heute in

[154]Ps 10,4; 14,1; 53,2.

ihrer ganzen Bedeutsamkeit und mit all ihren Implikationen zum Bewusstsein kommt, wo wir die Erfahrung des praktischen und theoretischen Atheismus in größerem Umfang erleben: Der Atheismus wird zur äußersten Bedrohung des humanum. Er treibt in die Einsamkeit und in die Isolation, macht gefühllos und grausam und demoralisiert, im Allgemeinen, von Ausnahmen abgesehen. Die äußersten Exzesse von Menschenverachtung sind nur verständlich auf dem Hintergrund der Gottesleugnung. Menschenverachtung und Gottesverachtung gehören innerlich zusammen.

Das Problem des theoretischen Atheismus entsteht für das Alte Testament erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert, und zwar aus der Berührung mit der griechischen Gottesleugnung. Von ihm spricht das Buch der Weisheit, wenn es feststellt, dass man durch schlussfolgerndes Denken von der Größe und Schönheit der Geschöpfe zum Schöpfer aufsteigen kann (Weish 13)[155].

b) Qualitätslosigkeit

α) Der Name „Jahwe“

Die eigentliche Gefahr in Israel ist nicht der Atheismus, auch nicht der praktische, sondern der Polytheismus. Das hängt mit einem grundlegenden Zug der Gottesvorstellung zusammen, nämlich mit der Qualitätslosigkeit Gottes. Diese kommt vor allem in dem Jahwe-Namen zum Ausdruck. Der letzte Ursprung dieses Namens liegt im Dunklen. Unter den mehr als 3.000 Götternamen des

[155]Vgl. Georg Siegmund, Der Kampf um Gott, Buxheim [3]1978, 77 ff.

Alten Orients ist der Name Jahwe nicht nachweisbar[156]. Mit Sicherheit steht er in enger Beziehung zur Volkwerdung Israels in der mosaischen Zeit im 13. Jahrhundert v. Chr. Von dieser Zeit an gilt Jahwe stets als der Gott Israels.

Bekannt ist die Deutung dieses Namens in der berühmten Berufung des Mose durch Gott im brennenden Dornbusch (Ex 3,14), wo der Name von dem Wortstamm „hjh“ (auch: „hwh“), also „sein“ bzw. „da sein” abgeleitet wird. Demnach ist Jahwe der, der für sein Volk da ist oder da sein wird. Besser würden wir allerdings statt von „da sein“ von „wirksam sein” sprechen. Martin Buber übersetzt die Stelle: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde”. Dieses „da sein“ muss in jedem Fall semitisch als „wirksam sein“ verstanden werden, dynamisch, nicht statisch, praktisch, nicht philosophisch. Die altgriechische Übersetzung hat daraus gemacht „der Seiende”, womit die semitische Vorstellung nicht getroffen wird. Hier wird nicht so etwas wie die metaphysische Aseität von Gott ausgesagt. Das hebräische Verbum „hajah“ meint weder ein bloßes Werden noch einen bloßen Zustand, sondern wirksam sein, ein im Wirken sich als tätig erweisendes Sein. Hier ist also Gottes Aktualität und Existentialität ausgesagt.

Im Gottesbild des Alten Testamentes ist Gott nicht primär der Seiende, sondern der Handelnde, nicht der philosophisch Erschlossene, sondern der sich Offenbarende. Daher verpflichtet er seinerseits den Menschen zum Handeln[157].

[156]Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981,17.

[157]Vgl. Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972, 59.

Wenn an dieser Stelle (Ex 3, 14) der Hauptsatz im Nebensatz wiederholt wird: „Ich bin, der ich bin", so sprechen wir von einer paronomastischen Struktur. Sie begegnet uns in ähnlicher Weise Ex 33, 19. Der paronomastische Relativsatz ist eine Steigerung, eine Intensivierung und Verabsolutierung des Inhaltes des Hauptsatzes und unterstreicht damit die Souveränität des qualitätslosen Gottes. Er deutet, wie man wiederholt festgestellt hat, darauf hin, dass Gott von absoluter Souveränität ist, dass der Mensch über sein Wirksamsein in keiner Weise verfügen kann. Der Name Jahwe begegnet uns im Alten Testament 6.800mal. Seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. durfte er nur noch einmal im Jahr von dem Hohenpriester im Allerheiligsten leise ausgesprochen werden aus Scheu vor einer möglichen Verletzung der Ehrfurcht[158]. So schrieb man „Jahwe", las aber „Adonai" (gleich: mein Herr).

β) Der Handelnde (nicht Repräsentation eines bestimmten Elementes der Natur- und Geisterwelt, einer Eigenschaft oder einer Funktion)

Die Qualitätslosigkeit Jahwes steht im Gegensatz zu der altorientalischen Gottesvorstellung. Hier repräsentieren die Gottesnamen immer ein ganz bestimmtes Element in der Natur- oder Geisterwelt, sie sind konkrete Naturmächte oder Naturobjekte, geistige Eigenschaften oder sie stellen einfach in einer Verbalform ausgedrückte Funktionen dar. Das gilt sogar von El oder Baal. Dem Namen Jahwe fehlt etwas Derartiges völlig. Damit zeigt er (wenigstens nach der elohistischen Erklärung) ein tiefes Verständnis für das Unfassliche des

[158]Hier ist an das 2. Gebot des Dekalogs zu erinnern.

göttlichen Wesens, wie es im alten Orient uns nur in Israel begegnet[159].

γ) Souveränität

Jahwe ist seinem Volk nicht irgendwie naturhaft verbunden, er hat es vielmehr souverän auserwählt. Diese Souveränität unterstreicht die paronomastische Struktur in Ex 3, 14. Das ist anders bei den antiken Völkern. Ihre Götter sind Hypostasen von Naturkräften, Eigenschaften und Funktionen. Der Gott des Alten Testamentes ist zudem kein Nationalgott, er ist universal, der Gott der ganzen Erde, wie es Ex 19,5 heißt. Neben ihm haben die anderen Götter keinen Raum. Dieser universale Gott hat alles aus dem Nichts geschaffen. Er selber ist jedoch der Unerschaffene. Es ist bemerkenswert, dass es im Alten Testament auch nicht eine Andeutung einer Theogonie gibt. In der Kosmogonie gibt es gemeinsame Züge im Alten Testament und in der geistigen Umwelt Israels. Zum biblischen Schöpfungsbericht gibt es beispielsweise, religionsgeschicht-lich gesehen, eine Parallele im babylonischen Weltschöpfungsepos. Da gibt es eine Reihe gemeinsamer Einzelzüge. Der entscheidende Unterschied des biblischen Schöpfungsberichtes gegenüber dem babylonischen Weltschöpfungsepos ist jedoch der, dass der babylonische Schöpfungsmythos zugleich Theogonie, dass in ihm zugleich mit der Welt auch die Götter entstehen.

c) Monotheismus

α) Mitte der Jahwe-Frömmigkeit

[159]Vgl. Theodor C. Vriezen, Ehjeh aser ehje, in: FS für Alfred Bertholet, Trier 1950, 498 - 512, bes. 508 - 510; v.a. paronomastische Struktur!

Ein zweiter grundlegender Zug des alttestamentlichen Gottesbildes ist der unbedingte Monotheismus. Zu der Qualitätslosigkeit Jahwes tritt seine Einzigkeit hinzu. Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes ist die Mitte der Jahwe-Frömmigkeit. Entsprechend dem bedingungslosen Monotheismus konnte die Göttermythologie im Alten Testament keinen Raum finden. In Gott gibt es keinerlei geschlechtliche Differenzierung. Im Hebräischen gibt es im Gegensatz zu den anderen semitischen Sprachen nicht einmal ein Wort für „Göttin".

Von allen geistigen Erscheinungen der vorchristlichen Zeit hat der Monotheismus der Jahwe-Religion die Geschichte am meisten beeinflusst.

In der von Göttern gefüllten Umwelt des alten Orients ist er ein absolutes Novum und wohl kaum aus menschlichen Quellen allein ableitbar. Scharf wird dieser Monotheismus bereits im ersten Gebot des Dekalogs formuliert (Ex 20). Dtn 6,4 heißt es: „Höre, Israel, Jahwe, dein Gott, ist ein einziger ...!" Mit diesem Ruf hat man wahrscheinlich schon in früher Zeit, in der Zeit vor dem Exil, die Kultversammlung in Israel eröffnet. Das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes hat also seinen Platz im täglichen Morgen- und Abendgottesdienst der jüdischen Gemeinde. Aber auch sonst hat es im Leben des gläubigen Juden einen entscheidenden Platz; selbst beim Sterben spricht er dieses Bekenntnis aus.

β) Parallele Erscheinungen

Es gab zwar auch in heidnischen Religionen, speziell in Ägypten und Persien, zu gewissen Zeiten monotheistische Tendenzen, die sich jedoch nicht durchsetzen konnten. Sie blieben stets abstrakt und theoretisch. So wollte beispiels-

weise im 14. vorchristlichen Jahrhundert der Pharao Amenophis IV. (genannt Echnaton) in Ägypten die Verehrung des Sonnengottes als des einzigen Gottes durchsetzen. Seine Bemühungen blieben jedoch ohne Erfolg. Monotheistisch ist auch die Gottesvorstellung des Zarathustra in Persien im 6. vorchristlichen Jahrhundert. Zarathustra nannte seinen erhabenen Gott Ahura Mazda, den weisen Herrn. Aber es dauerte nicht lange, dann hatte dieser Gott Weib und Kinder wie die anderen Götter. Im 3. nachchristlichen Jahrhundert erlebte dieser Monotheismus noch einmal eine gewisse Erneuerung, die sich aber wohl aus dem Einfluss der christlichen Mission erklärt. Die letzten Anhänger dieser Religion des Zarathustra begaben sich später unter dem Druck des sich ausbreitenden Islam nach Indien, besonders in die Gegend von Bombay, wo sie sich Parsen nannten. Von ihnen zählte man im Jahre 1963 noch ca. 130 000.

In Babylon begegnet uns in damaliger Zeit so etwas wie die Tendenz, ein Mitglied des Pantheons zum höchsten und mächtigsten Gott zu erheben. Diese Tendenz zeigt sich auch bei anderen Völkern in damaliger Zeit wie auch heute noch bei vielen Naturvölkern in Afrika und anderswo. Die Religionsgeschichte spricht hier von dem Hochgott-Glauben. In ihm steht indessen der eine Gott neben anderen Göttern. Das ist anders in Israel. Der Jahwe-Glaube ist kein Hochgott-Glaube. Zudem ist die Physiognomie Jahwes eine ganz andere. Er ist nicht der Natur und den Gestirnen verhaftet, sondern ihr Schöpfer und Herr. Er ist ein geistiger Gott, unsichtbar, nicht abbildbar. Auch ist er ein fordernder Gott[160]. Er ist nicht eine personifizierte Naturkraft. Der im Orient allgemein verbreitete Gestirnglaube ist der Jahwe-Religion absolut fremd, wenngleich nach der Sesshaftwerdung des Volkes in Kanaan die Naturgläubigkeit

[160]Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981, 18.

der Kanaanäer stets eine große Versuchung für die Israeliten war angesichts des vergeistigten Jahwe-Glaubens, speziell in der Form der Fruchtbarkeitskulte.

γ) Entwicklung des Monotheismus (Assimilation!)

Im Monotheismus Israels wird zwar den anderen Göttern zunächst noch nicht jede Existenz abgesprochen. Hier gibt es eine Entwicklung. Aber schon früh steht die universale und exklusive Mächtigkeit dieses einen Gottes in allen Bereichen der Natur- und Menschenwelt so sehr im Vordergrund, dass alte Bekenntnisse wie „Wer gleicht dir unter den Göttern, Herr?" (Ex 15, 11) und „Es gibt keinen Gott wie den Jeschuruns, der einherfährt am Himmel zu deiner Hilfe" (Dtn 33,26) in der nicht theoretischen, sondern praktischen Sprache des Alten Testamentes darauf hinauslaufen, dass nur Israels Gott ein wirklicher Gott ist[161]. Wir sagen heute: Es erfolgte eine Entwicklung vom Henotheismus zum Monotheismus, vom praktischen Monotheismus zum theoretischen Monotheismus. Der Weg zum theoretischen Monotheismus stellt sich dar als eine Sache der gedanklichen und sprachlichen Abklärung. Das reflexe Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes bleibt seit dem 6. Jahrhundert stets in Israel erhalten. Das Weisheitsbuch fragt später, im ersten vorchristlichen Jahrhundert, wie es überhaupt zum Glauben an die Existenz anderer Götter kommen konnte (Weish 13, 15)[162]. Im Alten Testament lässt sich eine dynamische Reifung des Gottesbildes erkennen, und zwar vom Familiengott zum Sippen- und Volksgott und schließlich zum Menschheitsgott. Hand in Hand damit erfolgt eine Vertiefung von einem vermenschlichteren zu einem immer vergeistigteren

[161]Vgl. Josef Haspecker, Art. Gott III (biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. II (dtv-Taschenbuch), München ^{2}1974, 220 ff.

[162]Vgl. ebd., 223.

Gott. Dieser Gott bleibt aber doch in allen sich ändernden Erscheinungsweisen stets der Gleiche.

δ) Vatergottheiten als natürlicher Anknüpfungspunkt der Qualitätslosigkeit Gottes

Die biblische Darstellung der Patriarchen trifft im Wesentlichen wohl die historische Wirklichkeit, wenngleich sie vielleicht ein wenig von dem mosaischen Monotheismus beeinflusst sein mag. Die Patriarchenzeit führt uns in den Kulturkreis der nomadischen Semiten. Hier gab es die Verehrung der Vatergottheiten. Das korrespondiert der Tatsache, dass das Patriarchat die soziologische Form des Nomadenlebens war. Man verehrte den Gott seines Vaters in der Familie oder in der Sippe als den einzigen Gott, ohne dass dabei die Frage der anderen Götter berührt wurde[163]. Man sprach nicht vom Gott der Väter, sondern vom Gott meines (deines, seines) Vaters oder sprach von Gott und fügte den jeweiligen Vater-Namen hinzu. „Die Sippengötter wurden einer bestimmten, durch den Namen ihres Ahnen gekennzeichneten Gruppe zugewiesen“[164]. Im Alten Testament ist die Religion der Vatergottheiten verknüpft mit Abraham, Isaak und Jakob, also mit der Stammvätergeneration Israels. „Die Gottheit galt als das wirkliche Haupt der Sippe und konnte von deren irdischen Mitgliedern als ‚Vater, Bruder’ bezeichnet werden, während diese sich als ‚Kinder, Brüder, Verwandte’ der Gottheit fühlten”[165]. Das geht auch aus Namen hervor wie Abiram (Abraham)/Ahiram = mein (göttlicher) Vater/Bruder ist erhaben. Zunächst hat also in der israelitischen Frühzeit jede

[163]Nur Gen 35,4; vgl. 28,20 f.

[164]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 104.

[165]Georg Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, 25.

Sippe (und wohl auch jeder Stamm) jeweils einen eigenen Gott verehrt[166], ohne das Problem der Einzigkeit überhaupt zu reflektieren. Charakteristisch ist dann aber, dass, wo immer die Vater-Gottheiten der einzelnen Sippen zusammenkamen, sie nicht zu einem Pantheon zusammenwuchsen, dass sie also nicht nebeneinander gestellt wurden, dass sie vielmehr miteinander verschmolzen. Dadurch wurde die Einheit der Gottesvorstellung aufrechterhalten. Diese Assimilationskraft Israels ist bezeichnend für die Entwicklung dieses Monotheismus. Das gilt auch im Hinblick auf die Berührung mit den örtlichen Göttern bzw. mit den Göttern der örtlichen Heiligtümer.

Auch mit ihnen wurde der Gott der Väter identifiziert. Auch sie wurden einfach assimiliert. Sie traten nicht zu dem Sippengott hinzu, sondern wurden einfach mit ihm identifiziert. Sie wurden nicht hinzugefügt, sondern assimiliert. Altisrael verband in Kanaan die Vatergott-Verehrung mit den Erscheinungsformen der Gottheit El. Davon zeugen noch viele Ortsnamen, in denen die Silbe „El“ vorkommt. Diese Silbe kommt übrigens auch vor in der Bezeichnung Israel, die ja soviel bedeutet wie „El herrscht“ oder „El kämpft“[167]. Nach Gen 33, 20 ist El der Gott Israels. Nach der Landnahme wurde auch Baal mit Jahwe identifiziert, zunächst jedenfalls.

d) Transzendenz.

α) El-Name (überörtlich und universal)

[166]Ebd., 24.

[167]Vgl. Gen 32,28.

Gerade die Zuwendung zu den El-Hypostasen fand günstige Bedingungen in Israel, weil die wandernden Völker, die Halbnomaden, nicht so sehr an eine Gottheit gebunden sind, die mit einem Ort zusammenhängt, und weil der Gott El in Kanaan überörtlich war. Zudem war ihm ein Zug von Universalität eigen, der wiederum der Gottesvorstellung Israels sehr konvenient war. In dieser Universalität und Überörtlichkeit liegt übrigens der Ansatzpunkt für die Transzendenz in der Gottesvorstellung, die ihrerseits in einer spannungsvollen Ergänzung zu der personalen Gottesvorstellung steht, die ihren Ansatzpunkt in der Beziehung der Gottheit zur Sippe, im Zug zum Sozialen und Historischen hat. Diese beiden Momente, die Transzendenz und die Personalität, sind die beiden entscheidenden Züge des qualitätslosen Monotheismus in Israel, wie wir noch sehen werden. Auch hier zeigt sich, dass die Offenbarung stets ihre natürlichen Anknüpfungspunkte hat. Die Gnade baut auf der Natur auf.

Die Religion der Vatergottheiten ist „eine Religion mit vorwiegender Betonung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, weiterhin zwischen Gott und menschlichem Verband, ohne starre Bindung an einen Ort, dafür umso bewegungsfähiger im Eingehen auf alle Veränderungen des Schicksals der Verehrerkreise“[168]. Von daher versteht sich auch letztlich die Qualitätslosigkeit Jahwes. Der nomadische Vatergott wohnt nirgendwo, er ist nicht an einen Ort gebunden, umso mehr aber ist er gebunden an den Sippenverband. Der Gott der Väter „ist der Wegegott der wandernden Viehzüchter, die ... dem eigentlichen Nomaden schon ferngerückt (sind), aber noch nicht im Kulturland ansässig geworden sind”[169]. Ätiologisch wurden die Vaterkulte stets zurückge-

[168]Albrecht Alt, Der Gott der Väter, in: Ders.: Kleine Schriften zur Geschichte Israels I, Berlin 1953, 62; vgl. Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 105.

[169]Walther Eichroth, Religionsgeschichte Israels, Bern 1969, 377 (?).

führt auf eine Offenbarung des Vatergottes an den Ahnherrn des Stammes, wie uns das ja auch im Alten Testament begegnet.

Bei der endgültigen Landnahme im 13. bzw. 12. vorchristlichen Jahrhundert erfolgte in Kanaan eine weitgehende Vermischung mit der einheimischen Bevölkerung, die neben El auch Baal verehrte. Dieser Baal hatte mehr und mehr den Hochgott El im kanaanäischen Kult verdrängt. Zunächst praktizierte man auch hier das, was wir die Assimilationskraft Israels nannten. Auch dieser Gott Baal wurde mit El oder Jahwe identifiziert. Bis in die Königszeit hinein verwendete man für Jahwe auch den Baal-Namen. Dann merkte man jedoch, dass mit diesem Namen auch kanaanäische Vorstellungen und Riten immer stärker in die Religion Israels eindrangen und dass so die Gefahr des Synkretismus gegeben war. Daher riefen nun die Propheten zur Entscheidung für Jahwe gegen Baal auf. Nachdrücklich kämpften sie gegen den Abfall vom Monotheismus. So kämpfte etwa im Nordreich der Prophet Elija für Jahwe, gegen Baal, mit der Parole: „Jahwe ist der Gott schlechthin!"[170]. Das Wirken dieses Propheten fällt in die Zeit um 850 v. Chr. Um 760 verkündete Amos Jahwe als den alleinigen Herrn und Richter aller Völker[171]. Um 750 suchte Hosea die Jahwe-Verehrung von allem Synkretismus konsequent zu reinigen[172]. Unmissverständlich verkündete Jesaja um 730, dass Jahwe auch der Herr der großen Reiche ist[173], während die Götter, die sonst verehrt werden,

[170]1 Kön 18,39.

[171]Am 1-2; 9,7.

[172]Hos 2,18 ff u.ö.

[173]Jes 5,26; 31.

„Nichtse“ sind[174]. Ähnlich nennt Jeremia um 600 die fremden Götter einen „nichtigen Hauch“ oder „Nicht-Götter“[175]. Im Deutero-Jesaja wird die Alleinzigkeit Jahwes um 550 geradezu hymnisch besungen[176].

β) Überweltlich

Jahwe ist der schlechthin Transzendente, das heißt er ist weltübersteigend, ja unwelthaft. Das bedeutet im Einzelnen: Jahwe ist überweltlich, überzeitlich und übervölkisch. Er ist der ganz Andere. Er ist der Welt entzogen und unverfügbar. Er ist von menschlicher Vorstellungskraft nicht zu umfangen. Die Transzendenz meint allgemein das völlige Anderssein Gottes. Er ist anders als die Wirklichkeit der Welt, größer, gewaltiger, geheimnisvoller. Transzendenz meint nicht räumliche Ferne, denn die Transzendenz muss stets zusammen gedacht werden mit der Immanenz. Andernfalls kämen wir nämlich zum Deismus. Gottes Jenseitigkeit ist qualitativ zu verstehen. Der transzendente, der große, gewaltige und geheimnisvolle Gott ist zugleich auch im Kleinsten anwesend, zugleich ist er dem Einzelnen näher als er selbst.

Jahwes Transzendenz bedeutet Erhabenheit über alle räumlichen Dimensionen. Das meint Transzendenz als Überweltlichkeit.

γ) Überzeitlich

[174]Jes 2,8.18; 10,10; 19,3 u.ö.

[175]Jer 2,5.10.15; 16,19; 2,11; 5,7.

[176]Jes 45,21; 41,28; 43,10; vgl. Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologischer Durchblick, Freiburg ^{2}1972, 25-30.

Diese Erhabenheit über die räumlichen Dimensionen umschließt auch die zeitlichen Dimensionen. Der Überweltliche ist daher auch überzeitlich. Für ihn gibt es keinen Anfang und kein Ende. Hier steht das Alten Testament radikal gegen die Mythen, die von einer Entstehung der Götterwelt erzählen. Dementsprechend lesen wir bei Habakuk: „Bist du nicht von Urzeit her, Jahwe, mein heiliger Gott, der nicht stirbt?“ (Hab 1, 12). Die Masoreten empfanden diese Stelle offenbar als anstößig, jedenfalls die negative Formulierung des Versschlusses. Daher änderten sie ihn um: „Wir werden nicht sterben“. So selbstverständlich und tief empfanden sie die Zeitlosigkeit, die Überzeitlichkeit Gottes. Für das alttestamentliche Gottesbild sind Werden und Vergehen einfach unmögliche Kategorien, also völlig unangemessene Kategorien[177]

δ) Übervölkisch

Die Transzendenz beinhaltet endlich, dass der überweltliche oder überräumliche und überzeitliche Gott auch ein übervölkischer Gott ist, dass er universal ist. Wir betonten bereits den Universalismus, der allein schon einzigartig ist und den bedingungslosen Monotheismus unterstreicht. Jahwe ist nicht eine Funktion seines Volkes oder dessen Projektion. Diese Tatsache wird dadurch vor allem unterstrichen, dass im Alten Testament wie sonst in keiner nationalen Literatur der Antike die eigene Nation gescholten und kritisiert wird und dass dabei die Großen der Geschichte nicht geschont werden.

ε) Folgen (Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit)

[177]Vgl. ebd., 38.

Die Bestimmung der Transzendenz Jahwes wird dadurch noch einmal gesteigert, dass er als überkosmisch bezeichnet wird. So heißt es 1 Kön 8, 27: „Die Himmel ... fassen dich nicht“ und Jes 40, 15: „Alle Erdenmächte (sind) wie ein Tropfen am Eimer“. Sind auch die höchsten Götter der großen Religionen der Antike ein Teil des Alls, so ist Jahwe in jeder Hinsicht der kosmisch Ungebundene, er hat ja alles geschaffen, er hat den Kosmos nicht nur als Kosmos (aus dem Chaos) geschaffen, sondern die Welt als Ganzes ins Dasein und Sosein gerufen.

Daher ist der transzendente Gott des Alten Bundes der Welt absolut überlegen, deshalb allgegenwärtig bzw. allmächtig in seinem Wirken und in seinem Sein. Das drückt der erste Schriftprophet Amos um 760 v. Chr. so aus: „Brechen sie (die Entronnenen) durch nach der Unterwelt, so holt sie von dort meine Hand. Steigen sie zum Himmel hinauf, stürze ich sie nieder von dort. Verstecken sie sich auf des Karmels Gipfel, so erspähe ich sie dort und packe sie. Bergen sie sich auf dem Grund des Meeres, gebiete ich der Meerschlange, sie dort zu vernichten“ (Am 9, 3 ff).

Erinnert sei auch an Psalm 139, wo es heißt: „Wohin könnte ich flüchten vor deinem Geiste, wohin fliehen vor deinem Angesicht? Stiege ich zum Himmel hinauf - dort bist du. Wollte ich mich betten in der Unterwelt - du bist auch da zugegen. Höbe ich mich auf des Morgenrots Schwingen und ließe mich nieder am Ende des Meeres, würde deine Hand auch dort mich fassen und deine Rechte mich greifen“ (Ps 139, 7 ff).

Die so verstandene Weltüberlegenheit Jahwes oder die so verstandene kosmische Überlegenheit Jahwes, findet ihren charakteristischen Ausdruck in dem

beliebten Titel „Jahwe Sabaoth“. Dieser Titel ist besonders beliebt bei den Propheten und will zum Ausdruck bringen, dass Jahwe alle Natur- und Geschichtsmächte untertan sind.

Der Gott Israels ist Träger der absoluten Machtfülle. Sein Wirken in Natur und Geschichte ist unbegrenzt und von nichts gehemmt. Sein Werk ist der feste Rhythmus der Natur (Gen 8,20 - 22), ist der geordnete Ablauf der kosmischen Vorgänge (Ijob 37 f.).

Um sich von den Schöpfungsvorstellungen der Umwelt abzusetzen, haben die Theologen Israels in der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte (Gen 1) einen eigenen Terminus gewählt, nämlich den Terminus „bara“, den sie zum einen nur von Gott gebrauchen, der zum anderen nie mit der Angabe eines Woraus verbunden wird und der endlich die Mühelosigkeit des göttlichen Schaffens ausdrücken will. Gott hat alles Geschaffene nach Gen 1 durch sein bloßes Wort hervorgebracht.

Die zeitliche Datierung der Priesterschrift - das wissen Sie aus der Einleitung in das Alten Testament - ist umstritten. Die einen meinen, sie sei exilisch, die anderen nachexilisch. Demgegenüber verwendete die alte jahwistische Schöpfungserzählung (Gen 2, 4 ff), deren Endredaktion um 900 v. Chr. erfolgte, noch handwerkliche Ausdrücke. Bereits bei Jesaja setzt sich aber mehr und mehr die Vorstellung durch, dass Jahwe durch sein bloßes Wort ins Dasein ruft. Jes 40, 26 werden die Sterne erschaffen dadurch, dass Gott sie beim Namen ruft. Jes 48, 13 bedeutet Himmel und Erde erschaffen so viel wie, dass Gott sie herbeirief und sie da waren. Ähnlich heißt es Psalm 33, 6. 9: „Durch Jahwes Wort entstanden die Himmel, durch den Hauch seines Mundes sein

ganzes Heer ... . Denn er spricht, und es geschieht, er befiehlt, und es steht da".

Nicht weniger souverän und frei verfügend als im Kosmos ist die Macht Jahwes in der Geschichte. Alle Völker gehören ihm (Ex 19, 5). Ihm gegenüber bedeuten sie nichts (Jes 40, 15 -17).

Kein Bereich ist seiner Allmacht entzogen (Am 9, 1 - 4). Von daher kommt es zu der Aussage seiner Allgegenwart und Allwissenheit[178]. Er ist eben wesentlich anders als der Mensch[179].

e) Personalität

α) Polarität von Transzendenz und Personalität

Der ganz andere ist zugleich den Menschen nahe. Der Transzendente ist der Personale. Geht der Name El mehr auf die Mächtigkeit und Erhabenheit, die zugleich als seinshafte Transzendenz und dynamische Immanenz verstanden wird und vor allem im absoluten Gegensatz zum Menschen steht, so geht der Name Jahwe auf die heilvolle Nähe zum Menschen und auf die personale Gemeinschaft mit ihm.

Das sind die beiden Grunderlebnisse des Göttlichen im Alten Testament. Hier liegen die entscheidenden Momente des alttestamentlichen Gottesbildes, die

[178]Ps 139, 7-12; Sir 42, 17-21; 39, 18-20.

[179]Jes 31, 3; Ez 28, 2-9; vgl. Josef Haspecker, Art. Gott III (biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. II (dtv-Taschenbuch), München ^{2}1974, 220 ff.

zugleich seine spannungsvolle Weite zum Ausdruck bringen: Gottes Nähe und Ferne im Hinblick auf Mensch und Welt.

Diese beiden Grunderlebnisse stehen gewissermaßen im Schnittpunkt der beiden anderen Grundgegebenheiten der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, der Qualitätslosigkeit und des selbstverständlichen Monotheismus. Der unendlich transzendente Gott ist zugleich der die Gemeinschaft des Menschen suchende Gott, der ihn allerdings dann auch sittlich fordert.

β) Jahwe - heilvolle Nähe und Gemeinschaft.

Die Transzendenz Jahwes steht in einer gewissen Spannung zu seiner Personalität. Gott ist nicht nur der ganz Andere, sondern der ganz Andere ist auch dem Menschen nahe. Geht der Name „Jahwe“ auf die Personalität Gottes, so geht der Name „El“ mehr auf seine Transzendenz.

Das Moment der Personalität Gottes ist von großer Bedeutung für die Religion Israels. Das bedeutet: Gott ist nicht begrifflich, sondern personal. Er ist kein „Es“, sondern ein „Ich“. „Die Wesensbestimmung des personalen Menschen als des Ebenbildes Gottes (Gen 1, 26 f; 9, 6) weist wieder auf die geistige Personalität Gottes zurück“[180]. Bezeichnenderweise heißt es daher Gen 9, 6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden, denn nach seinem Bilde hat Gott ihn geschaffen“. Die Ebenbildlichkeit des Menschen im Vergleich mit Gott besteht in nichts anderem als in seiner Personalität.

[180]Ebd.

γ) Anthropomorphismen

Von der Personalität Gottes her erklären sich auch die zahlreichen Anthropomorphismen im Alten Testament, worin Gott immer wieder auf menschliche Weise beschrieben wird, wenn da etwa die Rede ist vom Auge Gottes, von seinen Händen, von seiner Liebe und seinem Zorn. Aber diese Redeweise ist nicht buchstäblich gemeint. Das interpretieren wir nicht in die Bibel hinein, sondern das deutet die Bibel selber an, denn auffallenderweise wird niemals eine körperliche Gestalt Gottes wirklich greifbar, trotz ihrer Beschreibung in menschlichen Termini. In den Theophanie-Schilderungen wie Ex 24, 10 f und Jes 6 und in der theologischen Diskussion um den Bilderkult in Dtn 4, 9 - 24 wird sie ausdrücklich abgewehrt. Über die Anthropomorphismen werden wir uns nicht mehr wundern, wenn wir uns klar machen, dass wir über Geistiges immer nur in anschaulicher Weise reden können, also bildhaft. Es geht im Alten Testament darum, dem Menschen den lebendigen Gott in seiner Personalität nahezubringen. Daher die menschlichen Termini. Dabei ist sich der Israelit durchaus des bildhaften Charakters einer solchen Darstellung bewusst.

Dieses Bewusstsein von der Bildhaftigkeit der anthropomorphen Redeweise kommt auch im folgenden Sachverhalt zum Ausdruck: „Alle Akte und Eigenschaften, die einer geistig-sittlichen Person zu Eigen sind, werden Gott in vollem und vollendetem Maß beigelegt. Erkenntnis, Weisheit, freie Entscheidung (Freiheit), sittlicher Wille, Gerechtigkeit, Güte, Treue, Liebe, während physische Bedürfnisse wie Essen und Trinken (Ps 50, 12), Schlafen (Ps 121, 4), Ermüdung (Jes 40, 28) negiert werden”[181]. Gelegentlich wird dann aber selbst

[181]Ebd.

im geistig-personalen Bereich das Anderssein Gottes gegenüber dem Menschen ausdrücklich und scharf hervorgehoben[182]. Das Bewusstsein des bildhaften Charakters der Jahwe-Beschreibungen kommt vor allem in dem absoluten Verbot seiner bildlichen Darstellung zum Ausdruck, in dem absoluten Verbot des Bilderkultes.

δ) Das Sprechen Gottes

In Israel erfuhr man die Personalität des Menschen vor allem im Sprechen. Durch die Sprache unterscheidet sich der Mensch von der Tierwelt. Selbst das Denken bezeichnet der Hebräer als Sprechen. Der normale hebräische Ausdruck für Denken lautet „Sprechen im Inneren". Daher nennt der Hebräer die Tiere „das Stumme" („behema"). Im Angesprochenwerden durch Jahwe hat Israel Gott als Ich, als Selbst erfahren. Durch das Angesprochenwerden durch Jahwe wurde das Volk als Israel erst geschaffen, wie das Alten Testament immer wieder zum Ausdruck bringt. Schon die Wortoffenbarung als solche weist sich als Selbsterschließung eines personalen Gottes aus und richtet immer wieder neu den Blick auf die Personalität dieses Gottes.

ε) Freiheit des Willens, Souveränität des Waltens

Die Personalität Gottes wird vor allem immer wieder thematisiert in der Freiheit seines Willens und in der Souveränität seines Waltens: „Ich neige mich gnädig, dem ich mich gnädig neige; ich erbarme mich dessen, dessen ich mich erbarme" (Ex 33, 19). Die Freiheit und Unabhängigkeit Gottes wird exempla-

[182]Num 23, 19; 1 Sam 15, 29; Josef Haspecker, Art. Gott III (biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. II (dtv-Taschenbuch), München [2]1974, 223 ff.

risch deutlich in seiner Erwählung des Volkes Israel[183].

Jahwes Personalität kommt zum Ausdruck darin, dass er ein Angesicht und ein Herz hat. Das Angesicht ist das, was sich zuwendet. Das Herz steht für das Innere des Menschen: Erkenntnis, Wille, Strebungen, die (geistigen) Gefühle.

Die Personalität Gottes war nicht nur im zeitgeschichtlichen Kontext des Alten Testamentes ein Ärgernis. Immer wieder hat man in der Geistes- und Religionsgeschichte daran Anstoß genommen. Man sah darin etwas, das die Unendlichkeit und die Unbegrenztheit Gottes beeinträchtigt. Aber zum einen wird die Personalität Gottes im Gegensatz zur Personalität des Menschen in ihrer Besonderheit durchaus, wie wir bereits betonten, immer wieder hervorgehoben, zum anderen muss man sehen, dass Personalität als „In-sich-selbst-Sein" nicht eine Begrenzung des Seins in sich darstellt, wenngleich unsere menschliche Personalität begrenzt ist, wenngleich uns Personalität faktisch immer als begrenzt begegnet. Erfahren wir faktisch auch nur endliche Personalität, so liegt die Endlichkeit jedoch nicht im Wesen der Personalität. In Gott, in der Personalität Gottes, verhält sich eben unbegrenztes Sein in unbegrenzter Weise zu sich selbst. Und das wird zum Ausdruck gebracht in der alttestamentlichen Offenbarung[184].

ζ) Heiligkeit: Ganz-anders-Sein, höchste ethische Lauterkeit

Entscheidend ist für das Personsein Jahwes der ethische Charakter dieser Personalität, der im absoluten Gegensatz zur Sünde steht.

---

[183]Dtn 9, 6; Hos 11, 1; Dtn 4, 37 f; 10, 15; Mal 1, 2 f.

[184]Vgl. Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologischer Durchblick, Freiburg ^{2}1972, 43-47.

Jahwe ist der heilige Gott. Das meint zunächst die ontische Heiligkeit Jahwes, „seine erschreckende Erhabenheit, seine blendende Lauterkeit und seinen niederschmetternden Glanz“[185]. Das bringt das Moment der Transzendenz zum Ausdruck. Heiligkeit meint zunächst die transzendente Erhabenheit Gottes, negativ das Abgesondertsein, das „ganz-anders-sein“, positiv die unerreichbare und unendliche Majestät seines Wesens. Diese Heiligkeit Gottes ergibt sich einerseits aus der Größe seiner Werke, andererseits manifestiert sie sich in der überwältigenden Herrlichkeit der Theophanien naturhafter[186] wie auch personaler Art[187] und in konkreten Heils- und Gerichtstaten[188] .

Heiligkeit ist daher der umfassende Ausdruck des göttlichen Seins[189], der „Heilige“ wird zum Synonym für Gott. Gerade als der Heilige unterscheidet sich Gott von allem Nichtgöttlichen[190].

Die Heiligkeit Gottes wird dann aber auch als ethische Heiligkeit verstanden, sekundär (!). Jahwe steht in einem absoluten Gegensatz zur Sünde. Hier unterscheidet er sich wiederum in aller Deutlichkeit vom Menschen[191] und wird

---

[185]Vgl. ebd., 41.

[186]Ps 29; Ex 24, 16 f.

[187]Jes 6.

[188]Ex 15, 11; Jes 2, 9-19; 5, 16; Ez 28, 22-25.

[189]Jes 6, 3; Ps 99.

[190]Hos 11, 9; vgl. Josef Haspecker, Art. Gott III (biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. II (dtv-Taschenbuch), München ^{2}1974, 223 ff.

[191]Hos 11, 9.

ihm als Vorbild und fordernde Mahnung des eigenen Strebens vorgestellt[192].

Gegenüber der Heiligkeit Jahwes im ontischen und ethischen Sinne erfährt der Mensch seine kreatürliche Kleinheit und seine ethische Fragwürdigkeit. Jahwes Heiligkeit bedeutet Erhabenheit, aber auch höchste ethische Lauterkeit[193]. Die ethische Lauterkeit Jahwes ist zugleich ein Appell für den Menschen, Gottes Heiligkeit nachzuahmen[194].

η) Der Bundesgott, die konkrete Gestalt der Zuwendung Jahwes (Güte, Treue, Geduld, Erbarmen)

Trotz seiner furchterregenden Erhabenheit und seiner fordernden Heiligkeit ist dieser Gott bestimmt von der heilvollen Zuwendung zum Menschen. Das wurde bereits deutlich in der Theophanie Ex 3,13 - 15. Im Zusammenhang mit dieser Stelle sprechen wir von der Qualitätslosigkeit Gottes. Von Anfang an ist die heilvolle Zuwendung Gottes und seine Nähe die stete Botschaft des Alten Testamentes über Gott (Gen 2). Ihre konkrete Gestalt ist der Bund.

Das bedeutet nicht seinshafte Bindung eines Volksgottes an sein Volk, sondern freie Zuneigung, herablassende Huld Gottes. Die Nähe Gottes wird als spezielle Auszeichnung Israels empfunden[195]. Ihr Sinn und ihr Ziel aber ist das

---

[192]Lev 19, 2; 20, 8; vgl. Josef Haspecker, Art. Gott III (biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. II (dtv-Taschenbuch), München ^{2}1974, 223 ff.

[193]Vgl. die Berufungsvision des Jesaja.

[194]Vgl. Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologischer Durchblick, Freiburg ^{2}1972, 41.

[195]Dtn 4, 7.

Heil alle Völker[196]. Dabei ist Gott aber auch dem Einzelnen in seiner Not nahe[197]. Das gilt auch dann, wenn er sich zeitweilig dem Menschen verbirgt.

In dieser Zuwendung Gottes zum Menschen, ermöglicht durch die Personalität Gottes, müssen wir das eigentliche Korrelat zur Transzendenz Gottes sehen. Darin erkennt der Mensch Gottes Güte, Treue, Geduld und Erbarmen[198].

θ) Die Liebe, das tiefste Wesen Jahwes (Grund für die Er wählung Israels, woraus die Liebe zu Gott als Hauptgebot resultiert)

Das führt dann zu dem tiefsten Wesen des alttestamentlichen Gottes, das er in der Liebe offenbart. Zumeist spricht das Alte Testament von dieser Liebe Gottes nur in konkreten Äußerungen dieses Gottes, im Zusammenhang mit seinem Erbarmen, mit seiner Geduld, mit seiner Treue und mit seiner Güte. Das Wort Liebe wird erst in prophetischer Zeit aufgenommen, „um den letzten Grund der Erwählung und Heilsgemeinschaft Gottes mit Israel aufzudecken“[199]. Da wird dann auch der Gottesbund als Braut- und Ehegemeinschaft Jahwes mit Israel dargestellt[200], und in diesem Gleichnis wird dann die treue Liebe Jahwes der Untreue Israels gegenübergestellt.

---

[196]Gen 12, 3; Jes 2, 2 - 4; Jes 42, 1 - 7; 49, 1 -6.

[197]Ps 34, 19; 119, 151; 145, 18.

[198]Josef Haspecker, Art. Gott III (biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. II, München ^{2}1974, 220 ff.

[199]Hos 3,1; 11,1; er 2,2.

[200]Hos 1-3; Jer 3; Ez 16, 23; Jes 50, 1; 54, 5-8.

Auch im Buch Deuteronomium ist nachdrücklich die Rede von der Liebe Gottes als Erwählungsgrund und als Haltung Gottes gegenüber Israel[201] und seinen Vätern[202]. Aus der Liebe Gottes zu seinem Volk resultiert die Liebe dieses Volkes zu Gott aus ganzem Herzen als das Hauptgebot (Dtn 6, 5).

Zunächst bleibt das Wort „Liebe“ im Alten Testament auf Gottes Haltung zu den Auserwählten beschränkt. Im Buch der Weisheit wird diese Liebe dann aber als grundlegende Haltung Gottes zu allem Geschaffenen bestimmt (Weish 11, 2). Auch darin zeigt sich der in den Jahrhunderten wachsende Universalismus.

ι) Der Lebendige = der wirkmächtig gegenwärtig Existierende (Unvergänglichkeit, Ewigkeit)

Jahwe, der personale Gott, der Heilige, der Gott des Bundes, der Gott der Liebe, ist der lebendige Gott. Das Attribut der Lebendigkeit gehört zu den ältesten[203] und stets gleichbleibenden Attributen Gottes im Alten Testament. Hier gibt es keine Entwicklung. Leben bedeutet im alttestamentlichen Verständnis wirkmächtige gegenwärtige Existenz[204]. Das Wort vom lebendigen Gott finden wir immer wieder vor allem im Gebet[205]. In dem Lebendigsein Gottes ist

[201]Dtn 7, 6-8; 23, 6.

[202]Dtn 4, 37; 10, 15; vgl. Mal 1, 2-3.

[203]Gen 16, 14.

[204]Jos 3, 10.

[205]Ps 18, 47; 42, 3; 84, 3.

sowohl die Macht Gottes wie sein Personsein angesprochen[206].

Die absolute Fülle des Lebens Jahwes zeigt sich gegenüber dem vergänglichen irdischen Leben besonders in seiner Unvergänglichkeit, oder besser: Ewigkeit versteht das Alte Testament primär als unbegrenzte zeitliche Dauer nach vorwärts und rückwärts[207]. Von dieser Verbindung mit Leben erhält Ewigkeit neben dem temporalen Sinn den Sinn unversiegbarer Lebenskraft. Der „ewige Gott ... wird nicht müde noch matt“ (Jes 40, 28). Daher ist in der Ewigkeit Jahwes seine Unveränderlichkeit eingeschlossen[208].

Die Ewigkeit Gottes wird gern mit seinem Schöpfertum[209] und seinem universalen Königtum verbunden[210]. Gerade in den jüngeren Texten des Alten Testamentes tritt die Ewigkeit immer mehr als Gottesprädikation hervor[211] und wird auch mehr und mehr von Gottes Eigenschaften ausgesagt[212].
In diesem Gottesbild - Gott wird verstanden als Gott des Bundes und der Liebe, als der Lebendige und der Unveränderliche - deutet sich der grundlegende Optimismus der Jahwe-Religion hinsichtlich der Welt und des Menschen an. Dieser Optimismus folgt aber auch aus dem Schöpfungsgedanken, der, am Anfang thematisiert, das ganze Alte Testament durchzieht. Gen 1,31 heißt es:

---

[206]Ps 18, 47; 42, 3; 84, 3.

[207]Jes 41, 4; 43, 10-13.

[208]Ps 102, 25 - 28; Sir 42, 21.

[209]Jes 40, 28; Ps 92, 1 f; Sir 18, 1.

[210]Ps 10, 16; 29, 10; 145, 10 - 13; Jer 10, 10; Dan 6, 27.

[211]Jes 26, 4; Dan 12, 7; Tob 13, 1; Bar 4, 22.

[212]Vgl. besonders das Buch der Weisheit.

≙Gott sah alles, was er geschaffen hatte, und siehe: es war sehr gut!≙ Alles, was ist, zeugt von der Größe und Weisheit und Güte Gottes, und zwar ohne Wenn und Aber[213].

Auch dieser Optimismus ist geistesgeschichtlich eine Singularität, speziell im Kontext der Antike, aber auch sonst. Seinesgleichen sucht man vergeblich in der Geistesgeschichte und auch in der Geschichte der Religionen.

5. Das Menschenbild

a) Die Würde des Menschen und ihre Begründung (Spiegelbild des Schöpfers: Erkenntnis und Wille)

Innerhalb der Schöpfung, die als uneingeschränkt gut qualifiziert wird, ragt nun in ganz außergewöhnlicher Weise der Mensch hervor. Er ist dem Schöpfer ähnlich, sofern er ein geistig erkennendes, sich frei entscheidendendes Wesen ist. Gott schuf den Menschen nach seinem Gleichnis und Ebenbild (Gen 1 u. 2). Eine tiefere Begründung für die Würde des Menschen gibt es nicht, wenn wir einmal vom Neuen Testament absehen, das sich ja als evolutive Weiterentwicklung und Vertiefung der alttestamentlichen Offenbarung darstellt. Der Mensch ist irgendwie das Korrelat Gottes. Schon in dieser grundsätzlichen Bestimmung des Menschen erweist sich das Menschenbild des Alten Testamentes unübertroffen. Das soll noch im Einzelnen näher dargelegt und konkretisiert werden.

[213]Vgl. Ps 18.

Zunächst sei aber noch darauf hingewiesen, dass es trotz der hohen Würde des Menschen im Alten Testament auch nicht einen Ansatz für eine irgendwie geartete Vergottung des Menschen gibt. Es gibt keinen Personenkult, keine Menschenvergottung, die uns in der Antike auf Schritt und Tritt begegnet. Auch das ist religionsgeschichtlich auffallend angesichts der Tatsache, dass man in der Antike gern die Gründer einer Stadt oder eines Volkes oder einer Religion zu Göttern oder Halbgöttern machte, dass man vielfach sogar lebende Herrscher als Götter verehrte oder als Inkarnationen von Göttern verstand und verehrte. Das gibt es in Israel jedoch nicht, nicht einmal für Mose, dessen Sonderstellung und einzigartige Bedeutung für die Geschichte des Volkes unangefochten ist. Es gibt im Alten Testament auch nicht einen Anflug von Menschenvergottung. Einer solchen Vergottung stand die undiskutierbare Einzigkeit Jahwes entgegen. Auch hier zeigt sich die geniale Konsequenz dieser Religion. Es gibt hier keinen Personenkult.

Trotz der grundlegenden Bedeutung, die Mose für die Jahwe-Religion hat, fehlt auch bei ihm jeder Anflug von Personenkult. Mit Mose beginnt nach Ausweis des Alten Testamentes eine Kette von Selbstoffenbarungen Gottes in der Geschichte seines Volkes. In ihm begegnet uns zum ersten Mal in der Geschichte der übernatürlichen Offenbarung Gottes eine geschichtlich fassbare Persönlichkeit. Von ihm her griff der Jahwe-Glaube dann in der palästinisch-vorstaatlichen Zeit auf die in Kanaan eingewanderten Stämme über und schuf aus ihnen das Volk Israel, das nun in seiner Gesamtheit Träger der Offenbarung Gottes wurde[214]. Aber trotzdem, trotz seiner hervorragenden Stellung - das ist wichtig - ist Mose immer nur der Bote des Gottes der Offenbarung.

[214] Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 112-126.

Diese Vorstellung hält sich durch bei allen späteren Boten. Die Offenbarung, deren Überbringer sie sind, bleibt allein von Jahwe abhängig.

Dem einzigartigen Gottesbekenntnis Israels entspricht ein einzigartiges Verständnis des Menschen, wenngleich der Abstand zwischen Gott und den Menschen stets gewahrt bleibt und eine Vergöttlichung eines Menschen überhaupt in Israel unmöglich ist.

Das Menschenbild des Alten Testament könnten wir durch vier Stichworte charakterisieren: Abhängigkeit, Verantwortlichkeit, Schuldigkeit bzw. Unzulänglichkeit und Geborgenheit[215].

b) Abhängigkeit

α) Macht und Erhabenheit Gottes

Zunächst zur Abhängigkeit. Sie meint, dass der Mensch vor Gott der „ebed", das heißt der Knecht, der Sklave ist. Der Mensch ist vor Gott der Abhängige schlechthin.

Im Einzelnen bedeutet das: Er ist nicht Herr seines Daseins. Er ist geschaffen. Ein fremdes Gesetz steht über seinem Leben. Seine Existenz und alles, was er erlebt, ist ihm zugeschickt, es ist sein Schicksal, sein Geschick. Glück, Gesundheit, Schmerz, Krankheit und Tod, das alles ist über den Menschen verhängt. Ebenso ist das Zeitgeschehen, ebenso sind die Lebensbedingungen über

[215]Vgl. Fritz Maass , Was ist Christentum? Tübingen [2]1981, 24.

ihn verfügt.

β) Demut und Vergänglichkeit des Menschen

Daraus erklärt sich einerseits die stete Hervorhebung des Waltens Gottes, seiner Herrschaft, seiner Macht, seiner Erhabenheit und Furchtbarkeit, andererseits die unermüdliche Forderung der Demut im Hinblick auf den Menschen sowie die starke Betonung der Vergänglichkeit des Menschen und seines Lebens.

Diese totale Abhängigkeit des Menschen wird in den ältesten Quellen des Alten Testament nicht weniger betont als in den jüngeren Texten.

γ) Jahwe als Ursache allen Geschehens

Zwar gab es dieses Abhängigkeitsbewusstsein auch sonst irgendwie im alten Orient, also in der Umwelt des Volkes Israel, aber hier im Alten Testament wird die Abhängigkeit allein auf Jahwe, auf eine personhafte Instanz bezogen, nicht auf Mächte, Götter und Dämonen, denen man etwa je nach Situation das Gute oder das Böse, das einem zustößt, anlasten könnte. Jahwe ist die Ursache von allem Geschehen, auch von allem Unheil. Auch der Satan kann nur das tun, was Gott zulässt. Auch er ist gänzlich abhängig von Gott. Charakteristisch ist, dass Ijob für den Tod seiner Kinder, für den Verlust seines Besitzes und für seine Krankheit Gott verantwortlich macht[216].

[216]Ijob 1,12: „Der Herr hat es gegeben ...“; vgl. Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen ^{2}1981, 24 - 27.

c) Verantwortlichkeit

α) Freie Bejahung der Abhängigkeit

Der zweite entscheidende Zug des Menschenbildes im Alten Testament ist die Verantwortlichkeit des Menschen. Diese seine Verantwortlichkeit steht in einer gewissen Dialektik zu der totalen Abhängigkeit des Menschen. Der Mensch wird so gefordert, als wäre er in seiner Entscheidung und in seinem Handeln frei. Die Verantwortlichkeit meint die freie Bejahung der Abhängigkeit. Wie es in allen alttestamentlichen Schriften zum Ausdruck kommt, ist der Mensch zu immer neuer Entscheidung gerufen, ist er verantwortlich, muss er Verantwortung übernehmen.

β) Der Mensch in der Entscheidung (Freiheit und Gehorsam)

Dieser Umstand ist bereits in dem Wort „ebed“ enthalten. Der „ebed“ ist nicht nur der Abhängige, sondern auch der Verantwortliche. Aus der Bejahung der Abhängigkeit folgt die Übernahme einer totalen Verantwortung, einer Verpflichtung zum absoluten Gehorsam. Dieser Begriff „Gehorsam“ spielt eine wichtige Rolle im Alten Testament. Der Mensch steht im Dienst, solange er lebt (Ijob 7,1) und muss über all seine Entscheidungen Rechenschaft ablegen.

γ) Totale Verantwortung

Das ist ein Motiv, das alle alttestamentlichen Schriften durchzieht, die älteren nicht weniger als die jüngeren. Es geht hier also nicht nur um Einzelverantwortlichkeiten, etwa vor der Familie, vor dem Volk und vor den Mitmen-

schen, sondern um die totale Verantwortung vor Gott, der alles sieht und alle Entscheidungen kennt. Wiederholt verbietet das Alten Testament sogar die schlechten Gedanken[217]. Auch das ist singulär im alten Orient. Ein solches Konzept hat natürlich sein Fundament in dem radikalen Monotheismus. Es ist der griechischen Philosophie nicht weniger fremd als dem modernen Indifferentismus.

δ) Verantwortlichkeit des Volkes und des Einzelnen (Gesetz, Gebote, prophetische Forderung)

Zwar wird der Mensch primär als Glied seines Volkes gesehen. Doch darf man dieses Moment wiederum nicht vereinseitigen oder überbetonen. Das Gesetz, die Gebote wie auch die prophetische Forderung richten sich an das Volk wie auch an den Einzelnen. Charakteristisch ist hier, bei den Geboten, das „du sollst". Höhepunkte dieser Verantwortlichkeit begegnen uns Dtn 6, 5: „Du sollst Gott, den Herrn, lieben aus ganzem Herzen ..." und Lev 19, 18. 34: „Du sollst den anderen lieben wie dich selbst"[218].

d) Schuldhaftigkeit

α) Das Grundmotiv der Selbstanklage und das Verlangen nach Vergebung

Das dritte Moment, das das Menschenbild des Alten Testamentes entscheidend bestimmt, ist die Schuldhaftigkeit. Das Alte Testament hat wenigstens

[217]Vgl. Dekalog; Sach 7, 9 f; 8, 17 u.ö.

[218]Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981, 27 - 30.

ein Dutzend Wörter für menschliche Schuld und Sünde. Es kennt eine allgemeine totale Schuldhaftigkeit des Menschen. So heißt es Gen 6, 5: „Jahwe sah, wie groß die menschliche Bosheit auf Erden war, und dass jegliches Gebilde ihrer Herzensgedanken allzeit nur böse war". Ähnlich heißt es Gen 8, 21: „Alle Gedanken des menschlichen Herzens sind nur böse von Jugend auf". Derartige Äußerungen finden wir aber auch bei den Propheten und anderwärts im Alten Testament[219]. Das muss nicht im Sinn unserer entwickelten Erbsündenlehre verstanden werden, wenngleich hier die Wurzeln dafür liegen dürften. Jedenfalls wird deutlich: Der totalen Verantwortlichkeit korrespondiert die allgemeine Schuldhaftigkeit und Sünde des Menschen. Angesichts der hohen Forderungen muss der Mensch dauernd Verfehlungen registrieren.

Wo eine totale Verantwortlichkeit übernommen wird, da kann das natürlich gar nicht anders sein. Der Mensch bleibt Gott schuldig, was er ihm leisten soll. Daher durchzieht das ganze Alte Testament die Selbstanklage des Menschen[220].

β) Die Frucht der Vergebung

Ein Grundmotiv des Alten Testamentes lautet: Wir leiden wegen unserer Sünden. Das gilt für das Leben des Volkes wie auch des Einzelnen. Im Unglück weiss sich der Israelit stets auf seine Sünde verwiesen. Daraus resultiert das Verlangen nach Vergebung, die nur von Jahwe selbst gewährt werden kann. Und Jahwe vergibt die Schuld wirklich. Die Bitte um Vergebung und

[219] 1 Kön 8,46; Ps 143,2; Nah 1,3; Koh 7,20; Ijob 14,4; 15,15 ff; Sir 8,5; 17,30 f usw.

[220] Klgl 1,5.8.14.

der Jubel über die erlangte Vergebung sind neben der Selbstanklage von daher ein weiteres wichtiges Grundmotiv des Alten Testamentes. Die Vergebung ist eine Lebensnotwendigkeit. Sie schenkt aber ihrerseits die Fähigkeit und Freiheit zu einem neuen Anfang[221].

e) Geborgenheit

α) Gottes Liebe (Hos 11)

Als ein viertes entscheidendes Moment hinsichtlich des Menschenbildes des Alten Testamentes bezeichnen wir die Geborgenheit. Angesichts der Abhängigkeiten und der Fügungen weiss sich der alttestamentliche Mensch in allem von Gott geführt, in ihm geborgen. Daher kann er sein Leben und sein Geschick bewusst bejahen. Trotz der Leiden kann der alttestamentliche Mensch das Wesen Gottes als Liebe, Güte, Gnade und Barmherzigkeit preisen. Jahwe will stets das Beste für den Menschen. Auch der zürnende Gott ist ein gütiger Gott, ein Gott der Liebe[222]. Es geht hier nicht um ein fatalistisches Hinnehmen des Unabänderlichen, sondern um die Bejahung Jahwes und seiner Wege. Das führt aber nicht zur Passivität gegenüber der Bosheit und gegenüber den Ursachen des Unglücks.

β) Grundlegender Optimismus

Die Haltung des alttestamentlichen Menschen zur Welt wird grundlegend von

[221]Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981, 30-33.

[222]Vgl. Hos 11.

einem grundlegenden und tiefen Optimismus bestimmt. Wir apostrophierten diesen Optimismus bereits im Zusammenhang mit dem Gottesbild (Jahwe ist der Gott des Bundes!) und dem Schöpfungsgedanken. Hier begegnet er uns dieser Optimismus aufs Neue, nun allerdings unter einem etwas anderen Gesichtswinkel.

Ein Höhepunkt dieser grundlegenden Bejahung des Lebens und der Welt ist Ps 103, 13: „Wie ein Vater sich über seine Kinder erbarmt ...". Der Vater kann für sein Kind nur das Beste wollen: „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet". In ähnlicher Weise wird Jes 49, 15 darauf hingewiesen, dass Gott Israel mehr liebt als ein Vater und eine Mutter ihr Kind lieben[223]. Gott ist für den Menschen so etwas wie Vater und Mutter, ja mehr noch.

In diesem Zusammenhang ist auch auf Ps 23 zu verweisen, einen Psalm der literarisch besonders schön ist und diesen Gedanken eindrucksvoll thematisiert. Paradigmatisch und souverän erfolgt hier der Durchbruch zum göttlichen Du. In Vers 4, der übrigens genau in der Mitte dieses formvollendeten Psalms steht, heißt es: „Du bist bei mir!".
Die Gewissheit des Geborgenseins in Gott durchzieht das ganze Alte Testament. Sie führt zu der Erkenntnis, dass auch der Tod sie nicht erschüttern kann. Diese Überzeugung tritt im Alten Testament mehr und mehr hervor. Bereits im 6. Jahrhundert taucht diese Auffassung explizit auf, dass Gott auch über die Schwelle des Todes hinaus noch retten kann. Hier ist an die Gottesknechtslieder oder auch an den Psalm 22 (21) zu erinnern, einen Psalm, in dem die Polarität von Klage und Dankgelübde sehr schön und eindrucksvoll

[223]Vgl. Ps 27, 10; Sir 4, 10 f.

hervortritt[224].

γ) Der fordernde und helfende Gott - scheue Ehrfurcht und vertrauende Liebe (Psalmen)

Es zeigt sich so, dass neben dem Ernst der Forderung Gottes bereits in den ältesten Zeugnissen das Moment des helfenden und erlösenden Gottes steht.

Der Gott des Alten Testamentes ist ein fordernder Gott. Das wird deutlich in der Abhängigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen. Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, das ist ein Grundgedanke des Alten Testamentes. Aber dieser strenge Gott ist auch ein barmherziger Gott. Das wird deutlich in der Schuldhaftigkeit des Menschen und der dieser entsprechenden Vergebungsbereit-schaft Gottes sowie in der grundlegenden Geborgenheit des Menschen in Gott. Der strenge Gott ist auch ein barmherziger Gott. Er will nicht den Tod des Sünders. Die Barmherzigkeit und Güte gehören unverzichtbar zum Gottesbild des Alten Testamentes. Sie stehen neben der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, die wohl den ersten Platz einnehmen, wenn man hier überhaupt eine Gewichtung vornehmen darf.
Dementsprechend war die Haltung des gläubigen Israeliten durch die Dialektik von scheuer Ehrfurcht und vertrauender Liebe gegenüber Gott bestimmt. Das sind jene beiden Momente, die Rudolf Otto in seinem Buch über das Heilige herausgestellt hat , die - wie wir betonten - bereits in den beiden grundlegenden Momenten des Gottesbildes angelegt sind, in seiner Transzendenz und in seiner Personalität. Die doppelte Haltung des Menschen gegenüber Gott,

[224]Vgl. Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981, 34 -37.

die Haltung der Ehrfurcht und der vertrauenden Liebe, hat sich vor allem in den Psalmen ausgeprägt, die zum Gebetbuch der Menschheit schlechthin geworden sind, wie man gesagt hat.

Die Psalmen nehmen eine Ausnahmestellung ein innerhalb der Weltliteratur. Von allen biblischen Büchern, aber auch darüber hinaus von allen Büchern, die je geschrieben worden sind, ist das Buch der Psalmen am meisten verbreitet. So verschieden die Menschen auch sein mögen, in diesem Buch finden sie ihre Identität, das heißt in ihm können sich alle irgendwie unterbringen. Es enthält Lob, Dank, Bitte, Klage, Sehnsucht und Hoffnung. Mit den Psalmen kann der Mensch in allen Situationen vor Gott hintreten. Bis heute sind sie die gültigste Form des Gebetes geblieben, die tiefste Grundlegung der Existenz des Menschen[225].

Der evangelische Theologe Gerhard von Rad (+ 1971) bemerkt zu Recht, dass die Psalmen ein Teil der Antwort auf das Wort Gottes sind, dass man sie daher nur verstehen kann, indem man sich das Wort Gottes aneignet, indem man sich also mit den geschichtlichen und prophetischen Büchern befasst.
Der österreichische Dichter Rainer Maria Rilke (+ 1926), von dem man nicht gerade sagen kann, dass er Sympathien gehabt hat für das Christentum oder für das Judentum, er erklärt, das Buch der Psalmen sei das einzige Buch, in dem sich der Mensch restlos unterbringen könne. Die Psalmen haben eine ungeheure Variationsbreite. Sie sind so vielfältig wie die Situationen, in denen man von dem Wort Gottes getroffen werden kann.

[225]Vgl. Heinrich Groß, Bespr.: Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet der Kirche und Synagoge gemeinsam erschlossen, Schriftleitung Walter Strolz, Freiburg 1979; in: Theologische Revue 76, 1980, 367.

Zwar gibt es auch die Rache- und Fluchpsalmen, die ein gewisses Problem darstellen. Aber sie werden verständlich, wenn man sich den evolutiven Charakter der alttestamentlichen Religion klarmacht. Im Christentum, in dem das Alte Testament seine Vollendung findet, sind solche Gedanken endgültig überwunden. „Babylon, Verwüsterin du“, heißt es in Psalm 136, „selig, der dir vergelten darf das Böse, das du uns angetan! Selig, der deine Kinder packt und sie am Fels zerschlägt“ (Ps 136, 8 f: Übersetzung von Romano Guardini, Der deutsche Psalter).

Von der Verbindung von Ehrfurcht und Vertrauen gegenüber Gott - davon waren wir vor unserem Exkurs auf das Buch der Psalmen ausgegangen -, in dieser Verbindung von Ehrfurcht und Vertrauen gegenüber Gott zeigt sich die ungeheure Spannbreite der Religion Israels: Gott fordert, aber zugleich ist er gnädig gegenüber dem, der versagt. Es ist die Frage, ob der Mensch selber dem Menschen in solcher Weise hätte gerecht werden können. Ein solches Gottesbild hätte der Mensch kaum erfinden können, ein solches Gottesbild wird man kaum als eine Fiktion deuten können. Es kann aber auch nicht als eine Projektion erklärt werden, wie Feuerbach und Marx es versucht haben, denn es widerspricht eigentlich jeder Erwartung des Menschen.

f) Der ethische heilige Gott als Garant der Ordnung in der Welt

α) Konkretisation der Verantwortlichkeit des Menschen im Dekalog

Das zweite Moment, das das Menschenbild des Alten Testamentes bestimmt, ist - so betonten wir - die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott.

Dieses Moment erhält nähere Konturen im Dekalog. Darin erweist sich Jahwe, der ethisch heilige Gott, als der Hüter von Recht und Sitte. Durch den Dekalog garantiert Gott die Ordnung in der Welt.

Der Gott der Bibel das Alten Testamentes wird nicht als ein Gott verstanden, der Geheimnisse mitteilt, die dem Menschen sonst verschlossen sind, sondern er greift in das alltägliche Leben ein und gibt eine bestimmte, ethisch geprägte Ordnung, die an den Werten des Guten orientiert ist, wobei die ethische Verpflichtung an den personalen Willen Gottes gebunden ist. Gott wird im Alten Testament primär als Wille verstanden.

Die heidnischen Götter hatten im Allgemeinen mit dem Gebiet des Sittlichen wenig zu tun. Sie waren alles andere als Hüter von Recht und Sitte, denn sie waren selber alles andere als ethisch, sie konnten dem Menschen auch nicht ein Vorbild sein. Ihre Lebensführung war im Allgemeinen sehr zweifelhaft. Das ist anders in der alttestamentlichen Religion. Der Gott des Alten Testamentes ist demgegenüber der ethisch heilige Gott. Er ist von Anfang an der Gott des Rechtes und der Sittlichkeit.

β) Die 1. Tafel

αα) Einzigkeit Jahwes - Grundgesetz (Bildverbot)

Der Dekalog, in dem dem Menschen der Wille Gottes begegnet, kann noch heute als Grundgesetz aller Sittlichkeit gelten. Ohne Parallele ist die erste der beiden Tafeln des Dekalogs. Sie beginnt mit der Einzigkeit Jahwes, die gewissermaßen das Grundgesetz der Religion Israels ist. Damit hängt das Verbot

zusammen, sich ein geschnitztes Bild zu machen, ein Verbot, das angesichts der Bedeutung des Götterbildes in der Antike nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

Im Tempel von Jerusalem gab es kein Bild von Gott, im Allerheiligsten des Tempels hatte man statt dessen die Bundeslade mit den Zehn Geboten, dem Grundgesetz des Gottesbundes.

Das Bilderverbot der Jahwe-Religion ist ohne Parallele in der antiken Welt. In hellenistischer Zeit hat man es als besonderes Ärgernis empfunden. Im Spätjudentum wird es noch verschärft durch die Ausweitung auf die Abbildung von Menschen und Tieren. Der Grund dafür ist ein zweifacher: Einmal ist Jahwes Wesen weder darstellbar noch vorstellbar, in der Überzeugung des Juden gibt es nichts mit Jahwe Vergleichbares[226], zum anderen spielt hier auch die Gefahr des Abfalls zum Götzendienst eine Rolle.

ββ) Missbrauch des Jahwe-Namens (magische Einflussnahme)

In der Frage des Missbrauchs des Namens Gottes geht es primär um den Missbrauch Gottes durch Zauberei und Beschwörung. Dieses Verbot folgt aus der Transzendenz Gottes. In der Antike glaubte man, im Namen eines Gottes auch Macht über diesen Gott zu besitzen[227]. Indem man den Namen eines Gottes beschwor, glaubte man, Macht über ihn zu haben und diese zum Vorteil

[226]Jes 40,17 f.: „Alle Völker sind vor ihm wie ein Nichts, als Nullen gelten sie ihm. Wem vergleicht ihr nun Jahwe, welches Gleichnis braucht ihr für ihn?“.

[227]Vgl. das Märchen von Rumpelstilzchen.

oder zum Heil oder zum Unheil anderer gebrauchen zu können. Mit Berufung auf dieses Gebot konnten die Propheten in jahrhundertelangem Kampf die Magie und die Zauberei in Israel überwinden. Das 2. Gebot verbietet nun jede magische Einflussnahme, jeden magischen Einflussversuch auf Jahwe, denn das bedeutet Abfall vom Glauben. Jahwe ist nicht welthaft, und der Mensch kann ihn nicht in Dienst nehmen. Damit ist er auch nicht der magischen Beschwörung ausgeliefert. Er ist souverän. Der Mensch kann nicht über ihn verfügen.

γγ) Sabbatheiligung

Ein besonderes Geschenk der alttestamentlichen Religion an die Menschheit auch heute noch, aber vielleicht nicht mehr lange, ist der Sabbat als der siebente Tag in der Woche, ein heiliger und Gott geweihter Tag, der Tag der Ruhe und der Freude für den Menschen. In Israel wird der Sabbat als ein Gleichnis für das Jenseits verstanden. Er bedeutet Erhebung des Menschen über die Arbeit und Hinwendung zu Gott. Damit hat er zugleich eine soziale und religiöse Bedeutung.

γ) Die 2. Tafel

αα) Unbedingte Bindung des Ethos an Gott

Ist die erste Tafel des Dekalogs einzigartig, hat sie keine Parallelen in der Geschichte der Religionen oder im Ethos der Völker, so gilt das so nicht für die zweite Tafel. Sie hat Parallelen außerhalb des Alten Testamentes. Das erklärt sich daraus, dass diese Gebote, die das Leben der Menschen untereinander

regeln, in der Natur des Menschen begründet sind und auch ohne Offenbarung daraus abgeleitet werden können. So finden wir Parallelen etwa in dem berühmten Gesetz des babylonischen Königs Hammurabi, der möglicherweise ein Zeitgenosse Abrahams war, in den babylonischen Bußpsalmen, in der altägyptischen Spruchweisheit, im Buddhismus, etwa im achtteiligen Pfad, und öfters. Allerdings werden uns diese Gebote nirgendwo in einer solch einprägsamen und knappen Form vorgelegt wie im Dekalog, und vor allem nicht in einer engen Verbindung mit den religiösen Geboten der ersten Tafel bzw. mit Gott. Einzigartig ist hier die unbedingte Verbindung des Ethos mit der Religion.

ββ) Gleiche Bewertung von Mann und Frau

Wenn im 4. Gebot Vater und Mutter nebeneinander genannt und damit auf die gleiche Stufe gestellt werden hinsichtlich der Ehrfurcht und der Pietät, die ihnen geschuldet werden, so ist das ungewöhnlich für den antiken Menschen. Bei den meisten Völkern des Altertums waren die Frau und die Mutter weniger geachtet. In der Ethik des Konfutse steht beispielsweise die Frau und Mutter auf einer Stufe mit den Kindern. Die eindeutige Gleichwertigkeit, die unbezweifelbare Ebenbürtigkeit (nicht Gleichheit) von Mann und Frau könnte man leicht aus einer Analyse von Gen 1 und 2 aufzeigen. Gen 2, 24 ist als Kritik an den patriarchalischen Verhältnissen der Zeit zu verstehen: Der Mann verlässt Vater und Mutter, nicht umgekehrt. Das widersprach offenkundig der faktischen Wirklichkeit. Sie werden ein Fleisch sein, das bedeutet so viel wie ein Herz und eine Seele. Das ist ein Hinweis auf die personale Gemeinschaft in der Ehe. Gen 2,24 wird in dem Wissen um die Faktizität in der sündigen Welt der ideale Zustand beschrieben.

γγ) Relative Höhe des sexuellen Lebens und des Familienlebens

Hier ist auch zu erinnern an die relative Höhe des sexuellen Lebens und des Familienlebens. Das klang bereits an, wenn davon die Rede war, dass in Israel die kultische Unzucht, die in vielen heidnischen Kulten an der Tagesordnung war und eine große Rolle spielte, eigentlich unbekannt war. Faktisch waren die orientalischen Tempel nicht selten ausgesprochen Stätten der Unzucht.

Die Einehe wird bereits auf den ersten Seiten der Bibel als die ursprüngliche Form der Ehe geschildert, wie Gott sie gewollt hatte. Seit dem 6. vorchristlichen Jahrhundert ist sie in Israel praktisch Gesetz.

In der Zeit der jüdischen Missionsarbeit, seit Alexander dem Großen, beeindruckten die Juden neben ihrem Gottesglauben vor allem durch ihr hohes Ethos hinsichtlich der Geschlechtlichkeit und durch ihr vorbildliches Familienleben.

δδ) Verbot des bösen Begehrens

Bemerkenswert ist in religionsgeschichtlicher Hinsicht auch das Faktum, dass in den beiden letzten Geboten nicht nur die böse Tat, sondern bereits das böse Begehren als sündhaft und widergöttlich bezeichnet wird. Wir sprachen bereits davon.

εε) Soziale Gesinnung (Eigentum, Lohn, Arbeit, Schutz der Sklaven)

Wenn die soziale Gesinnung im Alten Testament eine beachtliche Höhe erreicht, so findet das seine tiefste Begründung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wodurch die wesentliche Gleichwertigkeit aller Menschen gegeben ist.

Von daher ist auch verständlich, dass das 7. und 10. Gebot des Dekalogs das persönliche Eigentum ausdrücklich anerkennen, dass aber gleichzeitig auch dessen soziale Verpflichtung hervorgehoben wird. Verschiedentlich wird das Recht des Arbeiters auf gerechten Lohn betont. Durch das Pfandrecht wird den in Not geratenen Menschen das Lebensnotwendige garantiert. Stets ist den Armen das Recht einzuräumen, die Nachlese auf den Feldern zu halten. Es gab die Einrichtungen des Sabbatjahres und des Jobeljahres, wenngleich die daran geknüpften Bestimmungen hinsichtlich der Rückerstattung von Geliehenem und von erworbenem Grund und Boden faktisch weithin nicht erfolgte. Immerhin wird hier ein tiefes soziales Empfinden deutlich, das besonders in damaliger Zeit auffallend ist.
Eine hohe Wertschätzung erhält auch die Arbeit, und zwar dadurch, dass sie in Beziehung gesetzt wird zum Schöpfungswerk Gottes und als göttlicher Auftrag an den Menschen verstanden wird. Selbst für den Gesetzeslehrer galt die Handarbeit durchaus nicht als unangemessen, ganz im Gegensatz zu Griechen und Römern, die die Handarbeit gering achteten und sie nach Möglichkeit den Sklaven überließen.

In Israel gab es zwar auch die Sklaverei, aber die Sklaven waren niemals der Willkür ihrer Herren ausgeliefert, sondern sie genossen ein wirkliches Recht. Sie wurden in ihrer menschlichen Würde geachtet und genossen rechtlichen Schutz.

δ) Andere Zusammenfassungen des Jahwe-Willens: Dtn 6, 4; Lev 19, 18; 19, 2; Mi 6, 8

Der Dekalog ist nicht die einzige Zusammenfassung des Jahwe-Willens im Alten Testament. Es gibt auch andere Zusammenfassungen. So heißt es Dtn 6,4: „Höre Israel, der Herr, dein Gott, ist ein Einziger! So liebe denn den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deiner Kraft!“.

Eine solche Forderung ist undenkbar für die Heiden in damaliger Zeit. Sie fürchteten ihre Götter. Gott zu lieben, das war für sie unvollziehbar. Für den Juden hingegen war diese Weisung zu einem Gebet geworden, das er täglich zweimal sprach.

Auch das Gebot der Nächstenliebe gibt es bereits im Alten Testament, wenn auch noch nicht in jener engen Verbindung mit der Gottesliebe, wie sie dann später im Neuen Testament durch Jesus hergestellt wurde. Ich nannte ihnen diese Stelle bereits: Lev 19, 18. 34: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ Auch dieses Gebot kann man als Zusammenfassung des Jahwe-Willens verstehen.

Eine weitere Zusammenfassung des Gotteswillens findet sich Lev 19, 2: „Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig!“ Hier wird das Ethos als Nachahmung des ethisch heiligen Gottes verstanden. Diese Weisung hat Jesus aufgenommen, wenn er sagt: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist≙ (Mt 5, 48). In ähnlicher Weise sagt Paulus: „Das ist der Wil-

le Gottes, eure Heiligung“(1 Thess 4, 3).

Eine weitere Zusammenfassung haben Sie Micha 6,8: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist, was der Herr von dir fordert: Nur recht zu tun, Liebe zu üben und in Demut zu wandeln mit deinem Gott“. Hier haben wir eine programmatische Verbindung von Religion und Sittlichkeit. In diesem Sinne setzen sich auch die Propheten ein und kämpfen gegen eine veräußerlichte Kultreligion. Diese verstehen sie nämlich als Abfall von Jahwe, der den ganzen Menschen einfordert, sein sittliches Handeln eingeschlossen.

6. Religionsgeschichtliche Einzigartigkeit des Gottes- und Menschenbildes und der hohen ethischen Forderungen

Fassen wir noch einmal zusammen: Die alttestamentliche Religion ist einzigartig vor allem durch ihren erhabenen Gottesglauben und durch das unübertroffene Menschenbild, das aus dem Jahwe-Glauben resultiert und in ihm fundiert ist. Wir charakterisierten den Jahwe-Glauben von der Qualitätslosigkeit, von dem Monotheismus, von der Transzendenz und von der Personalität her. Mit Nachdruck betonten wir das ethisch geprägte Antlitz des transzendenten personalen Gottes. Die hohen sittlichen Forderungen, die er den Menschen gegenüber vertritt, sind in seiner eigenen Wirklichkeit fundiert.

Ganz entscheidend ist in diesem Gottesbild die Transzendenz Gottes, die jedoch kein Hindernis ist für seine Zuwendung zum Menschen. Die Welttranszendenz Jahwes will sagen, dass er anders ist als alles, was es sonst gibt. Alles steht ihm gegenüber. Er ist rein geistig. Er ist über allem, was dem Menschen gewaltig und weit erscheint. Diese Transzendenz Gottes unterscheidet den

Jahwismus Israels insbesondere gegenüber den Religionen der anderen Völker des Vorderen Orients in alter Zeit. Schon hier versagen alle gewohnten Kategorien. Bereits diese Transzendenz ist trotz mancher gescheiterter Versuche „religionsgeschichtlich, religionsphilosophisch, religionssoziologisch und religionspsychologisch nicht zureichend erklärbar und steht wie ein unerschütterlicher und unzerstörbarer erratischer Block in der Welt des alten Orients und der Antike und ist als solcher ein bedeutsamer Stützpfeiler für die Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung“[228]. Weil diese Überzeugung in Israel so tief verwurzelt war, deswegen konnten die Autoren des Alten Testamentes so bedenkenlos die Anthropomorphismen auf Jahwe anwenden, die uns heute schon eher Schwierigkeiten bereiten würden als den Gläubigen damals. Das ist ein Zug des Gottesbildes, die Transzendenz Gottes, an dem bereits die Singularität dieser Religion deutlich wird. Verstärkt wird diese Erkenntnis durch die anderen Züge und die Komposition dieser Vorstellung sowie ihre Verbindung mit dem Menschenbild. Angesichts dieses Gottes- und Menschenbildes des Alten Testamentes drängt sich die Frage auf, woher das kommt, wie diese Einzigartigkeit der Religion Israels zu erklären ist.

Das Merkwürdige ist dabei: Während häufig die Religionen der Menschheit mit steigender äußerer Kultur degenerieren, das wird etwa sehr deutlich in Griechenland und im römischen Weltreich der Antike, nicht anders bei den Völkern in der Umwelt Israels, entwickelt sich Israels Religion nach oben.

Das ist umso erstaunlicher, wenn man das politische Geschick dieses Volkes und seine unbedeutenden kulturgeschichtlichen Leistungen bedenkt. Weder in

[228]Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologischer Durchblick, Freiburg [2]1972 42.

politischer noch in geistiger Hinsicht hat Israel eine besondere Begabung bewiesen, abgesehen von seiner Religion und von seinen religiösen Schriften. Diese sind die einzigen literarischen Werke, die Israel der Nachwelt hinterlassen hat. Der alte Tempel, der Tempel Salomons in Jerusalem, das einzige Bauwerk von Bedeutung, ist hier nicht namhaft zu machen, denn es ist kein Werk Israels, da es mit phönizischer Hilfe entstanden ist. Auch Wissenschaft und Philosophie halten in Israel keinem Vergleich mit Babylon und Ägypten, geschweige denn mit Indien oder Griechenland stand.

Unter Mose hatte Israel sich als Volk konstituiert, und zwar aus halbnomadischen Stämmen, und war in Palästina eingedrungen, in ein Land, dessen Bewohner, die Kanaanäer, diesem Volk noch überlegen waren. Gegen alle geschichtliche Erfahrung aber hat Israel mit der überlegenen Kultur des eroberten Landes nicht auch die Religion übernommen. In schwerem jahrhundertelangem Ringen bewahrte Israel seine religiöse Eigenständigkeit in dieser Umwelt. Es übernahm die Religion der Kanaanäer nicht, obwohl es fast dieselbe Sprache wie die eingesessene Bevölkerung des Landes hatte. Auch gegenüber den umgebenden Großmächten mit ihrer weitgehenden kulturellen Überlegenheit bewahrte Israel seiner religiöse Eigenständigkeit, gegenüber den Ägyptern, den Babyloniern, den Assyrern, den Persern und den Griechen, obwohl diese Völker Israel teilweise militärisch eroberten, vor allem aber weil diese Völker Israel geistig eroberten, und das uneingeschränkt. Eine politische Macht war Israel eigentlich nur für eine sehr kurze Zeit, unter den Regenten David und Salomo. Aber auch für diese Jahrzehnte können wir Israel nur eine relativ bedeutsame politische Machtstellung zuerkennen.

Die Jahwe-Religion hält sich durch inmitten überlegener Kulturen und politi-

scher Abhängigkeiten.

Man hat diese Situation aus einer speziellen religiösen Begabung der Israeliten erklären wollen. Der französische Positivist Ernst Renan (+ 1892) hat im 19. Jahrhundert von einem monotheistischen Instinkt dieses Volkes gesprochen. Aber es darf nicht übersehen werden, dass die religiöse Geschichte dieses Volkes durchaus nicht ohne Spannungen verlief. Das Volk suchte sich immer wieder von den hohen moralischen Forderungen und von dem unanschaulichen Gottesbild der Jahwe-Religion abzuwenden und spürte durchaus die Attraktivität der sinnenfrohen und sinnlichen Kulte der es umgebenden Völker. So ist immer wieder in den Schriften des Alten Testamentes vom Abfall des Volkes die Rede. Die Religion musste diesem Volk gewissermaßen aufgezwungen werden von einer höheren Macht, und merkwürdigerweise wurde diese Religion erst in der babylonischen Verbannung im 6. Jahrhundert, also in der tiefsten Erniedrigung, nach dem Verlust des Tempels, zum vollen Besitz des Restvolkes. Später musste das Volk sich oft in blutiger Verfolgung von außen her diesen Glauben bewahren.

Daher scheitert an dem alttestamentlichen Gottesbild auch die Religionskritik Feuerbachs und des Marxismus. Jahwe ist nicht der Gott menschlicher Vorstellungen und Wunschgebilde, er ist nicht von Menschen geschaffen, er ist nicht nach Menschenart, er ist nicht nach dem Bild und Gleichnis des Menschen geformt, sondern er widerstrebt allem, was menschliche Vorstellung sich von Gott ausdenken kann. Das gilt speziell von der richtenden Heiligkeit Gottes sowie von der Tatsache, dass Gott sich das Objekt seiner Liebe selber aussucht.

Wäre Jahwe eine Wunschprojektion, so wären seine Züge anders. Wider alle Erwartung ist Jahwe der freie, souveräne Gott, der seine Gottheit dadurch zeigt, dass er anders handelt, als die Menschen denken, und dass er sie auf anderen Wegen führt, als sie es erwarten[229]. Ein solcher Gott ist keine Projektion. Ein fiktives Gottesbild, ein von Menschen erdachtes und gestaltetes Gottesbild, müsste andere Züge tragen.

Was die Projektionshypothese Feuerbachs und des Marxismus angeht, ist übrigens auch daran zu erinnern, dass sie in ihrer Logik nicht überzeugt, auch wenn Gott tatsächlich eine Wunschvorstellung wäre. Wiederholt hat man darauf hingewiesen: Auch wenn Gott eine Wunschvorstellung wäre, so wäre das nicht ein Beweis für seine Nichtexistenz. Gewiss darf ich nicht von dem Wunsch und von der Bedeutung, die etwas für mich hat, auf dessen Existenz schließen. Aber umgekehrt darf ich auch nicht schließen: Weil etwas bedeutsam für mich ist, weil etwas die Erfüllung eines Wunsches für mich darstellt, deshalb kann es nicht existieren. Es gibt durchaus Dinge, deren Existenz ich wünsche und die tatsächlich existieren.

7. Das Prophetentum

a) Verkündigung der Weisungen Jahwes

Wenn sich inmitten der inneren Spannungen, denen Israel mit seiner Religion ausgesetzt war, diese Religion durchgehalten hat, so ist das den Propheten zu verdanken, die das Volk immer wieder zu Jahwe zurückführten. Damit ist be-

[229]Heinrich Fries, Abschied von Gott?, Freiburg 1971, 122 f.

reits ein neues Stichwort gefallen. Der Prophetismus der Jahwe-Religion ist nicht weniger rätselhaft und einzigartig als das Gottes- und Menschenbild dieser Religion, und er muss die besondere Aufmerksamkeit erregen, wo immer man sich des Näheren mit ihm beschäftigt.

Wahrsager und Zeichendeuter gab es zu allen Zeiten und bei allen Völkern bis in die Gegenwart hinein. Im Altertum suchte man etwa aus den Eingeweiden der Opfertiere, speziell aus der Form und der Eigenart ihrer Leber, die als Abbild des Kosmos galt, oder aus dem Flug der Vögel oder aus der Konstellation der Gestirne oder aus der Weise, wie sich Öl in einem Becher Wasser verteilte, oder aus Missgeburten bei Mensch und Tier[230] mit Hilfe geheimer „Wissenschaft" die Zukunft zu deuten. Dieser Aberglaube war in der Umwelt Israels weit verbreitet, wie uns neuerdings zum Bewusstsein gekommen ist, etwa seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, und das dank der Auswertung und Erschließung der altorientalischen Literatur. Gerade in Babylon galt dieser Aberglaube nicht wenig. So ist uns beispielsweise seit der Zeit des Hammurabi (um 1700 v. Chr.) bis zur Eroberung des neubabylonischen Reiches im Jahre 538 durch die Perser eine große Zahl von offiziellen ≙Leberschauprotokollen≙ überliefert, die in Keilschrift, auf kleine Tontafeln geschrieben und gebrannt, Jahrtausende überdauert haben. Nicht weniger bedeutsam war die Bestimmung des Schicksals aus den Sternen, die Astrologie. Wir haben Zehntausende astrologischer Deutungen aus dem Ninive des 7. vorchristlichen Jahrhunderts gefunden. Zeichendeuterei und Wahrsagerei dieser Art waren in Israel streng verboten. Dagegen haben die Propheten jahrhundertelang gekämpft. Sie selbst haben eine ganz andere Aufgabe. Sie sind nicht in erster

[230]Werner Bulst, Vernünftiger Glaube, Berlin 1957, 38.

Linie Deuter der Zukunft, sondern Sprecher Jahwes. Ihre primäre Aufgabe ist es, im Bewusstsein persönlicher göttlicher Sendung Gottes Wort zu verkündigen. In der Regel stehen sie in einem scharfen Gegensatz zu ihrer Zeit, gegen die Mächtigen im öffentlichen Leben, gegen Könige und Priester, vor allem aber gegen die sogenannten Hofpropheten, die vom König bezahlt wurden - heute würden wir von Angestellten des Propagandaministeriums sprechen - und gegen das Volk, sofern es immer wieder den heidnischen Kulten sich zuwandte.

Wir müssen im Alten Testament unterscheiden zwischen der Prophetenrede und der Gottesrede. Einmal spricht der Prophet in der Ich-Form, dann wieder leitet er seine Rede ein durch die Botenformel ≙so spricht der Herr≙.

b) Nüchternheit, sittliche Lauterkeit, Weitsichtigkeit, Selbstlosigkeit

Erstaunlich ist das prophetische Selbstbewusstsein dieser Männer, das angesichts ihrer sittlichen Lauterkeit auf keinen Fall als bewusste Täuschung verstanden werden kann. Sie treten für das Gesetz Gottes ein, ohne dadurch persönliche Vorteile zu haben. Ohne Menschenfurcht verkünden sie dem Volk das göttliche Strafgericht und mahnen zur Rückkehr. Bewusste Täuschung ist bei ihnen nicht denkbar angesichts ihres hohen persönlichen Ethos. Angesichts der Tatsache, dass sie Männer waren, die mitten im Leben standen, die einen weiten Blick und ein erstaunliches geschichtliches Urteil bewiesen und nicht selten entscheidend in den Gang der Geschichte eingegriffen haben, wird man ihnen aber auch keine krankhafte Selbsttäuschung unterstellen können. Hier ist vor allem zu erinnern an Mose, Samuel, Elija und Jesaja. Sie standen mitten im Leben und waren der Realität zugewandt. Sie machten nicht den Ein-

druck, irgendwie überspannt zu sein, sie wirkten nüchtern und illusionslos.

Der Prophetismus in Israel umfasst mehr als ein Jahrtausend, angefangen von Mose bis hin zu Johannes dem Täufer und zu Jesus von Nazareth, der ja bekanntlich auch als Prophet verstanden wurde. Joh 6,14 heißt es: ≙Er ist wahrhaftig *der* Prophet, der in die Welt kommen soll≙.

c) Weissagungen

In Israel versteht man den Prophetismus von Jahwe her. Jahwe ist es, der immer neu seine Boten sendet, damit sie von seiner Heiligkeit, von seiner Gerechtigkeit und von seiner Gnade Zeugnis ablegen. Die Propheten sind Deuter des Willens Gottes. Das ist ihre primäre Aufgabe. Sekundär kommen ihnen aber auch die Weissagungen zu, die jedoch etwas anderes sind als Orakel oder sensationelle Enthüllungen der Zukunft, wie sie uns sonst in der Antike begegnen. Sie stehen in einem ganz bestimmten Kontext, im Kontext der speziellen Zukunftserwartung dieses Volkes. Wir sprechen hier von dem Eschatologismus der Jahwe-Religion.

8. Der Eschatologismus, das Rückgrat des Alten Testamentes

a) Die endzeitliche Heilsära

Israel erwartet eine endzeitliche Heilsära, die in der Aufrichtung des Gottesreiches gipfelt. Es versteht die Geschichte als einen einmaligen, sinnvollen Prozess mit einem Anfang und einem Ende, der dem von Gott gesetzten Ziel zustrebt. Dieser Eschatologismus ist gewissermaßen das Rückgrat des Alten

Testamentes. Sind die Religionen der alten Völker kosmisch und damit zyklisch geprägt, bestimmt von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ist die alttestamentliche Religion linear. Sie lehrt Israel, seine Geschichte teleologisch zu verstehen. Das Volk weiss sich demnach als das nach vorn und nach oben wandernde Gottesvolk. Sein Glaube ist zentral auf die Zukunft hin orientiert[231].

Das Ziel der Geschichte ist das Kommen der Gottesherrschaft, die eschatologische Vollendung. Die Enderwartung ist ein wesentlicher Punkt des Jahwe-Glaubens. Sie hofft auf die endgültige Offenbarung Jahwes. Das ist nämlich mit der vollendeten Gottesherrschaft gemeint.

Diese eschatologische Erwartung, diese Hoffnung auf die zukünftige und letztgültige Offenbarung Jahwes, die sich durch die ganze alttestamentliche Literatur hindurchzieht, ist in besonderer Weise ein integrierendes Moment der prophetischen Literatur. Die Rede von ≙jenem Tag≙ ist so etwas wie ein Topos im Alten Testament[232].

Das eschatologische Geschehen wird nicht datiert, aber man sieht ihm stets unmittelbar entgegen, gewissermaßen in Naherwartung[233].

In diesem Zusammenhang müssen die Weissagungen der Propheten gesehen werden. Es geht hier nicht wie bei der heidnischen Wahrsagerei um Einzelereignisse, sondern um die Enthüllung des Heilsplans Gottes, um die Geschichte des Heiles. Zugleich bestätigen sie durch ihre Erfüllung die Sendung des ein-

[231]Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologischer Durchblick, Freiburg [2]1972, 51 f.

[232]Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen [2]1981, 39 f.

[233]Ebd., 41.

zelnen Propheten. Bei Ezechiel heißt es: ≙Sie hören deine Worte an, befolgen sie aber nicht. Wenn es aber eintrifft - und es trifft ein - , dann werden sie erkennen, dass ein Prophet unter ihnen gewesen ist≙ (Ez 33, 32 f).

Für uns sind die Weissagungen oft schwer verständlich, zumal wir nicht immer die zeitgeschichtliche Situation genau kennen, um die es hier geht. Aber wir sehen, dass sie sich aufs Ganze gesehen erfüllt und so das Geschichtsbild der Propheten in auffallender Weise bestätigt haben: Rettung des Volkes und Gericht, Deportation und Zerstreuung des Volkes, Untergang und Wiederaufstieg.

b) Der Messianismus

Hauptgegenstand der Weissagungen der Propheten aber war das Kommen des Messias. Als der endzeitliche Heilsbringer steht der Messias im Mittelpunkt dieser Zukunftserwartung, wie immer man im Einzelnen über ihn denkt. Daher sprechen wir bei dem Eschatologismus auch von einem Messianismus im weiteren Sinne. Als Messianismus im engeren Sinne bezeichnen wir dann die Konzentration der eschatologischen Hoffnung auf einen persönlichen Heilsmittler.

Im Zusammenhang mit der eschatologischen Hoffnung Israels ist auf das eigenartige Phänomen der Weiterexistenz dieses Volkes nach der Zerstreuung im Jahre 70 n. Chr. zu verweisen, die heute nach fast 2 000 Jahren zu einer neuen Sammlung und Einigung des Volkes im Lande seiner Väter geführt hat. Nach Röm 9-11 (Israels geschichtliche Berufung, seine Schuld und seine

Glaubenshoffnung auf die Zukunft des Volkes) wird Gott das Volk, das von ihm abgefallen ist und das er zerstreut hat, am Ende doch noch in seiner Gesamtheit retten.

Die messianische Erwartung des Alten Testamentes muss als Teil der eschatologischen Ausrichtung der Jahwe-Religion verstanden werden. Der Glaube Israels ist zukunftsgerichtet. Er wird von dem Gedanken bestimmt, dass Gott die Geschichte seines Volkes und auch die Geschichte der ganzen Menschheit führt. Zunächst richtet sich die Erwartung konkret auf das Gelobte Land. Dann wurde der Fortbestand des Königtums Gegenstand des Vertrauens auf Gott, dann die Vernichtung der Feinde am ≙Tag Jahwes≙ und das endgültige Heil.

Die Propheten sorgten einerseits dafür, dass diese Hoffnung lebendig blieb. Andererseits mussten sie aber die Erwartung des Volkes stets korrigieren. Sie verkündeten primär das Zorngericht Gottes über sein treuloses Volk. Demgemäß lesen wir etwa bei Amos: ≙Was wird der Tag des Herrn denn für euch sein? Finsternis, nicht Licht! (Am 5, 18). Aber sie verkündeten auch die Treue Gottes und seine Barmherzigkeit, und zwar für die, die sich bekehrten. Der Tenor ihrer Predigt war: Ein Rest wird bleiben. An ihm kann Gott seine Verheißungen erfüllen (Jes 6, 13).

Die Propheten sprechen vor allem von einem neuen universalen Bund. Das ist ein Thema, das bereits Gen 12, 3 anklingt: ≙In dir sollen gesegnet werden alle Völker der Erde≙.

Dieses Thema wird recht anschaulich bei Jesaja, wenn es da heißt: ≙Am Ende

der Tage wird es geschehen, dass der Berg mit dem Hause des Herrn fest gegründet dasteht zu Häupten der Berge, erhaben über den Höhen. Dann strömen zu ihm alle Völker. Viele Nationen wallen dorthin und sprechen: Kommt, lasst uns hinaufziehen zum Berge des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs≙ (Jes 2,1 ff). Eine ähnliche Beschreibung findet sich in Psalm 98: ≙Singet dem Herrn ein neues Lied, denn Wunder hat er getan ... . Er enthüllte sein Heil vor den Augen der Heiden, war eingedenk seiner Gnade und Treue gegen Israels Haus. Nun schauen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes! Jauchzet dem Herrn alle Lande!≙. Eine besondere Modifikation erfährt der Eschatologismus durch die Apokalyptik. Hier erhält die Endzeit die Gestalt eines neuen Äons, der den alten Äon, der durch eine Katastrophe vernichtet wird, ablösen wird.
In dieser kommenden Gottesherrschaft nun nimmt der Messias eine bedeutende Stellung ein. In ihm verdichtet sich die Endzeiterwartung isnbesondere in der nachexilischen Zeit.

In einem Dutzend von Stellen im Alten Testament begegnet uns etwa die Vorstellung, dass die Gottesherrschaft durch einen messianischen Herrscher verwirklicht wird: Jes 9, 1-6; 11, 1-9; Mi 5, 1-15; Jer 23, 5; 33, 15 f; Ez 34, 23; 37, 24; Hag 2, 23; Sach 3, 8; 6, 12 f. Die Voraussage des Kommens des Messias ist gewissermaßen die personale Zuspitzung der eschatologischen Erwartung[234].

Messias heißt ≙der Gesalbte≙. Das Wort stellt sich dar als die griechische Umbildung des hebräischen ≙maschiach≙. In der aramäischen Umgangsspra-

[234]Ebd., 40.

che sagte man ≙meschicha≙. Die griechische Übersetzung dieses Wortes lautet dann ≙Χριστός≙. Der Wortsinn ist ≙der Gesalbte≙. Als Gesalbten versteht man in Israel primär den König (1 Sam 24,7.11), sekundär aber auch den Priester (Lev 4,3; 2 Makk 1,10).

Die konkrete Erwartung eines Messias wird erst in der frühnachexilischen Zeit sichtbar. Die Bezeichnung ≙Messias≙ für den eschatologischen Heilsbringer tritt erst hervor am Ende des Alten Testamentes, im Anschluss an Ps 2,2, und zwar in außerkanonischen Büchern. Daraus ergibt sich bereits, dass die messianische Hoffnung ursprünglich nicht in einer politischen Königsideologie gründet, sondern eher in dem Glauben an die alles wiederherstellende Macht Jahwes.
In nachexilischer Zeit, als man keine Davidsdynastie und keinen König mehr hatte, schaute man umso mehr aus nach der vollkommenen, endgültigen Königsherrschaft Jahwes. Jahwe wurde entweder selbst als der sichtbare König der Heilsgemeinde der Zukunft gedacht oder vermittels eines Stellvertreters, eben des Messias. Die Vorstellungen über diese Gestalt variieren und sind nicht leicht fassbar.

Man dachte an einen königlichen Messias, an eine politische Gestalt, der Herrscher in dem kommenden nationalen und religiösen Reich sein sollte, das Jahwe auf wunderbare Weise errichten werde. Man dachte aber auch an eine transzendente Gestalt, wie sie uns in der Apokalyptik in der Gestalt des Menschensohnes begegnet, der bereits dem neuen Äon angehört.

Die Erwartung des Messias ist eine spezifische Akzentuierung des alttestamentlichen Messianismus. Genau genommen ist die alttestamentliche

Heilserwartung soteriologisch, eschatologisch und messianisch zu bestimmen. Soteriologisch, das meint die Hoffnung, dass Gott auch in Zukunft zum Heil seines Volkes in die Geschichte eingreifen wird, eschatologisch, das meint, dass er seine Herrschaft durch ein letztgültiges, umfassendes Eingreifen herbeiführen wird, messianisch, das meint, dass dieses Eingreifen erfolgen wird durch eine bestimmte, von Gott dafür vorgesehene Mittlergestalt, die zugleich Gott in seinem Handeln repräsentiert. In der Apokalyptik erhält dann die Endzeit mehr und mehr die Konturen eines neuen Äons, in den diese Weltzeit übergehen wird, nicht bruchlos, sondern durch eine Katastrophe hindurch.
Die biblische Messiaserwartung kann nicht aus rein natürlichen Faktoren abgeleitet werden. Das nationale Königtum Israels, das die Erwartungen des Volkes enttäuschte, kann nicht die Wurzel dieser Messiaserwartung sein, denn sie ist älter als das Königtum. Man kann den Messiasgedanken auch nicht als Reaktion auf die Gerichtspredigt der Propheten erklären, etwa als ein Mittel, um das Volk, das hoffnungslos geworden war, zu trösten. Denn nicht die Unheilsprophetie ist das Primäre, sondern die Heilsprophetie. Die letztere geht der ersteren voraus. Man kann auch nicht in dem sogenannten Hofstil des assyrischen Königs, der etwa den assyrischen König als Gottkönig verstanden hätte, nicht die Brücke zur Messiasidee erkennen. Denn die Königsapotheose ist nicht vereinbar mit dem Monotheismus in Israel. Zudem blieb dann auch die Schwierigkeit, wie man nun so gerade zu einem endzeitlichen Messiasglauben gekommen wäre, wie aus der Königsapotheose die Messiashoffnung geworden wäre. - Auch das sogenannte Neujahrs- oder Thronbesteigungsfest Gottes, an dem Jahwe als König in Israel gefeiert wurde, der auch in Zukunft seinem Volke helfen werde, kann nicht die Messiashoffnung erklären, denn von der Existenz eines solchen Festes ist uns in Israel nichts bekannt. Ein solches Fest gab es in Babylon. Babylon war gewissermaßen das klassische Land

des Neujahrsfestes. Dennoch ist es hier zu keiner endzeitlichen Messiashoffnung gekommen. Es gibt nur eine Erklärung für diesen Messianismus im engeren Sinne, nämlich die einzigartige Gottesvorstellung Israels, verbunden mit dem Glauben an die Hilfsbereitschaft Jahwes. Erklärung aber bedeutet nicht Begründung. Die Begründung kann letztlich nur in der Offenbarung gefunden werden. Die Erklärung ist das natürliche Substrat, der Ansatzpunkt für diese übernatürliche Offenbarung[235].

Exkurs: Die Messiasidee im Alten Testament

Im Hinblick auf die Messiasidee können wir von einer vorchristlichen Christologie sprechen, von einer Christologie des Alten Bundes. „Christus" bedeutet im Griechischen das gleiche, was „Messias" im Hebräischen bedeutet. Beide Termini beinhalten die Bedeutung des Verbums „salben" im Partizip Perfekt des Passivs: „gesalbt", „der Gesalbte".

Das entscheidende Element des alttestamentlichen Messianismus ist die Hoffnung, die in der neutestamentlichen Christologie ihre Erfüllung und Vollendung findet, aber das nur in einer gewissen Vorläufigkeit, denn auch die neutestamentliche Christologie weist in die Zukunft, sich darin wiederum nicht unterscheidend vom alttestamentlichen Messianismus.

Im Messianismus findet die Hoffnung des Alten Testaments ihren konkreten Ausdruck. Träger und Verkünder dieser Hoffnung sind in erster Linie die Propheten. Ihre vorrangige Aufgabe ist es, mehr oder weniger latent, die messia-

[235]Vgl. auch Johannes Baptist Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1959, II, 1013 und passim.

nische Erwartung lebendig zu erhalten.

Die biblische Hoffnung richtet sich zunächst auf ein schöneres oder besseres Leben und auf eine gerechtere Gesellschaft. Diese Hoffnung beflügelt bereits den natürlichen Menschen. Dabei setzt er gern die Hoffnung auf eine Führergestalt, in archaischer Zeit auf Götter oder auf Halbgötter, charismatische Persönlichkeiten.

Was liegt näher, als dass man die biblische Hoffnung auf einen König fixierte oder später auf einen Priester oder auf einen Propheten. Angesichts des Ungenügens und der Unzulänglichkeit der konkreten Könige, Priester und Propheten vertraute man auf den idealen König, Priester oder Propheten oder gar auf eine Gestalt, die diese drei Elemente in sich vereinigte. Angesichts der zentralen Bedeutung des Bundes in der alttestamentlichen Heilsgeschichte verbindet man bald mit dem messianischen Gedanken den Gedanken des neuen Bundes.

Wenn die Jünger Jesu ihren Meister als den Messias bezeichnen, so sind in diesem Verständnis all die genannten Elemente enthalten: er ist der ideale König, der ideale Priester und der ideale Prophet. Aber das ganze erhält einen vergeistigten Sinn.

In Israel blieb die Vorstellung des königlichen Messias, des davidischen, dominant, während im Christentum stärker die Vorstellung des priesterlichen, des aaronitischen, und des prophetischen Messias hervortrat, weil gerade ein politisches Messiastum der Intention Jesu völlig widersprach und man diesem Missverständnis wehren wollte.

Durch Umfragen hat man ermittelt, dass der Terminus „Messianismus“ spontan Vorstellungen weckt wie „Befreiung”, „Erwartung“, „zeitlicher Herrscher“ oder auch, wenn auch weniger, „Heil“ oder „endgültig befriedete Welt“[236].

Von daher ist der Weg nicht mehr weit zu einem Sozialideal oder zu einer grundlegenden Neugestaltung der als bedrängend empfundenen Verhältnisse. Dann wird der Begriff des Messianischen schließlich zu einem Synonym für das Utopische.

In unserer heutigen Sprache schwingt in dem Terminus „messianische Bewegung“ etwas von kollektivem Aufruhr, der von einem einzelnen Menschen ausgeht, von dem man hofft, dass er von den als Last empfundenen Gesetzen befreien und die Lebensbedingungen radikal verändern kann. In diesem Sinne hatten die großen marxistischen Revolutionen, die wir im 20. Jahrhundert kennengelernt haben, einen messianischen Impuls. Ein messianischer Impuls in diesem Sinne steht aber auch unverkennbar hinter verschiedenen Formen der Befreiungstheologie. In solchem Verständnis erscheint der Messianismus als „eine phantastische Hoffnung, die verzweifelte, zuweilen fanatische Volksmassen sich erheben lässt“[237]. Solche Aufstände „enden entweder mit einer politischen Befreiung oder häufiger mit dem Verschwinden des Führers, der Zerstreuung der Anhänger und einem erneuten Zusammensinken des erregten Volkes“[238].

---

[236]Henri Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 11.

[237]Ebd., 10.

[238]Ebd., 10 f bzw. 7-11.

Der Messianismus ist das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Christen. Für die Christen ist Jesus von Nazareth der angekündigte Messias, für die Juden ist er es nicht. Heute sieht man das Problem allerdings teilweise ein wenig differenzierter. So etwa der jüdische Theologe Gershom G. Scholem, wenn er den entscheidenden Unterschied zwischen Juden und Christen in dem in dem Begriff des Messianismus enthaltenen Erlösungsbegriff sieht. Er schreibt in seinem Buch „The Messianic Idea in Judaism and other Essays of Jewish Spirituality“: „Das Judentum hat immer und überall die Erlösung als ein öffentliches Ereignis betrachtet, das sich auf der Bühne der Geschichte und innerhalb der jüdischen Gemeinde vollziehen soll ... . Im Gegensatz dazu betrachtet sie das Christentum als ein Ereignis, das in einem geistlichen und unsichtbaren Bereich stattfinden soll, als ein seelisches Ereignis innerhalb der persönlichen Welt des Einzelnen“[239].

Dieses Verständnis des Christentums ist nicht ganz falsch. Es artikuliert in jedem Fall eine wichtige Seite des Christentums, vielleicht gar die entscheidende, aber auch für das Christentum gibt es den öffentlichen Aspekt der Erlösung, den Weltauftrag der Erlösten. Darauf haben schon immer wieder die Kirchenväter in alter Zeit hingewiesen. Augustinus widmet dem öffentlichen Aspekt der Erlösung sein Hauptwerk „De civitate Die“.

Der Messianismus ist die Klammer zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Im Alten Testament begegnet uns der Terminus „Messias“ sechsunddreißigmal, sehr häufig in den Samuelbüchern und im Buch der Psalmen. Hin-

[239]Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism and other Essays of Jewish Spirituality, London 1971, 1.

zu kommen die zahlreichen Umschreibungen dieser Idee[240]. Der Messias ist zunächst einfach der König, der bei der Thronbesteigung gesalbt wurde. Erst in den Psalmen wird der Davidskönig der Zukunft als Messias bezeichnet (Ps 17 bzw. 18 und Ps 18 bzw. 19). Man darf darin einen Hinweis darauf sehen, dass der Messianismus ursprünglich nicht politisch akzentuiert war, dass er seine Wurzeln im Glauben an die alles wiederherstellende Macht Jahwes hat. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass dem Messias „keine aktive, selbständige Rolle bei der endgültigen Verwirklichung des Heils zuerkannt" wurde. „Diese blieb allein dem herrscherlichen Geschichtshandeln Jahwes vorbehalten"[241]. Letztlich ist es Gott selbst, der kommt, und der Heilskönig der Zukunft ist die welthafte Konkretisierung seines Kommens[242].

Das Neue Testament spricht nur zweimal vom Messias: Joh 1,41 und 4,25. Im Übrigen verwendet es immerfort das Wort Christus und die davon abgeleiteten Ausdrücke, was jedoch sachlich dasselbe meint[243]. Umso häufiger begegnen uns der Terminus „Messias" und verwandte Termini in den jüdischen Quellen im Umkreis des Neuen Testaments und später. Sie können sich darüber informieren in dem „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch", einem Standardwerk, das in der theologischen Literatur für gewöhnlich zitiert wird nach den beiden Autoren Hermann Strack und Paul Billerbeck, das in den Jahren zwischen 1922 und 1928 in München in vier Bänden

[240]Henri Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 18.

[241]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 223 f.

[242]Ebd., 224.

[243]Henri Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 11 f.

erschienen ist.

Die Vorstellungen, die sich im Spätjudentum mit dem Begriff des Messias verbinden, sind vielfältig. Für die einen stammt der Messias vom ägyptischen Joseph ab, für die anderen von dem Stammvater Juda oder von dem Stammvater Levi. Teilweise werden auch mehrere Messiasse erwartet. Wichtige Stichworte sind dabei „die letzten Bedrängnisse“ oder „die messianischen Geburtswehen“, „Elija als Vorläufer“, „letzte Angriffe feindlicher Mächte“, „Zerstörung dieser Mächte“, „Erneuerung Jerusalems“, „Sammlung der Zerstreuten“, „herrliches Reich in Palästina“, „Erneuerung der Welt“, „Allgemeine Auferstehung“, „Jüngstes Gericht“. Gemeinsam ist diesen Vorstellungen, dass der Messias “ein ‚Reich’ heraufführen soll, das nicht ein Reich fremder Mächte ist“[244].

Im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gab es in gewissen jüdischen Sekten eine geradezu fieberhafte messianische Erwartung und immer wieder messianisch motivierte Aufstände. Messianisch motiviert war auch der Aufstand in Cäsarea im Jahr 66. Er war der äußere Anlass für den Jüdischen Krieg unter Kaiser Vespasian, der im Jahre 70 zur Zerstörung und Eroberung der Stadt Jerusalem und zur Zerstreuung der Juden durch den römischen Feldherrn Titus führte. Der letzte messianisch motivierte Aufstand der Juden erfolgte im Jahr 135 n. Chr. durch Bar Kochba (= Sohn des Sterns), ein letzter ohnmächtiger Versuch, den Stern Davids noch einmal zum Herrschaftszeichen in Palästina zu machen[245].

[244]Ebd., 13 bzw. 12 f.

[245]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 98.

Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus Flavius berichtet in seinen „Antiquitates“, in seinen „Jüdischen Altertümern“, in Buch 20, Kap. 5,1 von einem Messiasprätendenten Theudas. Auf ihn bezieht sich gemäß Apg 5,34 Gamaliel, der Schüler oder gar Enkel Hillels und der Lehrer des Paulus. Theudas verlor das Leben, als Cuspius Fadus Prokurator von Judäa war, im Jahre 44 bzw. 45 n. Chr. Die Szene der Apostelgeschichte spielt sich allerdings zehn Jahre früher ab. Daraus folgt, dass entweder Josephus Flavius sich in der Datierung geirrt oder Gamaliel einen anderen Theudas gemeint hat. Aber nun zu dem Text bei Josephus Flavius: „Ein Zauberer namens Theudas überredete eine große Menge von Leuten, ihm mitsamt ihren Gütern bis zum Jordan zu folgen; er gab vor, ein Prophet zu sein, mächtig, den Wassern zu befehlen, sich zu teilen, und ihnen so einen leichten Durchgang zu verschaffen. Damit verführte er viele. Aber Fadus erlaubte ihnen nicht, ihrem Wahn zu folgen; er schickte eine Schwadron Berittene gegen sie aus, die sie überraschte, viele von ihnen umbrachte und andere lebendig gefangen nahm. Theudas selbst nahmen die Reiter gefangen, hieben ihm den Kopf ab und brachten diesen nach Jerusalem“[246]. Gamaliel bezieht sich auf einen zweiten Messiasprätendenten, einen gewissen Judas, den Galiläer, der ungefähr 30 Jahre früher lebte. Auch über ihn berichtet Josephus Flavius, und zwar sowohl in seinem Buch über die Altertümer („Antiquitates“) als auch in seinem Buch über den Jüdischen Krieg („De bello Judaico“). Er stellt fest, dieser Judas habe eine nationale Partei gegründet und sich der Herrschaft der Römer widersetzt. Er habe seine Anhänger überredet, sich bei der Volkszählung des Quirinius in Judäa nicht einschreiben zu lassen und gegen die vorzugehen, die sich einschreiben

[246]Josephus Flavius, Antiquitates 20,5,1

liessen[247]. Es handelt sich bei dieser Volkszählung um eine andere als um jene, die Lk 2,2 erwähnt wird, die wir geschichtlich nicht einordnen können. Die hier bei Josephus genannte fand statt im Jahre 6 n. Chr. Aus dieser Zeit ist uns auch sonst eine syrische Statthalterschaft des Quirinius bezeugt. Lukas müsste demnach den Zensus des Quirinius mit einem anderen Zensus verwechselt haben, der vor dem Jahre 4 v. Chr. stattgefunden hätte, denn das Geburtsjahr Jesu muss vor dem Jahre 4 v. Chr. sein, weil es mit Sicherheit in die Regierungszeit Herodes≪ I. fällt.

Josephus Flavius berichtet noch von weiteren Messiasprätendenten. All diese Bewegungen endeten kläglich. Sofern sich das in den ersten 30 Jahren unserer Zeitrechnung abgespielt hat, muss Jesus zum einen von ihnen gehört haben. Das häufige Auftreten von Messiasprätendenten macht es zum anderen verständlich, dass die Messiasanwärter den jüdischen und den römischen Behörden verdächtig waren, und dass Jesus von Nazareth einen anderen Titel bevorzugte, der weniger geeignet war, die Leidenschaften hochzupeitschen, der weniger geeignet war, sein Anliegen Missverständnissen auszusetzen[248].

c) Die messianischen Verheißungen

Die messianischen Texte des Alten Testamentes sind nicht selten recht schwierig zu deuten. Oft ist nicht klar, ob sie von Anfang an messianisch verstanden oder später nur so gedeutet wurden. Aufs Ganze gesehen ist jedoch nicht zu leugnen, dass sie im Alten Testament eine hervorragende Rolle spielen.

---

[247]Ders., De bello Judaico 7,8; ders., Antiquitates 17,10,5.

[248]Henri Cazelles, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983, 13-16.

α) Gen 3, 15

Die messianische Erwartung begegnet uns schon in der frühen Vorzeit. Von ihr ist die Rede beim Sündenfall, im Protoevangelium. Gen 3, 15 wird der gefallenen Menschheit verheißen, dass im Kampf zwischen der Frau und der Schlange und zwischen ihrer beiderseitigen Nachkommenschaft die Nachkommenschaft der Frau den Sieg davontragen wird. Nach dem Zusammenhang ist Eva die Frau und die Nachkommenschaft das Menschengeschlecht, sofern es am Kampf gegen den Teufel und seinen Anhang teilnimmt. Ein bestimmter Nachkomme der Frau nun - das ist die entscheidende Aussage im Protoevangelium - wird der Schlange den Kopf zertreten, der gleichsam als das Haupt der ganzen Menschheit anzusehen ist. Zwar ist der Sinn dieses Wortes (Gen 3, 15) zunächst dunkel. Aber diese Dunkelheit lichtet sich von der Erfüllung im Neuen Testament her.

β) Gen 9, 24; 49, 10-12

Altes Traditionsgut enthalten die Weissagungen Gen 9, 24 und Gen 49, 10-12. Diese beiden Weissagungen wurden in davidischer Zeit überarbeitet, sie enthalten jedoch altes Traditionsgut. Da sie sich in David nur teilweise erfüllt haben - er konnte bekanntlich diese Völker nicht auf Dauer unterwerfen -, fielen sie auf den messianischen König ab[249].

Gen 9, 24 kündet der Segen des Noach über Sem und seine Nachkommen an,

[249] Johannes Baptist Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1959, II, 1014.

dass aus ihnen das Heil für die Welt hervorgehen wird. Aus Noach und seiner Verwandtschaft geht Abraham als Träger der Verheißung hervor, in dessen Nachkommen die Völker der Erde gesegnet werden (Gen 12, 1-3; 18, 18; 22, 18).

Ein merkwürdiges Verheißungswort begegnet uns Gen 49, 10 im Zusammenhang mit den Segensworten des Patriarchen Jakob über seine Söhne. Da heißt es: „Nicht weichen wird von Juda das Zepter, von seinen Füßen der Herrscherstab, bis der kommt, dem er gebührt und dem die Völker gehorchen“ (Gen 49, 10). Wie das Neue Testament später nachdrücklich hervorhebt, ist Jesus aus dem Stamm Juda hervorgegangen. In der Weiterführung dieser Stelle tritt der Messias als fest umrissene Herrschergestalt auf, dessen Reich als Friedensreich gezeichnet wird (Gen 49, 11 f).

In der von dieser Stelle unabhängigen Weissagung Bileams (Num 24,15-19) wird der Messias als Stern aus Jakobs Haus und als kriegerischer Fürst gezeichnet, der Moab, Edom und alle Söhne des Kriegsgetümmels sich unterwerfen wird.

γ) 2 Sam 7, 13-16

An verschiedenen Stellen wird die messianische Hoffnung auf das Haus Davids übertragen. 2 Sam 7, 13-16 wird dem König David durch den Propheten Natan die Verheißung gegeben: „Dein Thron soll feststehen auf immer“ (2 Sam 7,13-16). Zwar ist zunächst damit der unmittelbare Thronerbe, nämlich Salomo gemeint, dann sind die Könige insgesamt gemeint, die David aus seinem Stamm folgen werden, und endlich ist der kommende Messias gemeint,

der ja gemäß dem Glauben in Israel ein Sohn Davids sein wird. Geschichtlich war die Dynastie Davids zu Ende bei der Deportation des Volkes nach Babylon am Beginn des 6. vorchristlichen Jahrhunderts. Im Neuen Testament lesen wir dann bei Lk 1,32: „Gott wird ihm den Thron seines Vaters David geben".

δ) Ps 2, 7; 109, 1.4

Recht deutlich wird der alttestamentliche Messianismus auch in den Psalmen. Hier ist der Psalm 2 zu erwähnen, in dem die Rede ist von dem Aufruhr der Heiden gegen Gott und seinen Messias. Zu ihnen spricht Gott: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt ... . Dir will ich die Völker zum Erbe geben und zum Besitz der Erde Grenzen" (Ps 2,7). Dieser Psalm wurde bereits in Israel auf den Messias hin gedeutet. Dann wendet ihn später auch das Neue Testament auf Jesus an.

Im Psalm 109 (110) sagt Gott zum Messias: „Setze dich zu meiner Rechten“. Das kann nichts anderes heißen, als dass der Messias an der göttlichen Macht teilhaben soll. Zugleich soll er nach diesem Psalm aber „Priester sein nach der Ordnung des Melchisedek“. Der Messias wird demnach als Priester und universaler Richter verkündet. Auch das Neue Testament versteht diesen Psalm messianisch[250].

Diese beiden Psalmen sind orientiert an der Leitidee der Natansverheißung. Erinnert sei hier auch an Psalm 16 (15) - dieser Psalm handelt von dem Frommen im Leben und im Tod - und Psalm 22 (21) - hier geht es um den Gerechten in Todesnot - zwei Psalmen, die nur bei messianischer Deutung einen vernünftigen Sinn bieten.

ε) Am 9, 11-15; Hos 3, 5; 2, 2

Auch die frühesten Schriftpropheten Amos und Hosea (um 760) knüpfen an die Nathansverheißung an. Nach Amos 9,11-15 wird Jahwe die im Sturm des Gerichtes verfallene Hütte Davids wieder aufrichten und an die Stelle des alten Nationalreiches ein universales Weltreich setzen, dessen Segensfülle an die Wiederkehr des Paradieses erinnert. Wie sein jüngerer Zeitgenosse Hosea sagt, wird Israel am Ende der Tage wieder David suchen (Hos 3,5) und ihn, mit Juda vereint, als gemeinsamen König anerkennen (Hos 2,2).

ζ) Jes 9, 1-3; 35, 4; 7, 14

[250]Vgl. Mt 22,2: Jesus zitiert diesen Psalm bei einer Auseinandersetzung mit den Pharisäern über den Messias; es geht hier um die Frage, wessen Sohn er ist.

Jesaja spricht um 700 v. Chr. von dem Messias als dem Friedenskönig, wenn er sagt: „Das Volk, das in Finsternis wandelt, schaut ein großes Licht ... . Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Die Herrschaft ruht auf seinen Schultern. Wunder von Ratgeber lautet sein Name, starker Gott, Vater auf ewig, Friedensfürst ... „(Jes 9,1 ff). Des Weiteren wird dieser Messias charakterisiert, wenn es später heißt: „Er (Gott) selbst wird kommen, euch zu erlösen. Dann werden sich öffnen die Augen der Blinden, sich auftun die Ohren der Tauben. Wie ein Hirsch wird dann springen der Lahme. Die Zunge des Stummen wird jauchzen“ (Jes 35,4).

Jes 7, 14 erhält der Messias den Namen Immanuel. Da heißt es: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird sein Immanuel (= Gott-mit-uns)“. Der Prophet beantwortet hier das Versagen der davidischen Dynastie in der Krise des syro-ephraimitischen Krieges mit dem Zeichen des Immanuel, der als Heils- und Drohzeichen verkündet wird, als Heilszeichen, sofern der Immanuel der Garant für den Fortbestand des Hauses David ist, als Drohzeichen, sofern der aus der Jungfrau Geborene ein Hinweis darauf ist, dass der Mannesstamm der Dynastie verworfen wird.

η) Mi 5, 1; Sach 9, 9

Micha, ein Zeitgenosse Jesajas, bezeichnet Betlehem als Geburtsort des Messias (Mi 5,1). Der Prophet Sacharja (ca. 520 v. Chr.) erwähnt seinen Einzug in Jerusalem, wenn er sagt: „Juble laut, Tochter Sion, ... Siehe, dein König kommt, gerecht und als Heiland, voll Demut ... er reitet auf einem Esel, einem Füllen, dem Jungen einer Eselin“ (Sach 9,9).

θ) Dan 7, 13; 9, 24-26

Von großer Bedeutung für die Messiaserwartung sind auch die beiden Daniel-Visionen von dem „Menschensohn-Ähnlichen“, der auf den Wolken des Himmels kommen wird, um von Gott das allumfassende Reich der Endzeit zu empfangen (Dan 7, 13). Die Reiche dieser Erde müssen vergehen, um dem kommenden Reich Gottes Platz zu machen (Dan 2, 44). Als Herrscher dieses Reiches nun erscheint der Menschensohn. Die Bezeichnung „Menschensohn" hat Jesus im Neuen Testament wiederholt und für sich in Anspruch genommen.

Die zweite Stelle bei Daniel ist noch dunkler: Dan 9, 24 ff. Hier geht es um die Weissagung von den siebzig Jahreswochen, vom Ende des Frevels und der Sünde, von der Sühnung des Unrechts und der Heraufführung ewiger Gerechtigkeit. Das will ein Hinweis sein auf die messianische Zeit. Dieser Zustand wird nach siebzig Jahrwochen (nach siebzig Siebenheiten), also nach einer sehr langen Zeit, eintreten. Die genaue Interpretation dieser Stelle ist äußerst schwierig, aber eine messianische Deutung liegt auf jeden Fall sehr nahe.

ι) Jes 53, 5-7; 49, 6

Zum Schluss müssen wir hier noch die Gottesknechts-Lieder des Deutero-Jesaja erwähnen. Hier tritt uns der Messias als universaler Heilsvermittler entgegen. Das Werk der Erlösung wird so geschaut, als ob es schon gegenwärtig wäre, wenn es heißt: „Ob unsrer Sünden ward er verwundet, ob unsrer Frevel zerschlagen. Zu unserem Heile lag die Strafe auf ihm. Durch seine Striemen wurde uns Heilung. ... . Er wurde misshandelt, doch er gab sich willig darein;

tat seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird ...“ (Jes 53,5 ff). Jes 49,6 spricht Gott zu dem Messias: „So mache ich dich denn zum Licht der Heiden, dass du mein Heilvermittler seiest bis an die Grenzen der Erde“.

d) Zusammenfassende Bemerkungen zur Gestalt des Messias

Man könnte noch andere Stellen bei anderen Propheten, etwa bei Obadja, bei Zefanja, bei Ezechiel und Joel anführen. Im Alten Testament gibt es, wie ich feststellte, ca. zwölf Stellen, die mit Sicherheit ein Zeugnis für den Messianismus im engeren Sinne darstellen. Siebzehn messianische Stellen des Alten Testamentes wurden hier vorgestellt. Über diese hier besprochenen 17 Stellen hinaus gibt es noch viele andere im Alten Testament, die auch erst einen rechten Sinn ergeben, wenn sie messianisch gedeutet werden. Die hier angeführten und kurz besprochenen messianischen Stellen mögen in diesem Kontext genügen.

Nur auf Eines sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen. An manchen Stellen in der Weisheitsliteratur begegnet uns die Weisheit so eindeutig als Person, dass man kaum noch von einer bildhaften Rede oder von dichterischer Personifikation sprechen kann. So werden Spr 8, 22-31 die Geistesgaben des Messias auf die Weisheit übertragen (vgl. Jes 11, 2 f): Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Erkenntnis, Furcht des Herrn. Hier ist auch an Weish 7, 22 - 8, 1 und Sir 24, 3-6a.9 zu erinnern. Man hat im Blick auf diese Stellen von einer Nachblüte der messianischen Weissagung gesprochen. Diese Stellen sind im Alten Testament jedoch nicht messianisch verstanden worden. Im alttestamentlichen Verständnis hat man die Weisheit noch nicht mit dem Messias

gleichgesetzt. Eine solche Identifikation ist erst möglich im vollen Licht der Offenbarung des Neuen Testamentes.

Aufs Ganze gesehen ist das Bild, das uns im Alten Testament von dem in Israel erwarteten Messias gezeichnet wird, sehr spannungsreich. Der Messias ist nämlich zugleich Richter und Heilsbringer, König in Israel und Retter der Heiden, Sohn Davids und doch wiederum sein Herr. Er kommt in Macht und Hoheit auf den Wolken des Himmels und ist zugleich das Opferlamm für die Sünden der Menschen. Da entsteht nun die Frage, wie das alles in einer Person zu vereinen ist. Die Antwort darauf sollte später die Christengemeinde geben[251]. Da sind dann all diese Züge in der Beschreibung des Messias bzw. im Christusbekenntnis der Gemeinde präsent.

Es zeigt sich demnach, dass die Vorstellungen vom Messias im Alten Testament oder an der Schwelle vom Alten zum Neuen Testament keineswegs eindeutig sind. Es gibt nicht nur eine Fülle von Vorstellungen über die Gestalt des Messias, wenn er priesterlich und königlich und jenseitig, d.h. apokalyptisch, und diesseitig beschrieben wird und wenn er teilweise gar nicht einmal mehr individuell, sondern kollektiv verstanden wird.

Das Alte Testament hat keine Synthese der verschiedenen Heilsbringer-Vorstellungen geschaffen. Es bleibt in dieser Hinsicht unabgeschlossen und offen auf das Neue Testament hin. Wichtiger als diese Vorstellungen ist für das Alte Testament der Eschatologismus, der Messianismus im weiteren Sin-

[251]Vgl. Herbert Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln 1968, 1139-1148; Johannes Baptist Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1959, II, 1012-1023 (Art. Messianismus); Werner Bulst, Vernünftiger Glaube, Berlin 1957, (?).

ne. Hier aber geht es um den Herrschaftsanspruch Gottes auf Erden. Ihm Geltung zu verschaffen und dem Menschen das Heil zu vermitteln, das ist das Wesen des Messianismus im engeren Sinne[252].

Die Propheten gehen in ihrer Beschreibung des Heilsbringers der Endzeit jeweils von ihren konkreten Verhältnissen aus. Sie zeichnen die Heilszukunft in den spezifischen Bildern und Hoffnungen ihrer Zeit. Hinter diesen zeitbedingten Vorstellungen und Bildern aber verbirgt sich das bleibende Wort von der eschatologischen Heilshoffnung, die eigentlich in der göttlichen Offenbarung gemeinte Aussage[253].

Die Messiaserwartung ist nur ein Teil der Endzeiterwartung, nicht aber ist die Endzeiterwartung ein Teil der Messiaserwartung. Diese Endzeiterwartung, dieser Messianismus im weiteren Sinne, der Eschatologismus, näherhin die Reich-Gottes-Erwartung, ist die unübersehbare Klammer zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Die alttestamentlichen Propheten haben darin ihr zentrales Thema, nicht anders als Johannes der Täufer und Jesus.

Aus der Unabgeschlossenheit des alttestamentlichen Messianismus bzw. der alttestamentlichen Heilsbringer-Vorstellungen, aus dieser spannungsvollen Vorstellung vom Messias am Ende des Alten Testament, wird es verständlich, wenn Jesus nicht von allen als der Messias bzw. in seinem messianischen Anspruch erkannt und anerkannt wurde. Es gab eben keine eindeutig dogmatisch festgelegte Messiashoffnung. Völlig außerhalb des Bereiches der Vorstellung

[252]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 234.

[253]Ebd.

lag dabei vor allem ein leidender und sterbender Messias. Das war für die Zeitgenossen Jesu absolut unvollziehbar, obwohl dieser Gedanke bereits in den Gottesknechtsliedern deutlich formuliert war.

9. Die Religion des Alten Testamentes, ein Geschichtswunder

Wenn wir die Religion Israels insgesamt betrachten, erscheint sie uns mit ihrem Gottes- und Menschenbild, mit ihrem hohen Ethos, mit ihrem Prophetismus und mit ihrem Eschatologismus als ein ungelöstes Rätsel, es sei denn, wir verstehen sie als die Offenbarung des transzendenten, personalen Gottes, als die sich diese Religion selbst versteht.

Der marxistische Philosoph Milan Machovec hebt diesen Geheimnischarakter und diese Rätselhaftigkeit des Jahwe-Glaubens hervor, wenn er sagt: „Es ist leichter zu beschreiben, wie sich das Konzept Gottes und des Menschen bei den Juden entwickelt hat, als klarzumachen, *warum* dem so war, warum hier die Entwicklung zu tieferen Formen der Religion so viel rascher vor sich ging als bei anderen Stämmen und Völkern der menschlichen Geschichte“[254].

Die Religion Israels ist ein außergewöhnliches Phänomen in der Geistesgeschichte, im Vergleich mit den Religionen ihrer Zeit muss man sie als ein Geschichtswunder bezeichnen. Sie sprengt die gewohnten Gesetze der Geschichte und des geschichtlichen Werdens. Sie übersteigt die naturhaften Ursächlichkeiten, sie lässt sich nicht aus den gewöhnlichen Gesetzmäßigkeiten des

[254]Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972, 56.

Geisteslebens erklären und weist somit hin auf seine letzte, transzendente Ursache. Auf diesem moralischen Wunder der Außergewöhnlichkeit der Religion des Alten Testamentes im Kontext der Geistesgeschichte muss heute der Schwerpunkt der fundamentaltheologischen Beweisführung hinsichtlich der Göttlichkeit der alttestamentlichen Offenbarung liegen.

Die alttestamentliche Offenbarung lässt sich nicht subsumieren unter die uns gewohnten Erfahrungen der Menschheitsgeschichte. Sie übersteigt sie vielmehr um ein Vielfaches. Das gilt aber noch mehr für die neutestamentliche Offenbarung, wie wir noch sehen werden. Die naturhaften, uns bekannten Ursächlichkeiten unserer Erfahrungswelt reichen hier nicht mehr hin. Sie werden überstiegen, wenngleich sie selbstverständlich in Dienst genommen werden.

Es handelt sich hier um eine Außerordentlichkeit, die nichts Vergleichbares hat, die nicht allein aus den gewöhnlichen Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Geisteslebens zu erklären ist und somit hinweist auf die letzte, transzendente Ursache.

Wenn man sich näher mit der alttestamentlichen Offenbarung befasst, erkennt man ihre Rätselhaftigkeit, ihre Fragwürdigkeit. Diese kann man natürlich im Raum stehen lassen, wenn man nicht auf die naheliegende übernatürliche Erklärung dieses Phänomens rekurrieren will.

KAPITEL V: JESUSBILDER HEUTE

Im I. Kapitel dieses Traktates haben wir über Ziel, Aufbau, Inhalt und Methode der Fundamentaltheologie gesprochen. Im II. Kapitel zeichneten wir den

Weg vom Gott der Philosophen zum Gott der Offenbarung nach. Wir sprachen von der natürlichen Gotteserkenntnis als Grundlage und Voraussetzung eines vernünftigen Glaubens bzw. einer rationalen Glaubensbegründung. In einem III. Kapitel ging es uns dann um die Zeichen der Göttlichkeit an der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Nun geht es uns in diesem neuen Kapitel um die Einzigartigkeit der Gestalt Jesu bzw. um die Rätselhaftigkeit, wiederum geistesgeschichtlich gesehen, um die Rätselhaftigkeit der Religion des Neuen Testamentes, des Christentums. Wir wollen vor allem feststellen, was wir geschichtlich aussagen können über Jesus von Nazareth, was sein geistiges Profil und seine Intention war und wie sich seine Einzigartigkeit im Vergleich mit den übrigen Religionsstiftern in der Geschichte der Religionen zeigt.

Wenn wir so die Einzigartigkeit des Christentums festgestellt haben, müssen wir in einem abschließenden Kapitel dann über das Verhältnis dieser Exklusivität zu der menschlich gebotenen Toleranz gegenüber denen sprechen, die nicht zu dieser Überzeugung gekommen sind.

1. Die neue Aktualität Jesu

Das Thema „Jesus“ zieht heute weite Kreise an, weit über die Grenzen der Kirche hinaus. Allgemein kann man sagen: Jesus fasziniert auch heute die Menschen, und gerade in der Gegenwart scheint er eine besondere Aktualität zu haben. Dabei ist allerdings die Deutung, die dieser Jesus erfährt, das Verständnis, das man von ihm hat, weithin recht subjektiv, von daher gesehen vielfältig und widersprüchlich. Man wundert sich, wie ein und dieselbe Person so verschieden verstanden werden kann. Diese Verschiedenartigkeit der Deutung hat ihren Niederschlag gefunden in einer Fülle von Jesusbüchern. So

wird er etwa dargestellt als ein Guerilla gegen die römische Besatzungsmacht, als ein Stiller im Lande, als ein Jude, der eine neue Religion gegründet hat, als ein Mensch wie alle anderen, als ein Gott in menschlicher Verkleidung, als ein Moralprediger, der für Sauberkeit und Ordnung eintrat, als ein gesellschaftlicher Außenseiter, der sich über alle Konventionen hinwegsetzte, als ein ungestümer Sozialrevolutionär, als ein politisch harmloser Esoteriker, als ein düsterer Apokalyptiker, als ein heiterer Menschenfreund, als ein Lehrer oder Prophet, als ein Philosoph, als ein Theologe, als ein Arzt oder Richter, als ein Idealist, als ein Realist, als ein Phantast, der sich und andere getäuscht hat, als ein Erlöser usw. In einer Fülle von Jesubüchern, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf den Markt gekommen sind, treten solche verschiedenartige Beurteilungen der Person Jesu zutage. Bei näherem Hinsehen erklären sie sich durchweg als Projektionen eigener Vorstellungen und Erwartungen, als unsichere, nicht beweisbare Behauptungen. Gern nimmt man Jesus als Kronzeugen für die jeweilige Lieblingsidee. Besonders häufig ist die Reduktion Jesu auf Humanität, politische Relevanz und Existenzverständnis, d.h. man streicht die wunderbaren Züge Jesu und sein religiöses Anliegen. Gerade diese Tendenz ist sehr auffallend, die Tendenz, die wunderbaren Züge, die Jesus von anderen religiösen Lehrern der Menschheit unterscheiden, zu streichen oder umzuinterpretieren. Diese Tendenz verbindet sich dann vielfach mit scharfer Polemik gegen die Kirche, was verständlich ist, weil man ja einen unverbindlichen Jesus haben möchte. Mit der Verkündigung eines horizontalisierten Jesus wiederholt sich das, was schon die Vertreter der liberalen Schule im 19. Jahrhundert gemacht haben, wenn sie in Jesus ein religiöses Genie, die ideale Verkörperung von Humanität, von Tapferkeit und von innerer Geschlossenheit sahen und dabei betonten, sein eigentliches Anliegen hätte die Kirche oder hätten die Kirchen verfälscht.

Die Polemik gegen den Jesus der Kirche, den man immer wieder gegen den „wirklichen“ Jesus ausspielt, ist geradezu bezeichnend in der Gegenwart. Günter Grass meint, der Jesus der Kirche sei ein totes Erbe, tot wie die Gipsfiguren der Danziger Herz-Jesu Kirche[255]. Rudolf Augstein erklärt in seinem Buch „Jesus – Menschensohn“: „... dass der Jesus, den die Kirchen und Theologen“ uns vorstellten, nicht gelebt habe, dass er schlichtweg eine Fiktion, ein „Geschöpf“ der „christlichen Gemeinde“ sei[256]. Nach Johannes Lehmann hat der Christus, „den die Kirche verkündet, lediglich den Namen mit dem historischen Jesus gemeinsam“[257]. Der polnische Philosoph Kolakowski wendet sich gegen die „Monopolisierung Jesu“ durch die Kirche, durch die er aus „den anderen Räumen der geistigen Welt“ verschwunden sei. Jesus müsse aber für die Kultur zurückgewonnen werden, da ohne seine „Werte“ unsere Kultur verarme[258]. Die Frage ist dann allerdings, was für einen Jesus er denn meint und wie man Einigkeit über diesen Jesus finden kann, bzw. wer denn dieser andere Jesus ist, der nicht durch die Kirche verfälscht ist. Immerhin wird heute, das lässt sich nicht leugnen, so ein auffallendes Interesse an der Gestalt Jesu deutlich.

Im Jahre 1967 hat der Spiegel eine Meinungsumfrage gemacht. Diese ergab im Einzelnen, dass 3 % der Bewohner der Bundesrepublik Deutschland der Ansicht sind, dass Jesus nie gelebt hat. 15 % der Befragten maßen ihm keine Bedeutung mehr zu. 39 % hielten ihn für einen ≙großen Menschen, der die

---

[255]Günther Grass, Die Blechtrommel, Darmstadt [5]1960, 111.

[256]Rudolf Augstein, Jesus - Menschensohn, München [3]1972, 321.

[257]Johannes Lehmann, Jesus-Report, Protokoll einer Verfälschung, Düsseldorf 1970, 127.

[258]Leszek Kolakowski, Geist und Ungeist christlicher Traditionen, Stuttgart 1971, 41.

Menschen zum Guten führen wollte≙ und der heute noch Vorbild sein könnte. 42 % glaubten an ihn als den Sohn Gottes und den Auferstandenen und beteten auch angeblich zu ihm[259]. Erstaunlich ist hier vor allem, vorausgesetzt, dass die Befragten gesagt haben, was sie meinten und nicht einfach dahergeschwätzt haben, was zweifellos oft geschieht bei derartigen Befragungen, dass 42 % der Befragten Jesus als den Gottmensch bekannten. Die Ernsthaftigkeit dieser Aussage könnte man deshalb in Frage stellen, weil erfahrungsgemäß in kritischen persönlichen oder politischen Entscheidungen die Botschaft und das Werk Jesu oft nicht sehr bestimmend sind. Bezeichnend ist hier wiederum, dass die Befragten sich trotz ihres positiven Verhältnisses zu Jesus immer wieder über die Kirche beklagen, die angeblich die Lehre Jesu verfälscht hat. Immer wieder begegnet man dem Topos: Jesus ja - Kirche nein!

Es zeigt sich jedoch, dass uns in diesen Darstellungen vielfach Wunschprojektionen begegnen, Projektionen der Bedürfnisse und Sehnsüchte der jeweiligen Zeit, oder dass ihnen Vorentscheidungen zugrunde liegen, die dann die Auswertung und die Auswahl der exegetischen Erhebungen über den historischen Jesus bestimmen. Einzelne Züge werden so oft herausgehoben und vereinseitigt. Die Folge ist dann, dass sich mit richtigen Erkenntnissen falsche vermischen. Gerade weil die Gestalt des historischen Jesus so weit gespannt war, gibt es so viele Möglichkeiten der Vereinseitigung in der Deutung, kann man ihn für alle möglichen Meinungen und Ideen in Anspruch nehmen und dabei tatsächlich, zumindest partiell, die Wirklichkeit treffen. Damit wird man jedoch der Gestalt Jesu in ihrer immensen Fülle nicht gerecht.

[259]Vgl. Der Spiegel, 1967, Nr. 52, 51 ff.

Joachim Jeremias charakterisiert solche Tendenzen, wenn er einmal feststellt: „Die Rationalisten schildern Jesus als einen Moralprediger, die Idealisten als Inbegriff der Humanität, die Ästheten preisen ihn als den genialen Künstler der Rede, die Sozialisten als den Freund der Armen, und die ungezählten Pseudowissenschaftler machen aus ihm eine Romanfigur“[260].

Man könnte die Reihe noch fortsetzen und anfügen: die kalifornischen Hippies machen aus ihm einen Jugend-Revolutionär, gewisse Filmemacher sogar einen Zirkusclown[261] und die Grünen einen Umweltschützer.

Gemeinsam ist den zahlreichen Jesusdarstellungen der jüngsten Vergangenheit, dass sie nicht die Person Jesu, sondern lediglich oder primär dessen Sache sehen und diese dann zum Teil auch noch verkürzen. Sofern sie ihr Interesse auf die Person Jesu richten, sehen oder verstehen sie diese in den Kategorien dieser Welt, verstehen sie ihn mehr oder weniger als einen gewöhnlichen Menschen, missachten oder reduzieren sie seine rätselhafte Besonderheit, die uns auf die Transzendenz verweist, und werden so seiner Eigenartigkeit und seiner Einzigartigkeit nicht gerecht.

Man kann nicht sagen, dass diese Tendenz nur außerhalb der Kirche oder außerhalb des Christentums virulent ist. Manchmal findet sie auch innerhalb der Kirche Anklang und Widerhall. Da ist dann die Rede von dem Idealmenschen, dem Menschen schlechthin, dem Menschen für die anderen. Das geht bis in

[260]Joachim Jeremias, Der gegenwärtige Stand in der Debatte um das Problem des historischen Jesus, in: Helmut Ristow, Karl Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1960, 14.

[261]Harvey Cox, Das Fest der Narren, Stuttgart 1970, 182.

die Religionsbücher hinein. Hier ist auch an das holländische Pastoralkonzil von Nordwijkerhout zu erinnern, das Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts stattfand, das die Gestalt Jesu weithin in humanistische Diesseitigkeit verflüchtigte, auf dem sich die Konzeption Jesu als des Idealmenschen wie ein roter Faden durch alle Äußerungen hindurchzog. Darin konnten selbst die, die an der Existenz Gottes zweifeln, noch eine Möglichkeit sehen, sich Christen zu nennen und in der Kirche zu bleiben. Das vereinseitigte Mitmenschlichkeits-ideal war wichtiger als die ontologische Existenz Gottes, wichtiger als die Dogmen. Eine ähnliche Tendenz wurde auch von zahlreichen Kritikern für das Buch ≙Christ sein≙ von Hans Küng konstatiert[262]. Wenn Jesus horizontalisiert wird, dann kann man sich natürlich unter Umständen den Marxisten stärker verbunden fühlen als den katholischen Glaubensbrüdern[263].

Die starke Betonung des Einsatzes für die Mitmenschen kann leicht revolutionäre Züge annehmen. Das Heil ist dann nicht mehr jenseits der Geschichte, sondern innerweltlich, es besteht in der auf Frieden und Gerechtigkeit basierenden Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen. Auch wenn man dann das transzendente Heil nicht ausdrücklich ablehnt, spielt es praktisch keine Rolle mehr. Diese Hinbewegung auf einen innerweltlichen Humanismus, in welcher Gestalt auch immer er sich darstellt, ist jedoch eine Wegbewegung vom biblischen und kirchlichen Christentum.

Wenn aber Jesus als ein gewöhnlicher Mensch verstanden wird, so verfälscht

[262] Hans Küng, Christ sein, München 1974.
[263]Michael Schmaus, Das Christus-Bild des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz, in: Michael Schmaus; Leo Scheffczyk; Joachim Giers (Hrsg.), Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils, Berlin 1972, 122 - 126.

man damit den geschichtlichen Jesus, wie er wirklich gewesen ist, und wird somit seiner Eigenartigkeit und Einzigartigkeit in keinster Weise gerecht. Bei solcher Reduzierung kommt man leicht zu einer Art von Universalreligion oder zu einer alle Grenzen überschreitenden Ökumene und Menschheitsverbrü-derung, die stark emotional geprägt ist, aber keine tiefere Tragfähigkeit hat, weil ihr die Wurzeln fehlen.

Immerhin: In solcher Hinwendung zu Jesus zeigt sich, dass man einerseits ein Leitbild sucht, das dem Leben Sinn zu geben vermag, dass man dabei aber beansprucht, dieses Leitbild völlig subjektiv zu interpretieren. Immerhin ahnt man, dass das, was Jesus gebracht hat, speziell das humanum und seine hinreichende Begründung, auch in einer säkularisierten Welt noch weiterwirkt und weiterwirken muss, wenn nicht alles zusammenbrechen soll. Gerade in der Krise der Gegenwart kommt man offenkundig nicht vorbei an der Gestalt Jesu. Die Problematik einer Welt ohne die entscheidenden Lehren des Christentums schneidet Max Horkheimer (+ 1973) an, wenn er kurz vor seinem Tod in einem Interview feststellt, wenn wir nicht zehren würden von der christlichen Substanz, könnten wir nicht einsichtig machen, weshalb Liebe mehr oder besser sei als Hass. Eine ähnliche Erkenntnis begegnet uns bei Heinrich Böll, der im Jahr 1957 erklärt: „Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache, und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe für die, die der heidnischen und gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen ... ich glaube, dass eine Welt ohne Christus selbst die Atheisten zu Adventisten machen würde!“[264].

[264]Heinrich Böll, Eine Welt ohne Christus, in: Karl Heinz Deschner (Hrsg.), Was halten Sie

Über das Interesse an der Person Jesu, ganz gleich, wie sie nun im Einzelnen gefasst wird und welche Bedeutung man ihr und ihrer Sache einräumt, kann man nur erfreut sein. Sie ist jedoch ohne Zweifel die Frucht einer von der Kirche ausgehenden Wirkung und Wirkungsgeschichte. Ohne die Kirche gäbe es wohl kaum noch ein Interesse an der Gestalt Jesu von Nazareth. Wäre sie in der Kirche nicht lebendig geblieben, hätte man sie aller Wahrscheinlichkeit nach heute völlig vergessen. Gleichzeitig ist es jedoch sehr bedauerlich, wenn sich das wachsende Interesse an der Person Jesu in bewusster Opposition zur Kirche darstellt. Darin wird nämlich deutlich, dass es der Kirche und dem kirchlichen Christentum nicht gelungen ist, Jesus umfassend und eindrucksvoll genug darzustellen bzw. mit der Jesus-Verkündigung und dem Christus-Glauben den Menschen in der Kirche eine Heimat zu geben.

Wir wollen im Folgenden einen Blick werfen auf das Jesusbild in der jüdischen Diskussion heute, in der gegenwärtigen Philosophie und in der zeitgenössischen Literatur und in einigen sich als seriös geschichtlich verstehenden Publikationen.

2. Jesus im gegenwärtigen Judentum

a) Allgemeine Charakterisierung

Im gegenwärtigen Judentum ist Jesus von Nazareth heute gleichsam neu ent-

---

vom Christentum? Achtzehn Antworten auf eine Umfrage, München 1957, 23 f.

deckt worden. Es gibt in der Gegenwart auffallend viele Jesus-Darstellungen im Kontext des Judentums, und zwar sehr positive. Die Stärke solcher Darstellungen liegt in der Zeichnung der geistigen und moralischen Atmosphäre, der Umwelt, in der Jesus lebte, und in der Beschreibung der Voraussetzungen seiner Lehre im zeitgenössischen Judentum. Die Hinwendung der Juden zu Jesus ist ein Novum, vor allem in ihrer Positivität. Das war früher anders.

In der jüdischen Tradition ist Jesus nämlich eine ausgesprochen negative Größe. Das beginnt bereits im Neuen Testament. Nach Mt 11, 19 nennen die Juden ihn einen Schlemmer und Trinker. Nach Mt 27, 63 bezeichnen sie ihn als einen Verführer. Nach Mk 3, 22 und Joh 8, 48 erklären sie ihn zu einem Besessenen. Nach Mk 14, 64 sehen sie in ihm einen notorischen Gotteslästerer. Nicht anders war die Beurteilung der Gestalt Jesu seitens der Juden im Altertum der Kirche, im Mittelalter und auch in der Neuzeit. Das war nicht zuletzt auch eine Reaktion auf die negative Stellung von Kirche und Christentum gegenüber dem Judentum.

In der Gegenwart ist das nun anders: Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bahnt sich hier eine neue Sicht an. Josef Klausner beispielsweise nennt Jesus in seinem Jesusbuch den jüdischsten Juden. Konstantin Brunner nennt ihn „das letzte Wort des Judentums“, den „Höhepunkt“. Es zeigt sich die Tendenz, Jesus in sein Volk heimzuholen, wenn man nachdrücklich seine geistige Beheimatung in seinem Volke hervorhebt.

Diese geistige Beheimatung Jesu im Judentum, die man Jahrhunderte hindurch im Christentum weithin vergessen hat, ist nicht zu bestreiten. Der evangelische Bibelwissenschaftler Julius Wellhausen (+ 1918) - er war ein bedeuten-

der Pentateuch-Forscher, der dann auch form- und literarkritisch die Evangelien analysierte - hat diesen Gedanken am Beginn des vergangenen Jahrhunderts aufgegriffen, wenn er erklärt hat: „Jesus war kein Christ, sondern ein Jude“[265]. Gegenläufig zu solchen Erkenntnissen hat man am Ende des 19. Jahrhunderts bzw. im 20. Jahrhundert wiederholt aus rassistischen Gründen diese Wirklichkeit, zunächst biologisch, dann auch geistig geleugnet. Die These, Jesus sei auch biologisch kein Jude gewesen, hat Houston Stuart Chamberlain, ein deutscher kulturphilosophischer Schriftsteller englischer Abstammung, ein Vorläufer der nationalsozialistischen Ideologie, wiederholt vertreten in seinen Werken „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“(1899) und „Mensch und Gott“ (1933).

In einer Fülle von Jesusbüchern befasst sich das gegenwärtige Judentum mit der Gestalt Jesu. Wie der jüdische Publizist Pinchas E. Lapide (* 1922 in Kanada, seit 1938 in Palästina, + 1997 in Frankfurt/Main, er hat selber verschiedene Jesusbücher geschrieben und lehrte in Jerusalem) mitteilt, sind seit Bestehen des Staates Israel allein in Jerusalem mehr jüdische Bücher über Jesus geschrieben worden als in den 18 vergangenen Jahrhunderten. Nach ihm hatten in dem Zeitraum von 1961-1971 nicht weniger als 23 neue hebräische Werke den Nazarener zum Gegenstand[266].

Pinchas E. Lapide hat sich vor allem in zwei Büchern mit der Jesusfrage aus jüdischer Sicht beschäftigt, in dem Werk „Der Rabbi von Nazareth. Wandlun-

[265]Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin ^{2}1911, 102.

[266]Pinchas E. Lapide, Jesus in Israel, in: Orientierung 35, 1971, 212; in diesem Artikel sind übrigens die wichtigsten Werke jüdischer Autoren aufgezählt und kritisch besprochen; vgl. auch: Ders., Jesus in Israel: School Books, in: Journal of Ecumenical Studies 10, 1973, 515-531.

gen des jüdischen Jesusbildes“ (Trier 1974) und „Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum“ (Stuttgart 1976).

In dem letzteren Werk bringt er nicht wenige Schlüsselstellen aus hebräischen Romanen und Gedichten und aus Forschungen israelischer Schriftsteller, die ein bemerkenswertes Einfühlungsvermögen in das Leben und Sterben dieses Juden aus Galiläa bekunden. Er übersetzt Auszüge aus den heutigen Schulbüchern in Israel, die vielleicht beispielhaft sein könnten für eine Erziehung zu echter religiöser Toleranz. Er dokumentiert die Einstellung von über 40 Rabbinen aus 20 Jahrhunderten und zeigt die Wandlungen des rabbinischen Jesusbildes in der Gegenwart. Er berichtet von dem neuen Interesse an Jesus von Nazareth im heutigen Judentum und meint, der jahrhundertealten Tendenz der Christen, Jesus von seinen jüdischen Wurzeln zu lösen, stellten heute die Juden die Frage entgegen: Ist das nicht einer von uns? Ist das nicht Josephs Sohn?

In den jüdischen Jesusbüchern betont man heute vor allem, Jesus habe sich nie vom jüdischen Glauben getrennt, er habe niemals davon geträumt, ein Messias zu sein oder ein Gottessohn oder ein Retter für die ganze Menschheit. Vielmehr habe er ganz im religiösen und politischen Horizont seiner Zeit gestanden. Charakteristisch sei für ihn ein apokalyptisches Sendungsbewusstsein, in dem er im Auftrag Jahwes und aus Liebe zu Israel das Reich Gottes habe aufrichten wollen. Gelegentlich stellen sie auch fest, er habe mit den Zeloten sympathisiert, die speziell in Galiläa ihre Schlupfwinkel hatten[267], d.h. er habe vorrangig ein politisches Anliegen gehabt. Speziell wenden sie sich gegen den

[267]Vgl. Alfred Läpple, Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen, München 1972, 24.

Messias-Anspruch Jesu bzw. gegen das Christus-Bekenntnis der Kirche. Sie haben große Sympathie für Jesus als einen der ihren, lehnen aber den Christus ab, wie er in der Christenheit geglaubt wird.

Die These Wellhausens (+ 1918) und der modernen Jesusliteratur im Judentum macht sich Rudolf Bultm ann (+ 1973)zu eigen, wenn er schreibt: „Jesus war kein ‚Christ', sondern ein Jude, und seine Predigt bewegt sich im Anschauungskreis und in der Begriffswelt des Judentums, auch wo sie im Gegensatz zu der traditionell jüdischen Religion steht. Sie ist in der Tat ein großer Protest gegen die jüdische Gesetzlichkeit; in ihr erneuert sich unter veränderten Bedingungen der Protest der alten Propheten gegen die offizielle israelitische Religion"[268].

Die berühmtesten jüdischen Autoren von Jesusbüchern in der Gegenwart sind Joseph Klausner, David Flusser und Schalom Ben-Chorin. Joseph Klausner hat sich in zwei Büchern mit Jesus beschäftigt, in seinem Werk „Jeschu hanotsri"[269], das 1922 in Jerusalem erschienen ist, und in seinem Werk „Mijeschu at Paulus"[270], das 1939 in Jerusalem erschienen ist.

Von David Flusser möchte ich „Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten"[271] erwähnen und von Schalom Ben-Chorin die vier Bücher „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht" (München 1967), „Jesus im Judentum"

[268]Rudolf Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Hamburg ..., Rowohlts deutsche Enzyklopädie 157/158, 67.

[269]Deutsch: Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, seine Lehre, Jerusalem ^{3}1952.

[270]Deutsch: Von Jesus zu Paulus, Jerusalem 1950.

[271]Hamburg-Reinbek 1971 (Rowohlts Monographien, Bd. 140).

(Wuppertal 1970), „Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht“ (München 1970) und „Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht“ (München 1971).

Es gibt auch nicht wenig Sekundärliteratur zur Jesus-Frage im Judentum. Auf folgende Arbeiten möchte ich diesbezüglich hinweisen:

Gösta Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Darmstadt 1974 ([1]1938).
Heinrich Fries, Überlegungen zum jüdisch-christlichen Gespräch, in: Wir und die anderen, Stuttgart 1966, 208-239.

Christen und Juden, in: Concilium 10, 1974, Heft 8.

Christen und Juden, in: Evangelische Theologie, 1974.

Judentum und Christentum heute, in: Bibel und Kirche, 1974, 37-68.

Wilhelm Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 30-41.
Willehad Paul Eckert, Jesus und das heutige Judentum, in: Franz-Joseph Schierse, Jesus von Nazareth, Mainz 1972, 52-72.

Josef Pfammatter; Franz Furger (Hrsg.), Theologische Berichte III, Hrsg. von der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern (J. Pfammatter; F. Furger): Judentum und Kirche, Volk Gottes, Zürich 1974.

Clemens Thoma, Jüdische Zugänge zu Jesus, in: Theologische Berichte VII,

Hrsg. von der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern (Josef Pfammatter; Franz Furger), Einsiedeln 1978, 149-176.

Otto Kuss, „Bruder Jesus“. Zur „Heimholung“ des Jesus von Nazareth in das Judentum, in: MthZ 23, 1972, 290-294.

Die grundlegende Wende des Judentums im Hinblick auf die Gestalt Jesu von Nazareth wurde eingeleitet am Ende des 19. Jahrhunderts. Im Jahre 1899 schrieb Max Nordau (*1849 - +1923), ein Mitarbeiter von Theodor Herzl (*1860 - +1904): „Jesus ist die Seele unserer Seele, wie er das Fleisch unseres Fleisches ist. Wer möchte ihn also ausscheiden aus dem jüdischen Volk? Petrus wird der einzige Jude sein, der von diesem Abkömmling Davids gesagt hat - ich kenne ihn nicht“[272]. Wenngleich diese Äußerung ein wenig euphemistisch erscheint, so ist sie dennoch bezeichnend und aufschlussreich. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Theodor Herzl (1860-1904) ein Journalist und Schriftsteller aus Wien ist, auf dessen Bemühen es im Jahre 1897 in Basel zum ersten Zionistenkongress kam. Theodor Herzl ist der Begründer des Zionismus, dessen Intentionen nach dem Zweiten Weltkrieg in der Gründung des Staates Israel Gestalt gefunden haben.

b) Martin Buber (1878-1965)

Bevor ich kurz auf die genannten Autoren zu sprechen komme, möchte ich auf Martin Buber zu sprechen kommen. Dieser hat zwar kein ausgesprochenes Jesus-Buch geschrieben, aber die Wende in der Beurteilung Jesu und seines

[272]Max Nordau, Entartung, Berlin o.J. , 30 (?).

Werkes entscheidend vorbereitet.

Buber beschäftigt sich mit Jesus vor allem in seinen Werken „Zwei Glaubensweisen“, „Der Jude und sein Judentum“, „Chassidische Botschaft“, „Hebräischer Messianismus“ und „Der Kampf um Israel“.

α) Der „große Bruder“

Er hat Jesus als den großen Bruder der Juden bezeichnet, der in der Reihe der jüdischen Prediger und Lehrer steht und eine urjüdische Botschaft verkündet hat, wie sie auch das Alte Testament verkündet hatte, nämlich die Botschaft vom Königtum Gottes, von der Umkehr zu Gott und vom Glauben an ihn im Sinne von Vertrauen[273]. Buber betont, Jesus sei nicht „Gott und Erlöser“, sondern der „große Bruder“[274]. Er stehe in engem Zusammenhang mit dem Pharisäertum[275]. Soweit beurteilt er ihn positiv. Kritisch wirft er ihm vor, er habe keinen Abstand gewahrt und die Respektgrenze gegenüber Gott überschritten[276] und er habe ein übergroßes Selbstbewusstsein gehabt. Das messianische Bewusstsein Jesu sei unerträglich und anmaßend. Buber meint, man könne den Glauben Jesu gutheissen, nicht aber sein Selbstbewusstsein.

β) Menschenvergötterung

[273]Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, 23 und 14.

[274]Ebd., 11.

[275]Ebd., 10.

[276]Martin Buber, Der Jude und sein Judentum,Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963, 233.

Sehr negativ denkt er über den Glauben der Jünger. Speziell Paulus und Johannes widersprechen nach ihm eindeutig dem Alten Testament. Ihnen legt er den problematischen Vergötterungsprozess zur Last. Überhaupt hat nach Buber der Gott des Paulus andere Züge als der Gott Jesu und der Gott des Alten Testamentes. Die Bedeutung, die man Paulus hinsichtlich der Verfälschung des Jesus von Nazareth zuschreibt, wird schon deutlich, wenn Klausner und Schalom Ben-Chorin ihm ihre Aufmerksamkeit in einem eigenen Buch zuwenden. Nicht Jesus ist in diesem Verständnis der Apostat, sondern Paulus. Mit Franz Rosenzweig und Joseph Klausner macht er dem Christentum den Vorwurf der Menschenvergötterung und der Gottvermenschlichung.

γ) Der messianische Anspruch

Was das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum angeht, bemerkt Martin Buber: „Vormessianisch (das ist für ihn noch die Gegenwart) sind wir schicksalsmäßig getrennt. Da ist der Jude für den Christen unverständlich als der Verstockte, der nicht sehen will, was sich begeben hat, unverständlich der Christ dem Juden als der Verwegene, der in der unerlösten Welt ihre vollzogene Erlösung behauptet. Das ist eine von keiner Menschenmacht überbrückbare Spaltung“[277].

Auf einer von den deutschen Missionsgesellschaften in Stuttgart einberufenen Studientagung fragte Martin Buber vor Jahren die Christen: „Was ist uns und euch letzten Endes gemeinsam?“ Und er antwortet selber darauf: „Wenn wir es völlig konkret fassen: ein Buch und eine Erwartung. Für euch ist das Buch

[277]Martin Buber, Chassidische Botschaft, Heidelberg 1952, 29.

ein Vorhof, für uns ist es ein Heiligtum. Aber in diesem Raum dürfen wir gemeinsam weilen, gemeinsam die Stimme vernehmen, die in ihm spricht. Das bedeutet, dass wir gemeinsam arbeiten dürfen an der Hervorhebung dieses Sprechens, an der Auslösung des eingebannten lebendigen Wortes“[278]. Die entscheidende Differenz zwischen Juden und Christen besteht also für ihn darin, dass die Juden noch auf die Erlösung warten, während die Christen sie als erfolgt behaupten, wobei freilich zu sehen ist, dass auch für den Christen die Vollendung noch aussteht.

δ) Emuna = Pistis

Buber stellt fest, dass der Glaube Jesu uns eint, der Glaube an Jesus uns aber trennt. Er meint, man könne an Jesus als den Christus, als den Erlöser, schon deshalb nicht glauben, weil die Zeichen der noch unerlösten Welt allzu offenkundig und allzusehr bedrückend seien.

Dennoch will Buber den Glauben der Christen respektieren, wenn er etwa erklärt: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Dass die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als Tatsache von größtem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen versuchen muss ... gewisser als je ist es mir immer, dass ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und dass dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien ersetzt werden kann“[279].

---

[278]Ders., Hebräischer Messianismus, Göttingen 1966, 322; zit. nach Grete Schäder.

[279]Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, in: Martin Buber, Werke I, München 1962, 657; vgl. Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum,

Buber spricht von den zwei Glaubensweisen, der Emuna, dem Vertrauensverhältnis, dem Du-Glauben, der jüdischen Glaubensweise, und der Pistis, dem Anerkenntnisverhältnis, dem Dass-Glauben, der christlichen Glaubensweise. Das Wort „Emuna≙ hängt zusammen mit dem hebräischen „aman", was soviel bedeutet wie zuverlässig, dauerhaft, treu sein. Im Hiphil bedeutet es dann fest glauben, trauen. Jesus steht nach Buber seinem Glauben nach auf dem Boden der ersten Glaubensweise, während sein Selbstbewusstsein und vor allem der Glaube der Jünger, des Paulus und des Johannes, dem alttestamentlichen Zeugnis widersprechen und daher der zweiten Glaubensweise zuzuordnen sind. An der „Emuna≙ und an der „Pistis≙ will er den Unterschied zwischen dem christlichen und dem jüdischen Glaubensverständnis aufweisen.

Wie Buber betont, ist Jesus eine wunderbare Verkörperung der Emuna, der jüdischen Glaubensweise, wenn man einmal von seinem Selbstbewusstsein absieht, während das Christentum durch die Pistis charakterisiert wird.

ε) Verinnerlichung und Radikalisierung der jüdischen Lehre

Jesus hat, wie Buber ausführt, respektvoll die jüdische Lehre verinnerlicht, vertieft und vervollkommnet und vor allem in ihren sittlichen Forderungen radikalisiert. Martin Buber äußert sich in einem Aufsatz zu dieser Frage folgendermaßen: „Der Sinai genügt ihm nicht, er will in die Wolke überm Berg, aus der die Stimme schallt, er will dringen in die Urabsicht Gottes, in die Ur-Unbedingtheit des Gesetzes, wie sie war, ehe sie sich in der menschlichen Ma-

---

Köln 1958; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, München 1970.

terie brach, er will das Gesetz erfüllen, das heißt, er will seine Urfülle aufrufen und wirklich machen“[280]. Mit diesem Anspruch ist der Mensch allerdings nach Buber schlechthin überfordert.

ζ) Die Zuwendung Gottes zum Menschen

Neu gegenüber der Lehre der Rabbinen ist dann, so Buber, auch die Betonung der Zuwendung Gottes zum Menschen, resultierend aus der Nähe Jesu zu seinem Vater, die als beispielhaft empfunden wird von seinen Jüngern und die Zuwendung Gottes zum Menschen in neuer Weise akzentuiert. Diese Auffassung von Gott wird freilich von Buber als Verfremdung des Judentums verstanden[281].

c) Joseph Klausner (1874-1958)

Joseph Klausner (1874-1958) gilt in weiten Kreisen des Judentums aller Schattierungen als *der* moderne und zuverlässige Jesusforscher. Innerjüdisch fand seine Jesus-Deutung ein stärkeres Echo als die von Buber. Während Buber Jesus mehr intuitiv von seinem philosophischen Ansatz her beschreibt, geschieht das bei Klausner mehr historisch. Auch bei christlichen Forschern stoßen dessen Ansichten immer wieder auf Zustimmung. Er betont noch stär-

[280]Willehad Paul Eckert, Jesus und das heutige Judentum; in: Franz Joseph Schierse, Jesus von Nazareth, Mainz 1972, 60.

[281]Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, in: Werke I, München 1962, 657; vgl. Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache, Martin Buber und das Christentum, Köln 1958; Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, München 1970, Martin Buber, Pharisäertum, in: Ders., Kampf um Israel. Reden und Schriften (1921-1932), Berlin 1933, 123.

ker die geistige Verwurzelung Jesu im Judentum. Er will Jesu Lehre vollständig aus dem biblischen Judentum und dem Pharisäismus seiner Zeit erklären. Er versteht sich als Historiker und ist um äußerste Sachlichkeit bemüht. Seine am meisten zitierten Sätze lauten: „Jesus von Nazareth ... war allein das Produkt Palästinas und des reinen unvermischten, von keinerlei fremden Einflüssen berührten Judentums ... . Seine Heimat war schon damals das Bollwerk stärksten jüdischen Patriotismus ... . Seine Lehre lässt sich durch das biblische und pharisäische Judentum seiner Zeit vollkommen und ausnahmslos erklären“[282].

Im Jahre 1934 schrieb Joseph Klausner sein berühmtes Buch „Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, sein Wirken“ (Jerusalem ^{3}1952). Dieses Buch schrieb Klausner seinerzeit als Historiker und benutzte dabei die vorhandenen jüdischen und christlichen Quellen unter Berücksichtigung der damaligen geschichtlichen, kulturellen, politischen und religiösen Verhältnisse. Das Werk ist durchaus kein Buch jüdischer Apologetik. Es ist nicht in antichristlicher Haltung geschrieben, sondern eher ein Sachbuch, das mit jüdischen Voraussetzungen geschrieben ist, ein Jesusbuch, das einerseits die Synoptiker berücksichtigt, aber andererseits innerhalb des jüdischen Horizontes verbleibt. Bezeichnend ist hier: Die Geschichte Jesu endet für Klausner mit dem Kreuzestod, während für ihn das Christentum mit der „Legende von der Auferstehung“ (so bezeichnet er als Jude die Zentralwahrheit der Christen) beginnt.

Wie Klausner feststellt, geht der Inhalt der Lehre Jesu über Gott, über Ethik,

[282]Joseph Klausner, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, sein Wirken, Jerusalem ^{3}1952, 505; Clemens Thoma, Jüdische Zugänge zu Jesus, in: Theologische Berichte VII: Zugänge zu Jesus, Einsiedeln 1978, 167.

Gericht und Gottesreich nicht über das Alte Testament bzw. über im Judentum bereits bekannte Aussagen hinaus. Er meint, das Spezifische bei Jesus sei vielmehr der Akzent, die Verschärfung. Diesen Gedanken haben wir bereits bei Martin Buber hervorgehoben. Das Buch Klausners endet mit folgenden Sätzen: „Doch ist seine Sittenlehre eine erhabene, gewählter und origineller in der Form als jedes andere hebräische ethische System. Auch seine wunderbaren Gleichnisse stehen ohne Beispiel da. Der Scharfsinn und die Kürze seiner Sprüche und wirkungsvollen Parabeln machen seine Ideen in außergewöhnlichem Maße zum Eigentum aller. Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mythischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein“[283].

Das Entscheidende, was dieser Jesus, der Jude, für Klausner gebracht hat, ist also seine Ethik, eine Vertiefung der alttestamentlichen Ethik. Damit geht er jedoch nicht über das Judentum hinaus, sondern vertieft und akzentuiert es nur. Das heißt, er ist nicht mehr als einer der alttestamentlichen Propheten, wenngleich ein besonders origineller, vielleicht sogar der originellste.

In seinem Buch „Von Jesus zu Paulus“ ([2]1980) führt Joseph Klausner die Trennung der Kirche vom Judentum auf den Diaspora-Juden Paulus zurück. Er charakterisiert diesen Paulus hier als Psychopathen und Opportunisten, als einen Feind des jüdischen Nationalismus. Er zeichnet ihn äußerst negativ. Diese verzerrte Paulusdeutung erklärt sich daraus, dass er den Anspruch Jesu nicht gelten lassen will, der endzeitliche Heilsbringer zu sein, den Anspruch

[283]Joseph Klausner, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, sein Wirken, Jerusalem [3]1952, 574.

Jesu, das Ende der alttestamentlichen Heilsepoche zu bewirken (Lk 16,16). Ihn führt man allerdings zu Unrecht auf Paulus zurück. Man kann das Christentum nicht auf den Glauben Jesu reduzieren und den Glauben an Jesus als Verfremdung verstehen. Der Ansatz für das Bekenntnis der Urkirche ist das Selbstbewusstsein Jesu, das man jüdischerseits nicht in Frage stellt, das faktisch aus dem Bewusstsein seiner Nähe zu Gott resultiert. Für Klausner und andere jüdische Autoren darf Jesus aufgrund ihres Vorverständnisses eben nur ein großer Lehrer der Ethik sein, darf er nicht der messianische Prophet sein. Deshalb reisst man einen Graben auf zwischen Jesus und Paulus, Deshalb stempelt man Paulus zum Feind des jüdischen Nationalismus.

d) Leo Baeck (1873-1956)

Leo Baeck lebte von 1873-1956. Als jüdischer Theologe ist er ein Exponent des jüdisch-christlichen Gespräches. Er hat sich vordringlich darum bemüht, dem Mangel an Kenntnissen des Judentums, seiner Geschichte und seines Wesens unter den christlichen Theologen und unter den Christen überhaupt abzuhelfen. Er hat einen Aufsatz geschrieben mit dem bezeichnenden Titel: „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“. Darin stellt er fest, dass Jesus ein Mann war, der während erregter und gespannter Tage im Land der Juden lebte, der half und wirkte, duldete und starb, ein Mann aus dem jüdischen Volk, auf jüdischen Wegen, im jüdischen Glauben und Hoffen, dessen Geist in der Heiligen Schrift wohnte, der in ihr dichtete und sang und der das Wort Gottes kündete und lehrte, weil Gott ihm gegeben hatte zu hören und zu predigen“. Und er fährt fort: „Vor uns steht ein Mann, der in seinem olk Jünger gewonnen hat, die den Messias, den Sohn Davids, den Verheißenen suchten und in ihm fanden und festhielten, die an ihn glaubten, bis dass er an

sich selbst zu glauben begann, so dass er nun in die Sendung und das Geschick seiner Tage, zu der Geschichte der Menschheit hineintrat“[284].
Leo Baeck führt also das Selbstbewusstsein Jesu auf seine Anerkennung durch das Volk, auf die gespannte messianische Erwartung zurück. Nach ihm hat Jesus sich in eine Rolle drängen lassen, die er ursprünglich nicht beanspruchte. Immerhin wird hier die sogenannte Verfremdung nicht mehr auf Paulus abgewälzt.

e) David Flusser (* 1917 in Wien + 2000 in Jerusalem)

Ähnlich ist das Ergebnis der Forschungen von David Flusser. Er wurde 1917 in Wien geboren, wuchs auf in der Tschechei, im heutigen Tschechien, und war später Professor für neutestamentliche Forschung in Jerusalem. In seinem Buch „Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“[285] stellt er fest, Jesus sei nur auf dem jüdischen Horizont und Hintergrund zu verstehen. Im Anschluss an die synoptischen Evangelien schreibt Flusser eine Lebensgeschichte Jesu. Er stellt Jesus als einen gesetzestreuen Juden dar, der jedoch mehr die sittliche Seite der Gesetzespraxis als die formale betont hat und besondere Kritik an erstarrten Formen geübt hat[286]. Auch hier begegnet uns der Gedanke der Vertiefung des alttestamentlichen Ethos und der Verinnerlichung. Gebrochen hat Jesus nach Flusser jedoch das Gesetz niemals. Der diesbezügliche Vorwurf der jüdischen Autoritäten ist nach ihm nicht berechtigt gewesen. Die-

[284]Willehad Paul Eckert, Jesus und das heutige Judentum, in: Franz Joseph Schierse, Jesus von Nazareth, Mainz 1972, 55 f.

[285] David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg-Reinbek 1968 (Rowohlt Monographien 140).

[286]Ebd., 43-63.

se Tendenz lastet er dem Christentum an. Er erklärt sie aus einer antijüdischen Einstellung. Die Ethik Jesu gipfelt nach Flusser in dem Gebot radikaler hingebender Liebe, die besonders charakterisiert wird durch die Forderung der Feindesliebe[287]. Jesu Verhalten zu den Sündern und den Zöllnern ist dabei besonders provozierend gewesen, weil es gegen die damalige Sitte war. Flusser ignoriert nicht den eschatologischen Aspekt bei Jesus, aber auch dieser wird rein ethisch qualifiziert. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes kennzeichnet Flusser als realisierte Eschatologie[288]

Des Näheren stellt er fest, dass Jesus „der einzige uns bekannte Jude“ ist, „der nicht nur verkündet, dass man am Rande der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, dass die neue Zeit schon begonnen hat“[289]. „In ihr wird die unbedingte Liebe zu allen sichtbar werden; die Grenze zwischen den Sündern wird gesprengt. Die Ersten werden die Letzten, die Letzten die Ersten“[290] sein. Nach Flusser steht Jesus am nächsten den Liebespharisäern aus der Schule Hillels[291].

Flusser meint, Jesus habe zunächst auf den danielischen Menschensohn gewartet, sich dann aber selbst mehr und mehr mit ihm identifiziert. Zudem habe er sich als Menschensohn im Sinne des Gottesknechtes und als Messias ver-

[287]Ebd., 64-72.

[288]Ebd., 81-89.

[289]Ebd., 87.

[290]Ebd., 88.

[291]Ebd., 72.

standen[292].

f) Schalom Ben-Chorin (* 1913 in München + 1999 in Jerusalem)

Wir kommen zu einem weiteren jüdischen Autor, der seine besondere Aufmerksamkeit auf Jesus gerichtet hat, nämlich Schalom Ben-Chorin. Er wurde geboren im Jahre 1913. Erst vor wenigen Jahren ist er gestorben. Zuletzt lebte er als jüdischer Theologe und Schriftsteller in Jerusalem. hat versucht, das, was Buber ansagte und theologisch begründete, als Schriftsteller für weitere Kreise in einer leidenschaftlichen Sprache zu entfalten. Schalom Ben-Chorin versteht die Evangelien als Urkunden jüdischer Glaubensgeschichte. Er legt die Texte, wo immer exegetisch keine Lösung zu finden ist, intuitiv aus. Unter der griechischen Decke der Evangelien sucht er die hebräische Überlieferung. Er ist dabei von einem tiefen Respekt gegenüber dem Nazarener erfüllt, versteht ihn jedoch als einen tragisch Scheiternden, als einen tragisch Irrenden, „dessen Augen aus Liebe zu Israel verblendet wurden“[293]. Den Ertrag seiner Überlegungen zur Gestalt Jesu formuliert er in seinem berühmten Jesusbuch (Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht, München ^{3}1970) mit folgenden Worten: „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge. Es ist nicht die Hand des Messias, diese mit

[292]David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg-Reinbek 1968 (Rowohlt Monographien 140), 89-102; vgl. auch Wilhelm Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 38-41; Otto Kuss, Bruder Jesus. Zur Heimholung des Jesus von Nazareth in das Judentum, in: Münchener theologische Zeitschrift 23, 1972, 290-294.

[293]Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht, München ^{3}1970, 27.

Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt keine göttliche, sondern eine menschliche Hand, in deren Linien das tiefste Leid eingegraben ist".

Negativ bedeutet das, wie unser Autor es in einem anderen seiner Werke ausdrückt: „Jesus ist nicht der Messias, denn die Welt ist immer noch unerlöst; er ist nicht der Sohn Gottes, denn wir wissen nicht von einem solchen, er ist nicht der gottmenschliche Mittler, denn wir bedürfen seiner nicht. Jesus ist nicht der Erfüller des Gesetzes - wir müssen es selbst erfüllen. Er ist nicht der einzige Gerechte des stellvertretenden Sühneleidens - denn ihrer sind viele"[294]. So stellt Schalom Ben-Chorin fest.

Der leidende Jesus ist für ihn ein Gleichnis für das leidende Volk Israel, der Auferstandene für das wiedererstandene Israel[295]. Wie Schalom Ben-Chorin nachdrücklich betont, lebt Jesus fort auch in seinem Volk, dessen Martyrium er verkörperte. Als der leidende und sterbende Jesus ist er ein Gleichnis für das leidende und verfolgte Volk der Juden. So Ben-Chorin. Seine Auferstehung aber ist ein Gleichnis für das neu erstandene Israel nach den Jahren der äußersten Schmach und der tiefsten Erniedrigung[296].

Schalom Ben-Chorin sieht seine entscheidende Aufgabe darin, Jesus in sein Volk heimzuholen. Dazu ist es für ihn erforderlich, dass alles eliminiert wird, was dem jüdischen Bild von Jesus nicht gemäß ist, nämlich der „Auferstehungsmythos, die Himmelfahrt, die Krippe und der Stern von Betlehem". Der

[294]Ders., Jesus im Judentum, Wuppertal 1970, 72.

[295]Ders., Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht, München [3]1970, 27 f.

[296]Ebd., 28 f.

gleiche Gedanke begegnet uns, wie Sie sich erinnern, bei den anderen jüdischen Autoren, die wir besprachen. Klausner spricht hier von der mythischen und mirakelhaften Umkleidung der Geschichte Jesu. Schalom Ben-Chorin will sich so darum bemühen, dass Jesus als der verlorene Sohn, wie er ein wenig pathetisch feststellt, „nach zweitausendjährigem Irren in das Vaterhaus, sein eigenes jüdisches Volk“ zurückkehrt und Israel ihm zurufen kann: „Dieser, mein Sohn, war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden“[297].

Nachdrücklich betont er, dass Jesus Ur-Jude und Nur-Jude gewesen ist. Er meint, Jesus sei kein Prophet gewesen, sondern ein jüdischer Arzt und Lehrer[298]. Er habe durch den Geist geheilt, durch seine suggestive Kraft. Voraussetzung für die Heilung sei der Glaube gewesen[299]. Er sei ein gewaltiger Gesetzeslehrer gewesen, der mit größerer Vollmacht als andere gelehrt habe, der dabei vor allem um die Verinnerlichung des Gesetzes bemüht gewesen sei[300] und am ehesten der Gruppe der Pharisäer zuzuordnen sei[301]. Auf jeden Fall ist das Bild Jesu im Neuen Testament nach Schalom Ben-Chorin christlich übermalt und dadurch verfremdet worden[302].

Als jüdischer Rabbi (= Gesetzeslehrer) hat Jesus, wie Schalom Ben-Chorin

---

[297]Schalom Ben-Chorin, Jesus im Judentum, Wuppertal 1970, 45.

[298]Ders., Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht (Anm. 291), 14 f. 54 ff.

[299]Ebd., 59 f.

[300]Ebd., 16 f.

[301]Ebd., 26.

[302]Ebd., 13.

erklärt, den Anbruch des Gottesreiches unmittelbar erwartet. In diesem Punkt hat er sich indessen, so stellt Schalom Ben-Chorin fest, getäuscht. Daher ist er als ein tragisch Scheiternder geendet. Aber was macht das? So fragt er. Auch der Rabbi Akiba, der Bar Kochba für den Messias gehalten hatte, hat sich geirrt und daher als Blutzeuge ein tragisches Ende gefunden[303]. Zur Erklärung: Bar Kochba machte von 132-135 n. Chr. einen Aufstand gegen die Römer, der blutig niedergeschlagen wurde.

Mit Buber betont Ben-Chorin, der Glaube Jesu sei inniges Vertrauen auf Gott gewesen, verbunden mit der absoluten Bereitschaft, sich unter seinen Willen zu demütigen. Gerade diese Haltung aber könne Juden und Christen verbinden. Er wiederholt, was Buber programmatisch festgestellt hat: „Der Glaube Jesu einigt uns ... aber der Glaube an Jesus trennt uns“[304].

Schalom Ben-Chorin spricht von drei Stadien des tragischen Geschicks im Leben Jesu. Er denkt dabei an die Eschatologie als Naherwartung des Reiches Gottes, an die Introversion als Verinnerlichung des Reich-Gottes-Gedankens und an die Passion, die mit dem Verzweiflungsschrei endete: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Dieses Wort betrachtet er als das letzte authentische Wort Jesu. Gerade in diesem Wort aber erweise sich Jesus als Bruder der Menschen[305].

---

[303]Ebd., 27.

[304]Ebd., 12.

[305]Vgl. Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 84.

g) Zusammenfassung

Die neue Zuwendung zu Jesus im Judentum ist zweifellos zu begrüßen und angesichts der Spannungen und der Entfremdung zwischen Juden und Christen in der Vergangenheit ein erstaunlicher Fortschritt. Für unsere Deutung Jesu ist es ein unersetzlicher Gewinn, an die Voraussetzungen des Wirkens Jesu erinnert zu werden, ohne die sein Leben, seine Gestalt, seine Botschaft und sein Geschick nicht verständlich werden. Wir lernen, Jesus so besser im religiösen und geistigen Kontext seiner Zeit einzuordnen. Es werden neue Aspekte sichtbar, die bisher noch nicht gesehen wurden, wenn wir mit dem Juden Jesus konfrontiert werden, mit seinem Glauben und mit seiner Botschaft von der Herrschaft Gottes. Die innere Nähe Jesu zum Judentum haben wir bisher nicht so klar realisiert. Im Hinhören auf die jüdische Jesusdeutung werden das alte Problem von Gesetz und Evangelium, von Gesetz und Gnade und das Problem der noch nicht vollendeten Erlösung in neuer Weise lebendig.

Unbestreitbar richtig sind die starke Verwurzelung Jesu im Judentum und die Charakterisierung des Ethos Jesu als Verinnerlichung. Richtig ist auch die Hervorhebung der Nähe Jesu zu Gott, was freilich negativ gedeutet wird. Nicht sachgemäß ist es aber, wenn man das Neue Testament nur als Anhang zum Alten Testament liest und nur vom Alten Testament her versteht. Auch ist es eine Verzeichnung, wenn man glaubt, Jesus in die Welt des Judentums heimholen zu können, wenn man Jesus als Nur-Jude bezeichnet und wenn man seine Originalität so sehr minimalisiert, dass nur noch ein gewöhnlicher jüdischer Gesetzeslehrer oder Prophet übrigbleibt, wenn man etwa den Anspruch Jesu negiert oder nicht genügend beachtet oder missdeutet. Es ist bezeichnend, dass das Selbstbewusstsein Jesu, wo immer es gesehen wird, den

jüdischen Autoren zum Problem wird, dass sie es der Phantasie oder den Tradenten zuschreiben oder einfach von einem Vergottungsprozess der Jünger sprechen.

Es ist eine Überspitzung der Verwurzelung Jesu im Judentum, eine unzulässige Minimalisierung der Originalität Jesu, wenn der frühe Buber schreibt: „Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, damit brauchen wir nicht Fühlung zu nehmen. Wir brauchen es nur in uns zu erkennen und in Besitz zu nehmen, denn wir tragen es unverlierbar in uns“[306].

Ohne Zweifel gilt jedoch, was Buber in klassischer Weise so ausdrückt: „Der Glaube Jesu eint uns, der Glaube an Jesus aber trennt uns“. Somit bleibt der unüberbrückbare Gegensatz stehen, wie ihn Otto Kuss formuliert, wenn er sagt: „Der christliche Theologe darf keinen Augenblick lang den Glauben an die konkurrenzlose Besonderheit der Gestalt und des Werkes Jesu außer Betracht lassen. Das, und das allein, macht ihn zum Christen und trennt ihn absolut und theologisch auf Leben und Tod vom Juden und bringt ihn zugleich zwingend in jenen durchaus polemischen Gegensatz zu ihm, dessen Abschwächung und Annullierung nichts anderes als Verrat oder Kapitulation bedeuten müsste“[307].

Exkurs: Das Christentum im Urteil des Judentums.

[306]Vgl. Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Köln 1958, 27.

[307]Otto Kuss, Bruder Jesus. Zur Heimholung des Jesus von Nazareth in das Judentum, in: Münchener theologische Zeitschrift 23, 1972, 285 f.

Nicht nur im Judentum findet die Gestalt Jesu heute größere Beachtung, sondern auch in den übrigen Religionen. In vielen Religionen hat die Auseinandersetzung mit dem Christentum begonnen. Sie ist verursacht durch das Zusammenrücken der Völker, zumindest geographisch, und durch die grundlegende Infragestellung von Religion durch den weltweiten Atheismus, speziell in marxistischer und in positivistischer Prägung. Sie ist aber auch verursacht durch das Bemühen der Christen, speziell der römischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil, den Dialog mit allen Menschen zu führen, die guten Willens sind.

Erfreulich ist bei dem Gespräch zwischen dem Christentum und den Religionen, dass polemische Töne seltener zu vernehmen sind

Am wenigsten noch ist der Buddhismus in das Gespräch mit den Religionen eingetreten[308].
Man hat gesagt, das Judentum sei die Religion der Hoffnung, das Christentum die Religion der Liebe, der Islam die Religion des Glaubens. Diese Schematisierung enthält zweifellos etwas Richtiges, aber sie ist ein wenig vergröbert.

Intensiv ist das Interesse des gegenwärtigen Judentums an der Gestalt Jesu. Da ist man dann bestrebt, Jesus als wahren Juden zu deuten, der durch das Christentum grundlegend in seinen Absichten verkannt und verfälscht worden ist, weshalb man sich berechtigt und genötigt sieht, diesen Jesus als Bruder im Glauben ins Judentum heimzuholen. Von daher ist der entscheidende Gedanke

[308]Heinrich Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen, St. Ottilien 1981, 12.

die Behauptung der grundlegenden Verschiedenheit von Jesus und Christentum bzw. der totalen Diskontinuität zwischen dem Juden Jesus und dem angeblichen Stifter des Christentums.

Zusammen mit dem Islam nimmt das Judentum hinsichtlich seiner Stellung zum Christentum einen besonderen Platz ein. Das Judentum ist nicht vom Christentum zu trennen, sofern das Christentum genetisch aus dem Judentum hervorgegangen ist, und der Islam hat wesentliche Gedanken des Christentums aufgenommen, das Christentum ist eine der drei Säulen, auf denen der Islam aufruht.

Auf dem II. Vaticanum wurde die Erklärung über die Juden im Zusammenhang mit dem Dokument über die nichtchristlichen Religionen behandelt (Nostra aetate). Das hat man wiederholt als unsachgemäß bezeichnet und die Stellung der Kirche zum Judentum lieber im Rahmen des Ökumenismus sehen wollen. Mit Rücksicht darauf hat man inzwischen den jüdisch-christlichen Dialog dem Sekretariat für die Einheit der Christen zugeordnet. Aber das Judentum wird durch das Konzil nicht nur in dem Dokument über die nichtchristlichen Religionen behandelt, auch in der Konstitution über die Kirche ist von ihm die Rede. Dort unter dem Stichwort „Israel". Als die entscheidende Wurzel des Christentums und der Kirche wird das Judentum an dieser Stelle ausführlich behandelt. [Heinrich Fries meint, an die Stelle der Missionierung müsse im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum der Dialog treten wie in der Ökumene[309]. Hier ist allerdings zu fragen, wieso Missionierung und Dialog sich widersprechen, denn einerseits kann Missionie-

[309]Ebd., 42.

rung nicht auf den Dialog verzichten, andererseits kann der Dialog, wenn er ernsthaft ist, nicht auf die Vermittlung der eigenen Überzeugung verzichten]. Die Sonderstellung des Judentums gegenüber dem Christentum ist nicht zu leugnen. Aber die Behauptung, dass hier kein Raum sei für die Kategorien der Bekehrung und der Mission, geht jedoch zu weit. Das Judentum ist ein Kapitel der Heilsgeschichte, aber Israel ist den Weg mit Gott nicht bis zu Ende gegangen. Gottes Heilsweg aber ist in seinem ganzen Umfang verbindlich. Das ist festzuhalten gegenüber neueren Tendenzen, die den Absolutheitsanspruch der Kirche bzw. den missionarischen Impuls im Hinblick auf das Judentum und damit die innere Konsequenz des Christentums aushöhlen möchten[310]*. Jesus war ein geborener Jude. Das ist ein ehernes Faktum. Daher wurde er wie ein jüdisches Kind intensiv in das Alte Testament eingeführt. Jesus wuchs auf in einem jüdischen Milieu. Für die Beschreibung dieses Milieus, in dem ein jüdisches Kind zur Zeit Jesu aufwuchs, ist sehr zu empfehlen das Buch: Robert Aron, Die verborgenen Jahre Jesu, Frankfurt 1962. Der Verfasser dieses Buchs ist Jude. Der Vorteil dieses Buches ist, dass es zwar weniger sicheres Material über die verborgenen Jahre Jesu zu geben vermag, umso mehr aber Material zur jüdischen Zeitgeschichte bietet. Die starke Bindung Jesu an das Judentum hebt besonders das Matthäus-Evangelium hervor, das sich vor allem an die Judenchristen wendet.*

Die ersten Anhänger Jesu waren Juden. Die nachösterliche Gemeinde bestand wesentlich aus Juden, jedenfalls zunächst. Am Anfang erschienen die Christen daher als jüdische Sekte. Außer den Jüngern, die sich offen zu Jesus bekannten, wir unterscheiden drei Gruppen solcher Jünger, hatte Jesus höchstwahr-

[310]Vgl. ebd., 16, wo diese Tendenz eindeutig spürbar wird.

scheinlich eine Reihe von Sympathisanten, also verborgene Jünger unter den Juden, solche, die nicht mit seiner Verurteilung einverstanden waren und ihm im Grunde Glauben schenkten, sich jedoch fürchteten, sich offen zu ihm zu bekennen. Manches deutet darauf hin, dass Joseph von Arimathäa nicht der Einzige gewesen ist, der sich für ihn eingesetzt hat und ihm im Stillen gefolgt ist.

Nach der Pfingstpredigt der Apostelgeschichte (Apg 2) schloss sich eine große Zahl von Juden aus allen Schichten der Jesus-Bewegung an. Die meisten entstammten wohl den unteren Schichten. Aber es waren auch Priester unter ihnen, wie die Apostelgeschichte eigens hervorhebt (Apg 6,7).

Juden bekannten nach Auskunft des Neuen Testaments: „Noch nie hat ein Mensch so geredet wie dieser" (Joh 7,45 f). Als die Hohenpriester und Pharisäer die Tempelwächter zur Gefangennahme Jesu beordert hatten und diese ohne ihn zurückkehrten, antworteten sie auf die Frage: „Warum habt ihr in nicht mitgebracht?": „Noch nie hat ein Mensch so geredet wie dieser" (Joh 7,45 f). Bei Markus lesen wir: „Voll Staunen sagten sie: ´Gut hat er alles gemacht; er lässt die Tauben hören und die Stummen sprechen´" Mk 7,37).
Das Alte Testament ist das bleibende Fundament des Christentums. Bereits die Fülle der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament darf als Zeugnis für die fortdauernde Bedeutung des Gesetzes, der Propheten und der übrigen alttestamentlichen Schriften für die nachösterlichen Christengemeinde angesehen werden. Im Neuen Testament finden sich allein 66 Stellen aus den Prophetenbüchern im Wortlaut zitiert und an die 600 Stellen Teilzitate und mehr oder weniger deutliche Anspielungen auf sie. Eine besondere Rolle spielt im Neuen Testament die Gottesknechtvorstellung des Deuterojesaja. Etwa an 17

Stellen des Neuen Testamentes wird das Leiden und Sterben und die Bestätigung des Gottesknechtes durch Gott auf Christus hingedeutet.

Das Judentum ist also der Wurzelgrund des Christentums. Man kann Jesus und seine Wirksamkeit nicht verstehen ohne das Judentum. Für das Werden des Christentums, aber auch für uns heute bleibt das Johannes-Wort gültig: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4,22). Das Judentum kann sich verstehen ohne das Christentum, nicht aber kann das Christentum sich verstehen ohne das Judentum[311].

Die Nähe Jesu zum Alten Testament und damit die Kontunuität des Christentums in seinem Verhältnis zum Judentum hat auch Karl Jaspers erkannt, wenn er sagt: „Historisch ist das Neue Testament der Schluss der religiösen Erfahrungen und Verwirklichungen aus jüdischer Tiefe der Seele, ist Jesus der letzte der jüdischen Propheten[312].

Demgemäß hat Israel noch heute eine wichtige Heilsfunktion, so sehr das Judentum sich in wesentlichen Punkten vom Christentum unterscheidet und so sehr es einem erschütternden Säkularisationsprozess verfallen ist. Es ist das bleibende Zeugnis für die Konkretheit der Heilsgeschichte, es weist hin auf den verborgenen Gott, es sorgt mit, dass der messianische Gedanke nicht aus der Welt verschwindet und das Ausschauen nach einer besseren Welt nicht verlernt wird.

---

[311]Ebd., 16 f.

[312]Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, 81.

Das große Geschenk des Judentums an die Menschheit sind die vier Grundideen des Alten Testamentes, die auch die Grundideen des Christentums sind, nämlich das unübertroffene Gottesbild und das einzigartige Menschenbild, das Prophetentum und die messianische Erwartung.

Die Einigung des zerstreuten Judentums ist nach Paulus ein eschatologisches Vorzeichen (Röm 9-11).

*In der Religionsgeschichte ist die jüdische Religion ein erster Höhepunkt. Das erkennt der Marxist Milan Machove (+ 2003 in Prag, * 1925)), wenn er in seinem Jesusbuch den Jahweglauben mit größter Bewunderung beschreibt und fragt, warum die Entwicklung zu tieferen Formen der Religion hier rascher vor sich gegangen ist als bei anderen Stämmen und Völkern der menschlichen Geschichte*[313].

Im Judentum ist viel von den in der Heiligen Schrift enthaltenen Reichtümern aufbewahrt, und seine geistige Nähe zum Christentum ist beträchtlich. Es verschloss sich jedoch gegenüber dem Christentum und verschliesst sich ihm gegenüber auch heute in erster Linie deshalb, weil es darin einen Angriff auf den überlieferten Monotheismus sah und weil es sich dank seines stark missionarischen Impulses sehr schnell ausbreitete und damit in Konkurrenz zum Judentum trat. Die vermeintliche Infragestellung des überkommenen Monotheismus ist schon der Grund für die Kreuzigung Jesu gewesen.

Das Judentum ist keine Religion im herkömmlichen Sinne, sofern bei ihm die

[313]Milan Machove, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, 56.

Volkszugehörigkeit, die Religionszugehörigkeit und die Bindung an das „arez jisrael“, an das Land Israel, eine einzigartige Einheit bilden. Die Grundlage dafür ist die hebräische Bibel, die als solche allerdings noch nicht ein jüdisches Buch im eigentlichen Sinne ist, denn sie wurde im Laufe der Jahrhunderte ergänzt durch die mündliche Lehre als aktualisierend fortführende und kodifizierende Bibelinterpretation. Zu der „schriftlichen“ Thora kommt also die „mündliche“ Halacha, redigiert in der Mischna gegen Ende des 2. Jahrhunderts. Mischna bedeutet Wiederholung, gemeint ist die Wiederholung des Gesetzes. Dem „mündlichen“ Gesetz kommt die gleiche Autorität zu wie dem „schriftlichen“. Die „mündliche“ Überlieferung ist nach jüdischem Verständnis niemals abgeschlossen worden. Ihre Hauptquelle ist das talmudische Schrifttum, der Talmud, die spätere Sammlung der Erklärung der Mischna durch rabbinische Gelehrte, der zweite Grundpfeiler neben der Bibel, auf dem das Judentum aufruht. Man unterscheidet den Jerusalemer und den babylonischen Talmud. Der letztere ist der bedeutendere. Er gilt einfach als der Talmud ohne nähere Bestimmung. Darüber hinaus hat man noch Kommentare zu diesen Sammlungen verfasst, ausgearbeitet und redigiert, die „Midraschim“. Sie sind zahlreich und stammen aus verschiedenen Zeiten. Dazu kommen später noch die aramäischen Paraphrasen, Umschreibungen, die die Lektüre des hebräischen Textes begleiteten, der von vielen nicht mehr verstanden wurde. Sie nennt man Targume. In der „schriftlichen“ und „mündlichen“ Überlieferung werden alle Bereiche des Lebens geordnet, wird das ganze Leben des Juden im Gegenüber zu Gott beleuchtet. Kein Bereich des geschöpflichen Daseins wird ausgespart. Es gilt der Grundsatz: „Du hast kein einziges Ding, an dem nicht ein Gebot von Gott her wäre“. Das Ziel aller Gebote und Verbote ist die Heiligung des ungeteilten Dienstes. Die vielfältigen Bestimmungen sollen die Bereitschaft der Hingabe des Willens an Gott wecken und die Hingabe

des Willens zum Ausdruck bringen. Es geht darum, dass der Mensch Gott liebt, auf den Wegen Gottes geht und an ihm haftet, wie es Dtn 11,22 f programmatisch formuliert ist: „Wenn ihr nun all diese Gebote, die ich zu halten gebiete, recht peinlich erfüllt, den Herrn, euren Gott, liebt, auf all seinen Wegen wandelt und ihm anhängt, so wird der Herr die Völker vertreiben ... und ihr werdet ... die Völker beerben".

Das Studium der Thora ist Pflicht eines jeden Juden, denn es gilt: Ein Unwissender kann kein Gerechter sein. Jeder muss die vielfältigen Bestimmungen kennenlernen. Das Wissen ist die höchste Tugend. Sie überragt noch das rechte Verhalten, weil es die Voraussetzung für das rechte Verhalten ist. Aber beides gehört untrennbar zusammen.

Jeder ist dafür verantwortlich, dass die Thora durch Vorbild und Unterweisung weitergegeben wird an Kinder und Kindeskinder, damit die Kontinuität des Gottesvolkes Israel weitergezeugt und die jüdische Gemeinschaft bewahrt wird.
Eine bedeutende Rolle spielt die Enthaltsamkeit, die befristete Beschränkung der leiblichen Bedürfnisse, das Fasten. Dadurch will man die geistigen und sittlichen Kräfte steigern.

Die kürzeste Zusammenfassung aller Vorschriften lautet: „Suchet mich, und ihr dürft leben". Darin wird deutlich, dass der Jude nicht einem Gesetz dient, das ihn knechtet und unter dessen Last er seufzen müsste, Jahwe will, dass der Mensch ihn liebend sucht. Dazu sollen die Gebote ihm helfen[314].

[314]Dieter Vetter, Das Judentum, in: Adel Theodor Khoury, Hrsg., Lexikon religiöser Grundbegriffe, Graz 1987.

Bis ins 18. Jahrhundert hinein prägte die biblische Disziplin, die „schriftliche“ und die „mündliche“ Thora, die jüdische Religion.

Für das Judentum gilt: Der Mensch ist als Stellvertreter Gottes in der Schöpfung eingesetzt (Gen 1,26-28; 2,8.15) und mit voller Freiheit ausgestattet, damit er die behebbaren Übel in der Welt bekämpft. Die Thora, im engeren Sinne der Pentateuch, ist darauf gerichtet, den Menschen zur Heiligung zu führen (Lev 19,2: „Seid heilig, wie ich, euer Gott, heilig bin“ oder „weil ich, euer Gott, heilig bin“; Lev 20,7 f.26). Auf diese Heiligung beziehen sich die wesentlichen Lehren des ganzen Alten Testamentes. Sie beinhaltet die Erfüllung des Willens Jahwes. Nach der Lehre der Rabbinen wird dadurch, durch die Erfüllung des Jahwe-Willens, der Name Gottes in der Welt verherrlicht, wie andererseits durch die Nichterfüllung des Jahwe-Willens der Name Jahwes gewissermaßen preisgegeben wird in der Welt.

Es geht darum, dass der Gott des Himmels auch als der Gott der Erde anerkannt wird. So die Lehre der Rabbinen.

Programmatisch ist noch heute die berühmte Stelle Dtn 30,15-19, die die Freiheit des Menschen und die Verantwortlichkeit artikuliert, die sich für ihn daraus ergibt: „Siehe, gegeben habe ich heute vor dich hin das Leben und das Gute, den Tod und das Böse ... wähle das Leben, damit du lebst ...“ (Dtn 30,15-19). Der Mensch ist frei trotz der „providentia divina“. In der Mischna heißt es dementsprechend: „Rabbi Akiba hat gesagt: Alles ist (von Gott) vorgesehen, aber die Freiheit (Vollmacht zur Selbstentscheidung) ist (dem Menschen) gewährt“(Abot III,16), Die Spannung zwischen der Souveränität Got-

tes und der Freiheit des Menschen wird wohl erkannt, aber sie bleibt stehen als eine eherne Wirklichkeit. Das Mandat Gottes an die Menschen macht sie zu Göttern und zu Söhnen des Höchsten, wie Rabbi Elieser im 2. nachchristlichen Jahrhundert feststellt.

Diesen Gedanken hat Martin Buber (+ 1965) in die Mitte des jüdischen Daseinsverständnisses gestellt. Der Mensch ist autonom, aber die Grenze dieser Autonomie ist die Theonomie. Die echte Autonomie ist eins mit der wahren Theonomie: „Gott will, dass der Mensch das göttliche Gesetz aus dem Eigenmenschlichen und mit Eigenmenschlichem erfülle"[315]*. Dabei gilt wiederum, dass der göttliche Gnadenbeistand der Wahl und dem Bemühen des Menschen auf geheimnisvolle Weise entgegenkommt. Der Mensch ist frei, aber in seiner Freiheit bedarf er der Gnadenhilfe Gottes, und sie wird ihm zuteil. Bezeichnend ist das Morgengebet der Juden, wenn es da heißt: „Nicht auf unsere frommen Werke hin legen wir unsere Bitten vor dir nieder, sondern gestützt auf dein großes Erbarmen ..., unser Vater bist du, wir sind der Ton, und du bist der Bildner"*[316]*.*

Bis ins 19. Jahrhundert hinein prägte die biblische Disziplin, die „schriftliche" und die „mündliche" Thora, die jüdische Gemeinschaft in aller Welt. Seither bejaht sie (die biblische Disziplin) nur noch eine orthodoxe Minderheit, die zunächst noch beträchtlich ist, heute aber sehr zusammengeschmolzen ist. Daneben gibt es die Reformbewegung, die eine stärkere Anpassung an die moderne Welt sucht, die davon ausgeht, dass gewisse Veränderungen in

[315]Martin Buber, Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze, 1933-35, Berlin 1936, 68 f.

[316]Dieter Vetter (Anm. 310).

der Lebensweise der Juden unvermeidbar sind. Aber immerhin bewahrt sie das wesentliche religiöse Erbe, das für die vielen, die der Säkularisierung anheimgefallen sind, nur noch eine rein äußere Überlieferung darstellt. Sie sind religiös völlig indifferent geworden, auch wenn sie noch die Bibel lesen, die sie als das repräsentative Denkmal ihres nationalen Genies betrachten. Nach wie vor ist jedoch die hebräische Sprache die Sprache der Liturgie. Darin sind sich alle einig, die Orthodoxen, die Reformjuden und die Distanzierten[317].

In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche wird das alttestamentliche Gottesvolk als jenes Volk gesehen, „dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind, aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist" (Röm 9,4 f). Da wird es apostrophiert als dieses seiner Erwählung nach „um der Väter willen so teure Volk". Von ihm wird mit Berufung auf Röm 11,28 f gesagt, dass es das seiner Erwählung nach so teure Volk ist, weil „die Gaben und die Berufung Gottes (nämlich sind) ohne Reue" sind.

In „Nostrae aetate≙, Artikel 4 heißt es dann: „Bei der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams verbunden ist. So anerkennt die Kirche Christi, dass sich nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Auserwählung schon bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen, Söhne Abrahams dem Glauben nach, in der Berufung dieses Patriarchen miteingeschlossen sind".

[317]Vgl. Ebd., XVII-XX; Joseph Bonsirven, Das Judentum Palästinas zur Zeit Christi, in: Franz König (Hrsg.), Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte III, Freiburg 19512, 523 ff.

Das Dokument erinnert daran, dass Kirche und Synagoge einen großen Teil des schriftlich bezeugten Gotteswortes gemeinsam besitzen und dass das Psalterium das gemeinsame Gebetbuch der Juden und Christen ist.

Es erinnert an die geistige Klammer zwischen dem christlichen Osterfest und der jüdischen Paschafeier. Das Dokument betont, dass die Kirche nicht vergessen kann, „dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund zu schließen sich gewürdigt hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als Wildlinge eingepfropft sind". Und weiter heißt es dann: „Die Kirche glaubt ja, dass Christus, unser Friede, durch das Kreuz Juden und Heiden versöhnt und beide vereinigt hat". Sie weiß sich als Gottesvolk zusammen mit Israel auf dem Weg zum gleichen Ziel: „Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen' (Zef 3,9)".

Jesus war in seiner Wurzel Jude, er ist aber - das muss wohl gesehen werden - über diese Wurzel hinausgewachsen. Von daher muss sich das Christentum als konsequentes Judentum verstehen.

Die äußere Loslösung des Christentums vom Judentum begann schon sehr bald nach der Konstituierung der nachösterlichen Gemeinde. Das war nicht zuletzt bedingt durch die Feindseligkeit der Juden, die in der Jesus-Bewegung schon gleich am Anfang eine tödliche Konkurrenz erkannten.

Von den Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen in Rom um die Mitte des 1. Jahrhunderts berichtet uns der römische Schriftsteller Sueton (70-130 n. Chr), Geheimsekretär des Kaisers Hadrian, in seinen Kaiserbiographien. Hier findet sich auch eine der wenigen profanhistorischen Stellen, die Jesus namentlich erwähnen unter der Bezeichnung „Chrestus".

Die Apostelgeschichte berichtet im 15. Kapitel von einem wichtigen Schritt zur Trennung des Christentums vom Judentum, wenn man auf dem Apostelkonzil darauf verzichtet, den Heidenchristen die jüdischen Kultgesetze aufzuerlegen.

Die Feindseligkeit der Juden gegenüber Jesus und seinem Werk beginnt schon im Neuen Testament, wenn sie ihn da einen Schlemmer un Trinker (Mt 11,19), einen Verführer (Mt 27,63), einen Besessenen (Mk 3,22; Joh 8,48) und einen notorischen Gotteslästerer (Mk 14,64) nennen. Nicht anders ist die Beurteilung Jesu im Talmud und in den jüdischen Schriften des Altertums und des Mittelalters bis hinein in die Neuzeit. Wenn man heute der Person Jesu im Judentum unverhohlene Sympathie entgegenbringt, wenn etwa Konstantin Brunner Jesus als „das letzte Wort des Judentums", als den „Höhepunkt" bezeichnet, so ist das ein Novum.

Die Loslösung des Christentums vom Judentum wurde verstärkt durch die Zerstörung des Tempels in Jerusalem und durch die Zerstreuung der Juden im Zusammenhang mit dem jüdischen Krieg.

Seither hat man vielfach im Judentum die Jesusfrage totgeschwiegen, um jeder Gefährdung des jüdischen Glaubens und jeder Verunsicherung im Glau-

ben entgegenzuwirken. Deshalb finden sich etwa im Talmud mit seinen 15.000 Seiten nur knapp 15 Seiten über Jesus und jesusgläubige Juden[318]*. Als später das Christentum erstarkt war, war es ohnehin auch gefährlich für die Juden, negative Äußerungen über Jesus zu tun.*

Dennoch gibt es bis heute im berühmten „Achtzehnbittengebet" eine klare Verwerfung und Verurteilung des Nazareners, wenn es da heißt: „Das Reich der Gewalt richte vollends zugrunde und die Nazarener mögen zugrunde gehen. Sie sollen ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens"[319]*. Heute ist diese „damnatio memoriae" aufgehoben*[320]*.*

Dieses negative Jesusbild führte dann im Mittelalter zu den sogenannten „Toledoth-Jeschu", das ist eine Geschichte Jesu aus jüdischer Sicht, gewissermaßen ein jüdisches Anti-Evangelium, das heimlich gelesen und verbreitet wurde („Toledoth" = Familiengeschichte, Entstehungsgeschichte). Hier findet sich beispielsweise der immer wieder kolportierte Gedanke, Jesus sei der illegitime Sohn Mariens, sein Vater sei Joseph Pandera, ein römischer Soldat (diese Gedanken wurden später in der Nazipolemik gegenüber dem Christentum aufgegriffen). Ferner wird Jesus in dieser Schrift als ein magischer Zauberer charakterisiert, als falscher Prophet, der für seine Betrügereien gehenkt worden sei. Seine Leiche sei, so heißt es in den Toledoth-Jeschu, in einen Kanal geworfen und abgeschwemmt worden, während die Jünger die Legende

[318]Heinrich Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen, St. Ottilien 1981, 21 f.; Pinchas E. Lapide, Ist das nicht Josephs Sohn, Stuttgart/München 1976, 84.

[319]Vgl. Heinrich Kahlefeld, Judenchristen, in: Versöhnung, hrsg. von Heinrich Fries und Ulrich Valeske, Frankfurt 1975, 226; Heinrich Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen, St. Ottilien 1981, 22 f. 48.

[320]Ebd., 34.

von der Auferstehung erfunden hätten. Von den Toledoth-Jeschu distanzieren die Juden sich heute weithin. So spricht etwa der jüdische Theologe und Schriftsteller Pinchas Lapide von „abstoßenden Ausgeburten gehässiger Phantasie", wirbt dafür jedoch um Verständnis mit dem Hinweis auf die Verfolgung der Juden durch die Christen. Was dieses Problem angeht, die Verfolgungen der Juden durch die Christen, muss man sich auch davor hüten zu übertreiben, wie das heute gern geschieht. Im Allgemeinen galt auch im Mittelalter das Prinzip der friedlichen Koexistenz. Die Tendenz zur Übertreibung der Untaten der Christen gegenüber den Juden gehört zum guten Ton speziell in Theologenkreisen. Sie findet sich auch sehr stark bei Heinrich Fries[321].

Es waren nicht nur religiöse Motive, die die Feindseligkeit gegenüber den Juden schürten, nicht selten waren es auch handfeste wirtschaftliche Interessen oder einfach der Neid, den sie durch ihre wirtschaftliche Prosperität erregten. Das Phänomen des Antisemitismus ist sehr vielschichtig.

In „Nostra aetate" findet sich ein Schuldbekenntnis der Kirche im Hinblick auf ihr Verhältnis zum Judentum in der Geschichte. Dieses Schuldbekenntnis ist relativ zurückhaltend, für manche Kritiker allzu sehr zurückhaltend, trifft aber in seiner maßvollen Zurückhaltung die Wirklichkeit, ohne der Versuchung einer krankhaften Selbstbezichtigung zu verfallen. Wörtlich heißt es: „Die Kirche beklagt alle Manifestationen des Antisemitismus, die zu irgend einer Zeit und von irgend jemand gegen die Juden gerichtet waren".

≙Das Dokument „Nostra aetate" wurde weitergeführt in den Richtlinien und

[321]Ebd., 23-28.

Hinweisen für die Konzilserklärung (Nachkonziliare Dokumentation, Trier 1976), in dem Dokument des Zentralkommitees der Deutschen Katholiken „Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs≙ (in HerderKorrespondenz Jg. 1978,399-403) und in der Erklärung der deutschen Bischöfe vom April 1980 „Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum". Am 24. Juni 1985 folgte die Erklärung des Sekretariates für die Einheit der Christen mit dem Titel „Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese"[322].

Dieses Dokument spezifiziert noch einmal den Artikel 4 des Konzilsdokumentes „Nostra aetate", das Dokument über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Reaktion seitens des Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde in Berlin, Heinz Galinski, war allerdings nicht sehr positiv und sie ist zugleich bezeichnend, wenn er kritisierte, dass die katholische Kirche noch immer nicht ihren Absolutheitsanspruch aufgegeben habe[323].

Das II. Vatikanische Konzil distanziert sich von jeder Diskriminierung der Juden aus religiösen Gründen, wenn es in „Nostra aetate", Artikel 4 feststellt: „Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis des Apostels immer noch Gottes Lieblinge um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und die Berufung unwiderruflich ... . Obgleich die jüdische Obrigkeit mit ihren Anhä-

[322]Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25.6.85.

[323]Vgl. Deutsche Tagespost Nr. 86 vom 17. Juli 1985.

ngern auf den Tod Christi gedrungen hat, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes; trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als ob dies aus der Heiligen Schrift zu folgern sei ... . Weiterhin hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und noch lehrt, in Freiheit um der Sünden aller Menschen willen sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden". Damit werden Stellen des Neuen Testamentes wie 1 Thess 2,15 f oder Mt 27,25 in ihren Kontext gestellt, und es wird daran erinnert, dass sie nicht verallgemeinert werden dürfen. Die Stelle 1 Thess 2,15 f hat folgenden Wortlaut: „Ihr habt von eueren Mitbürgern das gleiche erlitten wie die Gemeinden in Judäa von den Juden. Diese haben sogar Jesus, den Hirten, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen, sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen" (1 Thess 2,15 f).

Der gleiche Paulus spricht im Übrigen auch von der nicht zurückgenommenen Erwählung Israels, von seiner endzeitlichen Hinführung zu den Verheißungen (Eph 2,14; Röm 11,25 f).

Die andere Stelle Mt 27,25 berichtet von dem Ausruf der Juden „Kreuzige ihn ... . Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder" (Mt 27,25). Hier ist auch zu beachten, dass in solchen negativen Urteilen nicht das Volk Israel als

ganzes gemeint ist, sondern die Gegner Jesu gemeint sind, die „aus der führenden Schicht des zeitgenössischen Judentums" stammten[324]*. Falsch ist die undifferenzierte Verallgemeinerung solcher Stellen und ihre isolierte Betrachtung. Das gilt speziell für die Judenpolemik des heiligen Paulus. Das hat man zuweilen vergessen*[325]*.*

Auf jeden Fall muss der Antisemitismus differenzierter betrachtet werden. Er hat verschiedene Wurzeln, religiöse, aber auch wirtschaftliche und rassische Wurzeln, wobei die religiösen Wurzeln wohl noch die geringste Rolle spielen dürften, zumindest nicht eine so dominierende, wie man ihnen gerade in den letzten Jahrzehnten immer wieder, speziell auch in Theologenkreisen, zuschreibt.

Das Interesse an Jesus und am Christentum ist im gegenwärtigen Judentum größer als je zuvor. Pinchas Lapide, ein sehr journalistischer jüdischer Theologe der Gegenwart, hat darauf hingewiesen, dass in den letzten 25 Jahren im Judentum mehr Bücher über Jesus geschrieben worden sind als in den 18 vorangegangenen Jahrhunderten zuvor[326]*. Er spricht von einer „Jesus-Welle" in der gegenwärtigen jüdischen Literatur und zählt 187 Bücher, Gedichte, Schauspiele, Monographien, Dissertationen und Aufsätze auf, die sich mit dieser Thematik befassen.*

In dem Zeitraum von 1961 bis 1971 sind in Israel allein 23 hebräische Werke

[324]Franz Mussner, Traktat über die Juden, München 1979, 281-291.

[325]Heinrich Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen, St. Ottilien 1981, 24 f.

[326]Pinchas E. Lapide, Ist das nicht Josephs Sohn, Stuttgart/München 1976, 42.

erschienen, die sich mit dem „Nazarener" befassen. Aber auch in den israelischen Schulbüchern ist das Thema „Jesus von Nazareth" heute sehr aktuell. Auch davon spricht Pinchas Lapide in seinem Buch „Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum"[327]. Er bemerkt, dass Jesus auch hier sehr positiv beschrieben wird, dass hier vor allem sein Judesein thematisiert wird. Dabei unterscheidet man den Jesus der Geschichte von dem Jesus des Christentums. Von ihm sagt man, er sei durch das Christentum verfälscht worden. Um ihn habe sich ein Legendenkranz gebildet, wie Jungfrauengeburt, Auferstehung usw. Zu Unrecht habe man diesen jüdischen Propheten schon bald nach seinem Tod vergottet. Der entscheidende Verfälscher der Jesugestalt, so heißt es da, sei der Dissident Paulus von Tarsus. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung Lapides, dass in diesen Schulbüchern nachdrücklich die Rede sei von dem Märtyrertod, den der Nazarener als jüdischer Prophet an dem Römerkreuz gestorben sei. Dabei werde er teilweise als patriotischer Rebell gegen das Heidenjoch bezeichnet. Teilweise sei zwar die Rede von dem Abweichen Jesu vom normativen Judentum seiner Zeit, aber häufiger noch von seiner Thora-Treue, von seiner Bibelgebundenheit und von seinem jüdischen Ethos, wenngleich er in seiner historischen Rolle auch als Messiasanwärter, als Endzeitverkünder, als Volksverführer und als Moralprediger apostrophiert werde[328].

Resümierend bemerkt Lapide: Die heutigen Schulbücher enthalten zweifellos das sympathischeste Jesusbild, das je einer Generation von jüdischen Kindern

[327]Ebd., 47.

[328]Pinchas E. Lapide, Ist das nicht Josephs Sohn. Jesus im heutigen Judentum, Stuttgart/München 1976, 78.

durch die Lehrerschaft geboten wurde[329].

Bedeutende Verfasser von Jesus-Büchern von Jesus-Monographien, sind im gegenwärtigen Judentum außer Pinchas Lapide Joseph Klausner, David Flusser, Leo Baeck, Schalom Ben Chorin und Martin Buber. Der letztere ist der Bedeutendste. Joseph Klausner schrieb das berühmte Werk „Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, sein Wirken", Schalom Ben Chorin „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht". Leo Baeck schrieb den Aufsatz „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte", Martin Buber verfasste die Schrift „Zwei Glaubensweisen". Diese Schriften zeigen, dass die „Kerygma-Theologie" eines Rudolf Bultmann, nach der wir vom irdischen Jesus nichts wissen können außer dem Dass seines Gekommenseins und seines Todes, ein Irrtum ist. Diese Schriften benutzen die Evangelien, sind aber der Meinung, dass sie rückübersetzt werden müssen ins Hebräische, dass sie rehebraisiert werden müssen, damit - wie sie sagen - der Goldüberzug der österlichen Christologie entfernt wird. Sie sprechen von einer Entdogmatisierung und von einer Entchristologisierung zugunsten einer genuinen ursprünglichen Jesulogie. Sie erheben damit den Anspruch, so etwas wie ein 5. Evangelium zu schreiben[330].

Für diese Jesudarstellungen ist es allgemein bezeichnend, dass für sie die Geschichte Jesu mit dessen Kreuzestod endet, mit der „Legende von der Auferstehung" (so bezeichnet man die Zentralwahrheit der Christen) aber das Christentum beginnt. Martin Buber schreibt: „Der Glaube Jesu eint uns, der

[329]Ebd., 79; vgl. Heinrich Fries u. a. , Jesus in den Weltreligionen, St. Ottilien 1981, 19-21.

[330]Ebd., 34.

Glaube an Jesus trennt uns“. Das ist zu einem geflügelten Wort geworden.

Das Ergebnis lautet dann etwa so - allgemein formuliert: Jesus war kein Christ, er war ein Jude und nur das. Jesus bewegte sich im Horizont des Alten Testamentes. Er war völlig von dem Land, von der Geschichte, von der Kultur und von der Religion des Alten Testamentes geprägt.

Sein Gott war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter. Die Inhalte seiner Predigt entstammten dem Alten Testament. Alles, was er gesagt hat, ist schon im Alten Testament enthalten. Er betet im Geiste des Alten Testamentes und lehrt seine Jünger im Geiste des Alten Testamentes zu beten. Das „Ich aber sage euch“ Jesu ist nicht spezifisch jesuanisch, sondern entspricht der geläufigen Praxis der die Schrift auslegenden Rabbinen. Alle Jesus zugeschriebenen Taten finden sich auch im Alten Testament, auch die Totenerweckungen und die Sündenvergebung in der Gestalt des Zuspruchs der Sündenvergebung. As gleiche gilt, so sagt man, für die Solidarität Jesu mit den Armen, für seinen Appell zu Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Sein Sterben steht in der Reihe des gewaltsamen Todesschicksals der Propheten, aller unschuldig Ermordeten und Gekreuzigten zur Zeit Jesu und speziell bei der Zerstörung Jerusalems. Dem christlich verstandenen Golgotha entspricht das ungleich entsetzlichere Ausschwitz. Jesu Auferstehung und Himmelfahrt sind bereits bei Elija vorgebildet. Die Auferstehung Jesu ist außerdem ein Symbol für die Auferstehung des Judentums im neuen Staat Israel.

Leo Baeck schreibt in seinem Aufsatz über das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte - ich nannte ihn bereits - : „Jesus war ein Mann, der während erregter und gespannter Tage im Land der Juden lebte,

wirkte, duldete und starb, ein Mann aus dem jüdischen Volk, auf jüdischen Wegen im jüdischen Glauben und Hoffen, dessen Geist in der Heiligen Schrift wohnte, der in ihr dichtete und sann und das Wort Gottes kündete und lehrte, weil ihm Gott gegeben hatte, zu hören und zu predigen. Vor uns steht ein Mann, der in seinem Volk Jünger gewonnen hatte, die den Messias, den Sohn Davids, den Verheissenen suchten und in ihm fanden und festhielten, die an ihn glaubten, bis er an sich selbst zu glauben begann, so dass er nun in die Sendung und in das Geschick seiner (selbst), zu der Geschichte der Menschheit hin, eintrat"[331].

Ähnlich sagt es auch Joseph Klausner in seinem schon erwähnten Buch „Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, sein Wirken". Er stellt vor allem mit Nachdruck fest, das Spezifische sei bei Jesus die Verschärfung und Radikalisierung des Alten Testamentes gewesen und die Form seiner Verkündigung. Er meint, die Gleichnisse Jesu seien unvergleichlich und seine Worte seien so außergewöhnlich, dass sie zum Eigentum aller geworden seien. Demgemäß hat er als Jude keine Bedenken, sich das Jesus-Wort zu Eigen zu machen: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt". Dramatisch sind die letzten Worte seines Buches: „Und wenn einst der Tag kommen wird, wo die Ethik Jesu die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein"[332].

---

[331]Zitiert nach Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 66.

[332]Zitiert nach Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Köln 1958, 27.

Pinchas Lapide zögert nicht, Jesus den grössten Sohn Israels zu nennen, weil er das Abendland zum Glauben an den einen Gott geführt hat[333]*. Immerhin schreibt auch Buber: „Dass die Christenheit ihn (Jesus) als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als Tatsache von grösstem Ernst erschienen, die ich seinet- und meinetwillen zu begreifen versuchen muss. Gewisser als je ist es mir immer, dass ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und dass dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien ersetzt werden kann"*[334]*.*

Man will also Jesus, der in der Fremde und verfremdet war, heimholen, der dem Judentum in einer fast 2.000 Jahre dauernden christlichen Geschichte verlorengegangen war, derweil die Christen ihn zum Christus des Glaubens erhöht und damit ein falsches Bild von ihm entwickelt haben. Sie haben einen Kultheros aus ihm gemacht und ihn mit Dogmen zugedeckt. Das so entstandene Christentum war indessen nicht die Religion Jesu, so die jüdische Version. Nachdrücklich wird dabei immer wieder der inhumane Antijudaismus hervorgehoben, für den Jesus instrumentalisiert worden sei. Man sagt, die Kirche habe Jesus mit unjüdischen Zügen ausgestattet. Den dem Judentum so verlorengegangenen Jesus nähmen die Juden heute wieder auf. Bei Lapide findet sich das Wortspiel: „Die Juden haben den Juden Jesus nie abgelehnt, die Christen haben den Juden Jesus nie akzeptiert. So wird Jesus bei Ben Chorin der verlorene Sohn, der nach 2 000-jährigem Irren in das Vaterhaus zurückkehrt"[335]*.*

---

[333]Heinrich Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen, St. Ottilien 1981, 34-36.

[334]Martin Buber, Werke I, München 1962, 657.

[335]Schalom Ben-Chorin, Jesus im Judentum, Wuppertal 1970, 45.

Daraus folgt für das Judentum, für die moderne jüdische Jesusliteratur: Jesus ist nicht der, den die Christen aus ihm gemacht haben. Er ist nicht der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, sondern im gleichen Sinn, wie es das Volk Israel oder sein König ist oder wie die Gerechten Söhne Gottes sind. Das Dogma von der hypostatischen Union ist inakzeptabel, weil es der Grundüberzeugung Israels widerspricht: Höre Israel, Jahwe, der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, er ist der einzige Herr. Nicht Jesus ist der Kyrios, sondern Gott. Das Kreuz ist für diese Jesus-Literatur nicht einzigartig, Ungezählte sind in der Geschichte an Kreuzen gestorben. Jesus ist nicht die Erfüllung, denn Erfüllung gibt es nicht in dieser unerfüllten Welt, er ist nicht der Erlöser, denn Erlösung gibt es nicht in dieser unerlösten Welt. Schalom Ben Chorin sagt: „Jesus ist nicht der Messias, denn die Welt ist immer noch unerlöst; er ist nicht der Sohn Gottes, denn wir wissen nicht von einem solchen, er ist nicht der gottmenschliche Mittler, denn wir bedürfen seiner nicht. Jesus ist nicht der Erfüller des Gesetzes - wir müssen es selber erfüllen. Er ist nicht der einzige Gerechte des stellvertretenden Sühneleidens - denn ihrer sind viele. Der leidende Jesus ist ein Gleichnis für sein ganzes Volk geworden. Die Auferstehung Jesu ist ein Gleichnis für das heute wieder erstandene Israel“[336].

[336]Heinrich Fries u. a., Jesus in den Weltreligionen, St. Ottilien 1981, 39 f.

3. Jesus in der gegenwärtigen Philosophie

Werfen wir nun einen Blick auf das Jesusbild in der Philosophie der Gegenwart bzw. der letzten Jahrzehnte. Hier begegnet uns das Thema Jesus nicht sehr häufig. Wenn man einmal von Max Scheler (1874-1928) absieht, der sich in seiner katholischen Phase ein wenig für Jesus interessiert hat, hat die Jesusgestalt nur bei Karl Jaspers und einigen marxistischen Philosophen ein besonderes Interesse gefunden. Max Scheler hat in seiner katholischen Zeit das bekannte Werk „Vom Ewigen im Menschen“ geschrieben. In ihm bemüht er sich noch um die Deutung der Jesusgestalt, als Philosoph selbstverständlich. Später tritt dieses Interesse zurück. Soweit er sich dann überhaupt noch mit Jesus befasst, tut er es unter soziologischem Aspekt oder er untersucht die verschiedenen Bedingungen des an ihm vollzogenen „Vergottungsprozesses“[337].

a) Karl Jaspers (1883-1969)

Mit besonderem Interesse wendet sich Karl Jaspers der Person Jesu zu Karl

[337]Heinrich Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten, Heidelberg 1948.

Jaspers lebte von 1883-1969. Er starb in Basel, wo er seit 1948 Professor für Philosophie war. Jaspers kommt wiederholt auf Jesus zu sprechen, zuletzt in dem großen Werk „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“[338]. In dieses Werk sind die Gedanken früherer Werke eingegangen. Wir beziehen uns jedoch im Folgenden vor allem auf das Werk „Die großen Philosophen“[339].

α) Die Absolutsetzung Jesu

Jaspers wendet sich gegen die Absolutsetzung der Person Jesu, seines Wortes und seiner Forderung, wie sie darin zum Ausdruck kommt, dass er als die Achse der Zeit verstanden wird, also dass man die Zeit in jene vor und nach Christus einteilt. Er polemisiert gegen unsere Zeitrechnung. Jesus ist nicht die Achse der Zeit. Damit wird nach Jaspers ein einzelner in unzulässiger Weise verobjektiviert. Das ist Mythologie.

Absolut unannehmbar ist für Jaspers die Erhebung Jesu zum Gottmenschen und zum Gottessohn. Darin sieht er eine Exemplifizierung der antiken und orientalischen Vergottung der Könige und der mythischen Anschauungen vom sterbenden und auferstehenden Gott. An diesem Punkt stimmt Jaspers völlig überein mit der Beurteilung Jesu im Judentum, wie Sie sich erinnern werden. Der Gottmensch ist für ihn eine Absurdität. Einen Gottmenschen kann es nicht geben. Jesus kann für ihn nicht mehr sein als Chiffre der Transzendenz, eine unter vielen, nicht aber die Transzendenz selber. Der Transzendente kann nicht immanent werden, das ist in sich widersprüchlich. Das ist ein Mythos.

---

[338] München 1962.

[339] München 1959, 186-228; vgl. dazu Heinrich Fries, Ärgernis und Widerspruch, Würzburg [2]1968, 41-99.

Jaspers ist der Meinung, die Jünger hätten die Tragödie von Golgatha umgedeutet und die ihnen zunächst unbegreifliche Hinrichtung als Opfertod für die Sünden der Menschen verstanden. So sei der schmähliche Kreuzestod zu einer Kulthandlung geworden. „Nun glaubten sie nicht mehr nur mit Jesus an Gott, sondern ohne Jesus an den auferstandenen Christus". Sie hätten ihn damit gerade zu dem gemacht, was er nicht sein wollte[340]. Die entscheidende Wende erfolgte also, als aus dem Jesus der Geschichte der Christus des Glaubens wurde. Diese Auffassung teilt Jaspers mit den jüdischen Autoren, die sich ja wohl mit dem Glauben Jesu an Gott identifizieren wollen, nicht aber mit dem Glauben der Jünger an Jesus. Anders ausgedrückt: Emuna-ja, Pistis-nein!

Jaspers meint, das Begehren, Gott als Menschen zu sehen, habe im Abendland immer von neuem Jesus zu Christus geführt, wie es in Asien Buddha oder Konfutse zu Göttern habe werden lassen. Jesus selber habe nie gesagt, dass er Gott sei[341]. Nach Jaspers kann Gott nicht Mensch werden. Gott *kann* nicht Mensch werden. Gott kann nicht Mensch werden, weil die Transzendenz das Unbegreifliche bleiben muss. Unter diesem Apriori liest er die Zeugnisse von Jesus. Damit misst Jaspers die Gestalt Jesu letzten Endes nicht an dessen eigenem Anspruch, sondern an den Prämissen einer Philosophie. Nach Jesu eigenem Anspruch aber ist er mehr als ein Prophet, ist er die Sache selbst, um die es geht. Auch im Judentum wird der Anspruch Jesu an bestimmten Vorentscheidungen gemessen. Hier sind es allerdings nicht die Prämissen einer Philosophie, sondern die Prämissen der jüdischen Religion.

[340]Karl Jaspers, Die großen Philosophen I, München 1959, 209 ff.

[341]Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, 227.

Man muss Jesus nach Jaspers relativieren, um seine wirkliche Bedeutung zu treffen. Für ihn ist Jesus neben Sokrates, Buddha und Konfutse einer der maßgebenden Menschen[342]. Er ist *einer* der maßgebenden Menschen. Als solcher geht er allem Philosophieren voraus und hat er das Menschsein geschichtlich bestimmt[343]. Das entscheidende den maßgebenden Menschen zukommende Attribut ist die Größe. Er sagt: „Größe ist da, wo ... wir spüren", dass „wir selber besser werden"[344]. Groß ist ein Mensch, wenn von ihm eine reinigende Wirkung ausgeht und eine elementare Kraft ausstrahlt, die uns wachsen lässt[345], wenn er Menschen prägt[346].

Größe ist für Jaspers nicht Virtuosität oder Intelligenz, sondern „Größe ist da, wo wir in Ehrfurcht und Hellsicht spüren, wodurch wir selber besser werden". Ein Mensch wird groß, wenn von ihm eine reinigende Wirkung ausgeht, wenn er eine Kraft ringsum verbreitet, die uns wachsen lässt. Die vier maßgebenden Menschen sind für ihn groß, weil sie ohne Besitz, ohne politische Macht und ohne den Zauber von Volksführern die Menschheit beherrscht haben.

Im Einzelnen bestimmt Jaspers die Größe als 1. Originalität in der Einheit von Leben und Werk, 2. als Normativität für andere Menschen, 3. als Universalität des Wesens, 4. als Gleichzeitigkeit und Überzeitlichkeit in der Geltung für

---

[342]Karl Jaspers, Die großen Philosophen I, München 1959, 214 ff.

[343]Ebd., 186-228.

[344]Ders, Die maßgebenden Menschen, München [4]1971, 10 f.

[345]Ebd.

[346]Karl Jaspers Die großen Philosophen I, München 1959, 218 f.

menschliches Handeln und Philosophieren und 5. als Transzendenz dieser Wesensbestimmungen, wodurch die vier großen Menschen das Symbol für das alles Umgreifende werden[347].

Für Jaspers sind die vier Großen maßgebend geworden durch ihre Haltungen, ihre Handlungen, ihre Seinserfahrungen und ihre Forderungen, mit denen sie in ihrem jeweiligen Kulturraum die größte Wirkung auf die nachfolgenden Philosophien hatten.

Gemeinsam ist ihnen die universale Menschenliebe ohne Einschränkung, die Weltüberwindung, das Schweigen und die verschlüsselte Rede. Aber bei aller Maßgeblichkeit können sie keine Allgemeingültigkeit für alle Menschen besitzen, weshalb der Anspruch Jesu, der einzige Weg zu Gott zu sein, auf keinen Fall akzeptiert werden kann.

Die vier maßgebenden Menschen sind aber Symbole oder Chiffren für das Umgreifende, das Transzendente. Dabei kann Jaspers sich immerhin dazu verstehen, Jesus als eine einzigartige Chiffre der Transzendenz anzuerkennen, und zwar im Hinblick auf die Radikalität seines Entscheidungsrufes zu Gott und die Konsequenz seines Lebens, denn er ist bis zu jenem Ort durchgebrochen, der „selber nichts als Liebe und Gott“ ist. Von daher gesehen ist Jaspers schon bereit, Jesus als den Maßgebendsten unter den Maßgebenden zu verstehen und für ihn eine Unermesslichkeit der Wirkung zu konstatieren, zuzugeben, dass Jesus „das Menschsein an die Grenze geführt hat, die die vielleicht

[347]Ders., Die maßgebenden Menschen, München [4]1971 10-21.

revolutionärste aller Geschichte ist“[348]. Das gilt trotz seiner qualitativ fraglosen Zuordnung Jesu zur Welt. Für uns ist es aber von besonderem Gewicht, dass selbst da, wo Jesu innerstes Geheimnis nicht erkannt wird, schließlich doch seine Unübertroffenheit im Verhältnis zu den anderen Großen zugestanden wird.

β) Seine Spannweite

Jaspers macht eine Reihe von äußerst treffenden Beobachtungen im Hinblick auf die Jesusgestalt, die wir ganz und gar unterschreiben können. So sagt er, die Gestalt Jesu könne nicht nur Repräsentant *eines* psychologischen Typus sein, dafür sei sie zu umfassend. Jaspers spricht hier von der „eigentümlichen Doppelheit von Sanftmut und kämpferischer Unbedingtheit“[349]. Die geistige Spannweite Jesu, die eine Klassifizierung in den gewohnten Kategorien unmöglich macht, ist für uns ein wichtiger Zug im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit seines Anspruches. Sie ist aber auch der Grund für die vielen Missverständnisse im Hinblick auf seine geistige Gestalt bzw. für die Verschiedenartigkeit ihrer Deutung, worin jeweils ein bestimmter Zug überbetont wird.

Nach Jaspers lebte Jesus im geistigen Raum des Judentums, aber verglichen mit der archaischen jüdischen Prophetie, die, wie er sagt, ehern wirkte, sei Jesus vertieft, vieldeutig und beweglich. Er sprenge eindeutig diesen Rahmen. Wir würden allerdings sagen: Er sprengt jeden Rahmen. Immerhin geht Jaspers mit solcher Charakterisierung offenkundig über die jüdischen Jesusdar-

[348]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 75.

[349]Karl Jaspers, Die maßgebenden Menschen, München [4]1971, 201.

stellungen hinaus.

Jaspers hebt auch die Bedeutungslosigkeit des geschichtlichen Jesus im Hinblick auf die weltgeschichtlichen Konstellationen seiner Zeit hervor. Er sagt: „In einem Zeitalter heller Geschichte lebte er im Dunkel, kaum bemerkt“[350]. Er sei historisch am Rande der hellenistisch-römischen Welt der Antike einzuordnen.

γ) Seine Wesensidee

Jaspers sucht vor allem Zugang zu Jesus zu finden von seiner eigenen Wesensidee her, nämlich von seiner unbedingten Bindung an Gott und seinen Willen und von der Radikalität seiner Gottesgewissheit her[351]. Auch hier müssen wir Jaspers folgen.

δ) Seine Verkündigung der Gottesherrschaft

Das Gewisseste, was wir von Jesus wissen, ist nach Jaspers die Verkündigung des Kommens des Gottesreiches, das Ethos zur Vorbereitung darauf und des Glaubens als des Heiles[352]. Das Gottesreich oder die Gottesherrschaft ist nach Jaspers eine eschatologische Größe, das heißt, das Weltende steht unmittelbar bevor und die Gottesherrschaft bringt das Heil. Wie das mit der unmittelbaren Erwartung des Weltendes bei Jesus war, darauf müssen wir noch zu sprechen

[350]Ebd.

[351]Ebd., 201 f. 204 ff.

[352]Ebd., 186.

kommen. Richtig ist jedenfalls die beispiellose Verkündigung der Gottesherrschaft. Sie ist bei Jesus nicht nur Drohung, sondern zugleich Verheißung, und zwar primär! Die Gottesherrschaft hat religiösen und universalen Charakter. Sie ist unverfügbar. Sie hat sittlich fordernden Charakter. Sie fordert nämlich dazu auf, das Herz einzig an Gott und die Erwartung der Gottesherrschaft zu hängen. Jaspers sieht das entscheidende Problem hinsichtlich der Gottesherrschaft in der genaueren Bestimmung der Art und Weise ihrer Gegenwart.

Er erkennt, dass die Gottesherrschaft irgendwie an der Person Jesu hängt, dass sein Heilswirken Anzeichen der Gottesherrschaft ist, dass er darin eine einzigartige Autorität beansprucht (Mk 10, 1-9). Wenn er auch nicht die Identität der Königsherrschaft Gottes mit der Person Jesu erkennt, so sieht er doch in seinem Heilswirken das Anzeichen dieser Gottesherrschaft[353].

ε) Sein Glaube

Jaspers meint, was den Menschen heute interessiere, sei nicht der Glaube an Jesus, sondern der Glaube Jesu selbst, sein restloses Vertrauen auf Gott und sein vorbehaltloser Einsatz für die Menschen. Den modernen Menschen interessiere weniger die Person Jesu als seine Sache, sein restloses Vertrauen auf Gott und sein Einsatz für die Menschen. Ihn interessiere nicht der auferweckte Herr, sondern Jesus, unser Bruder, der Mensch Jesus von Nazareth und nicht der Sohn Gottes[354]. Das mag weithin stimmen. Aber das Zeitgefühl und die Zeiterwartung müssen sich unter Umständen von der Offenbarung korrigieren

[353]Ebd., 186 ff.

[354]Ders, Die großen Philosophen I, München 1959, 204 f. und passim.

lassen. Wenn Jesus den Glauben an seine Person gefordert hat, so ist er zu leisten, ob das dem Zeitgefühl widerspricht oder nicht.

ζ) Die tieferen Ursachen für diese Sicht

Ohne Zweifel rückt Jaspers mit seiner Jesusdarstellung bis an die Schwelle des Christentums heran. Man wird hier erinnert an Platon, der sich mutatis mutandis bereits in vorchristlicher Zeit ähnlich positiv geäußert hat, weshalb nicht wenige Kirchenväter bei ihm vom Advent des Christentums sprachen.

Jaspers kann diese Schwelle nicht überschreiten, weil eine philosophische Vorentscheidung im Wege steht, nämlich die Polarität von Existenz und Transzendenz[355]. Die Transzendenz ist für ihn das nie Verfügbare und das Unbegreifliche und sie muss es bleiben. Unter diesem Apriori liest Jaspers die biblischen Zeugnisse von Jesus. Die Erfahrung der Transzendenz und die Sprache der Chiffren und die Chiffre Gott machen es ihm unmöglich, den Glauben an die Menschwerdung Gottes anzunehmen, wenngleich er sich nicht der Chiffre des Menschen Jesus entzieht und ahnungsweise dessen Größe und Wirkung beschreibt[356].

Hier wird die Gestalt Jesu letztlich nicht an ihrem eigenen Anspruch gemessen, sondern ihr Anspruch wird an den Prämissen einer bestimmten Philosophie gemessen und in deren System vereinnahmt, so dass das Ergebnis lautet: „Die Wirklichkeit des Juden Jesus von Nazareth ist unvergleichlich erleuch-

[355]Vgl. Jeanne Hersch, Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk, München 1980 ([4]1990).

[356]Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, 227.

tend. Sie ist die Chiffre seines Gottesvolkes und der Menschheit“[357].
Damit wird aber im Grunde bei aller gegenteiligen Beteuerung nicht nur die Bedeutung des inkarnierten Gottessohnes, des Christus, für den biblischen Glauben unmaßgeblich, sondern auch die Bedeutung des Menschen Jesus. Man wird ihn nicht mehr als maßgebend, erst recht nicht mehr als maßgebend im Superlativ bezeichnen können. In der Tat sagt Karl Jaspers denn auch: „Welche Rolle im biblischen Glauben der Mensch Jesus und der Christus-Gott spielt, ist eine partikuläre, im Ganzen nicht entscheidende Frage. Gott ist nicht nur auf dem Wege über Christus zu erreichen, wie die Apostel lehren. Zu Gott kommt der Mensch auch ohne den Christus-Glauben“[358]. Es geht Jaspers also im Grunde nur um den reinen Extrakt der Lehre Jesu. So ist es denn nicht überraschend, wenn er auch eine Orientierung an Jesus ohne Nachfolge für möglich hält. „Jesus hat ein Leben gezeigt, dessen Sinn durch Scheitern in der Welt sich nicht vernichtet, sondern bestätigt glaubte, zwar nicht eindeutig, aber als offenbare Möglichkeit. Er zeigt das Freiwerden von der Lebensangst im Aufsichnehmen des Kreuzes ...“[359]. Damit verfehlt Jaspers freilich den Jesus der Geschichte, der nicht eine abstrakte Lehre in den Mittelpunkt stellte, sondern sich selbst zur Mitte von Heil und Unheil machte - allein für Jaspers gibt es keine dogmatische Wahrheit, für ihn gilt lediglich der philosophische Glaube des Einzelnen.

Jaspers≪ Betrachtungsweise des Phänomens Jesu gründet letztlich im Verständnis der Existenz. Darin gibt es keine dogmatischen Wahrheiten, darin

[357]Ebd., 228.

[358]Ebd., 503.

[359]Ders, Die großen Philosophen I, München 1959, 212.

wird die Entscheidung vielmehr im Willen gesucht, der einfach bejaht oder abstößt. Es gilt also nicht mehr das Zeugnis der Zeugen, sondern der philosophische Glaube der Philosophen, der Offenbarungsglaube muss durch den philosophischen Glauben des Einzelnen ersetzt werden.

Aber man wird kaum behaupten können, dass der philosophische Glaube 2 000 Jahre nach Christi Geburt eine größere Glaubwürdigkeit beanspruchen kann als das Zeugnis der Urgemeinde. Man kann die Gestalt Jesu nicht unabhängig vom Glauben derer darstellen, die einzig von ihr berichten[360].

In besonderer Weise wird Jesus das Thema der zeitgenössischen Philosophie bei einer Reihe von marxistischen Autoren, die sich einerseits ausdrücklich zum Marxismus bekennen, andererseits aber über Marx hinauswollen hinsichtlich jener Fragen, die bei ihm offen geblieben, ausgelassen oder unterdrückt worden sind. Hier seien vor allem genannt Ernst Bloch, Milan Machove□, Roger Garaudy und Leszek Kolakowski.

Das Jesusbild des gegenwärtigen Marxismus hat bereits seine literarischen Vorbilder in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts. Ich erinnere hier an Karl Kautsky (1854-1938) mit seinem Werk „Der Ursprung des Christentums“ (1926), an Max Maurenbrecher (+ 1930) mit seinen beiden Schriften „Von Nazareth nach Golgatha“ (1909) und „Von Jerusalem nach Rom“ (1910), an G. Hofmann mit seiner Arbeit „Jesus Christus, der Meister der Religion des Sozialismus“ (1921) und an J. A. Reichmuth mit seinem

[360]Vgl. auch Paul Ricoeur, Philosophie und Religion bei Karl Jaspers, in: Paul Arthur Schilpp, Karl Jaspers, Stuttgart 1957, 604-636.

Buch „Die Bibel in sozialistisch-kommunistischer Beleuchtung“ (1921). Darüber hinaus gibt es aber noch weitere Schriften, die eine ähnliche Deutung der Gestalt Jesu unternehmen. In all diesen Fällen wird Jesus bereits sozial und politisch verstanden, als Urbild eines Rebellen und Proletariers, der als solcher von der Staatsgewalt getötet worden sei.

Im Grunde begegnet uns somit in der Gegenwart gleichsam eine neue Auflage jener Deutung, die bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts verbreitet war.

b) Ernst Bloch (1885-1977)

Ernst Bloch (1885-1977) beschäftigt sich in zwei Büchern, in seinem Werk „Das Prinzip Hoffnung≙ (Frankfurt 1977) und in dem Werk „Atheismus im Christentum≙ eingehend mit der Gestalt Jesu. Grundsätzlich bekennt Bloch sich zum Marxismus. Das bedeutet die Annahme der These, dass durch das Privateigentum der Mensch sich selber entfremdet worden ist. Das Privateigentum und andere mit dem Kapitalismus verfilzte Mächte, die den Menschen versklaven, wie zum Beispiel der Untertanenstaat, die Klassengesellschaft, die Religion usw., das alles muss beseitigt werden, damit der Mensch wieder Mensch werden kann. Gott ist hier vor allem eine Illusion, ein Rauschgift, Opium.

In seinem Werk „Das Prinzip Hoffnung“ erklärt Bloch, das Prinzip Hoffnung sei lange in den Religionen, speziell im Christentum, angesiedelt gewesen, in jenen Bereichen also, die nun durch den Marxismus beerbt werden sollten. In dieser Beerbung müsse das falsche Prinzip Hoffnung liquidiert werden und der wahren Gestalt der Hoffnung Platz gemacht werden, die in der Differenz

von Vorhandenheit und Zukünftigkeit gründe, die einerseits das für den Menschen Mögliche und andererseits das in Welt und Gesellschaft Realisierbare erhoffe. Bloch will die neue Hoffnung, ihre wahre Gestalt, aufzeigen. Sie ist nach ihm das aufgedeckte Antlitz des „homo absconditus", die Herrlichkeit der erlösten Gemeinde, die die ganze Menschheit umfassen wird: „Ubi Lenin, ibi Jerusalem≙, ≙Dies septimus, nos ipsi erimus"[361]. Wir würden sagen: Säkularisierte Eschatologie. Der einzige Gott des Menschen ist der Mensch selber. Dem widerspricht freilich die sozialistische Wirklichkeit in grotesker Weise.

α) Der Maßstab der Geschichtlichkeit

Für Bloch ist der richtige Jesus, also der nicht von der Kirche verfälschte, in der Tat geschichtsecht. Der wirkliche Jesus ist keine Erfindung, wohl aber, wie er feststellt, der Jesus der Kirche. Dieser ist mythisch, fiktiv, märchenhaft. Man muss daher selektieren, Bloch tut das vor allem intuitiv, um diesen richtigen Jesus zu entdecken. Er erklärt: „... der Stall ist wahr, eine so geringe Herkunft des Religionssifters wird nicht erfunden. Sage macht keine Elendsmalerei und sicher keine, die sich durch ein ganzes Leben fortsetzt. Der Stall, der Zimmermannssohn, der Schwärmer unter kleinen Leuten, der Galgen am Ende, das ist aus geschichtlichem Stoff, nicht aus dem goldenen, den die Sage liebt"[362].

Geschichtsecht ist für Bloch auch Jesu Schüchternheit, wie sie in seinem Verbot, darüber zu reden, wer er sei, zum Ausdruck kommt (Mk 8,30), und man-

[361]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 80.

[362]Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1977, III, 1482.

ches andere, das nicht in den Erwartungsrahmen des Erlösers und Religionsstifters passt[363].

Zwar ist Jesus von Mythen umgeben, so meint Bloch, aber diese Mythen sind nur der Rahmen. Jesus ist anders als die Gestalten der Mythen. Seine Anfechtungen und Verzagtheiten sind nach Bloch „unkonstruierbar".

„Das letzte bange Abendmahl, die Verzweiflung in Gethsemane, die Verlassenheit am Kreuz und ihr Ausruf ‚Gott mein Gott, warum hast du mich verlassen': sie stimmen mit keiner Legende des Messiaskönigs überein ... . Christlicher Glaube lebt wie kein anderer von der geschichtlichen Realität seines Stifters, er ist wesentlich Nachfolge eines Wandels, nicht eines Kultbildes und seiner Gnosis ... . Nachfolge Christi war auch bei noch so großer Verinnerlichung und Spiritualisierung primär eine historische und dann erst eine metaphysische Erfahrung"[364].

Neben der geringen Herkunft und den Anfechtungen Jesu betont Bloch dessen Zug nach unten, den Zug zu den Armen und Verachteten. Er bemerkt, Jesus stelle die „Herrenmacht"der Welt mit ihren „gestaffelten Hierarchien" in Frage[365].

β) Jesus und die Weltrevolution

[363]Ders. Atheismus im Christentum. Zur Theologie des Exodus und des Reiches, Frankfurt 1968, 170; ders., Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1977, III, 1490.

[364]Ebd. III, 1486.

[365]Ebd., III, 1487 ff.

Für Bloch hat Jesus ein diesseitiges Reich der Liebe verkündet und nicht auf ein Jenseits vertröstet[366]. Das Reich (die Gottesherrschaft) ist nach ihm keine innerliche Größe, sondern eine Weltrevolution. Jesus hat nicht nur eine kleinkarierte jüdische Nationalrevolution, sondern eine Revolution der ganzen Welt im Auge[367]. Jesus hat dieses sein Reich mit Feuer und Schwert (Lk 12,49; Mt 10,34), also mit Gewalt aufrichten wollen. Seine „Botschaft an die Mühseligen und Beladenen" ist im Grunde ein politisches Programm gewesen[368].

γ) Jesus, ein herrschaftsfreier Mensch und Rebell

Der Titel „Messias" und „Gottessohn" stammen nach Bloch aus der Herrschaftswelt, die Jesus hat abschaffen wollen, ebenso auch der Titel „Kyrios". Das sind, so erklärt er, autoritäre Titel. Besser und angemessener erscheint ihm da schon der Titel „Menschensohn". Diesen Titel versteht er als ausschließliche Selbstbezeichnung Jesu, was von der Exegese her freilich nicht haltbar ist. Bloch meint, der Titel „Menschensohn" sei keinesfalls Gemeindebildung und er meine den paradiesischen Urmenschen, den Menschen, wie er sein soll, den freien Menschen. Dieser Mensch, wie er sein soll, werde kommen und sei in Jesus gekommen. Das sei der Mensch, der sich selber nicht mehr entfremdet sei, der mit sich selber eins geworden sei. Als der Menschensohn repräsentiert Jesus die kommende Menschheit. Der Menschensohn sei damit jeder Mensch, der wieder Mensch werde. Jesus führt das Ende jeder Unterdrückung herbei. Er ist gegen jede Herrenmacht. Er ist daher das Zeichen,

[366]Ebd., II, 579 ff.

[367]Ebd., III, 1490.

[368]Ebd., II, 579; Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Theologie des Exodus und des Reiches, Frankfurt 1968, 170-175.

das widerspricht. Diesem Zeichen aber wurde von der Welt mit dem Galgen widersprochen.

„Das Kreuz ist die Antwort der Welt auf die christliche Liebe“[369]. So stellt Bloch fest. Er meint, die Gestalt Jesu werde die Utopie des Menschenmöglichen herbeiführen, wie Jesus sie in der Brüderlichkeit vorgelebt habe.

Der geschichtliche Jesus war, so Bloch, ein „Empörer“, ein „Umwerter der vorhandenen Welt, das große Exemplar einer anderen ohne Unterdrückung und Herrengott“, er war solidarisch mit den Armen, nicht aber war er ein Herr, dem sie misstraut hätten[370]. Jesus ist für Bloch, wie er es nennt, ein Rebell der Liebe.

δ) Jesus als Atheist

Als Menschensohn, als herrschaftsfreier Mensch, ist Jesus nach Bloch Atheist gewesen. Gerade dieser Punkt ist äußerst merkwürdig, speziell auch angesichts der richtigen Beobachtung von Karl Jaspers, der die Nähe zu Gott als die Wesensidee Jesu versteht. Jesus hat den autoritären Himmelsgott entthront und sich selbst an dessen Stelle gesetzt. Die Wiederkunft des Menschensohnes meint in dieser Konzeption die Heraufkunft des neuen Menschen, der sich von Gott und allen anderen Herren befreit hat. Jesus hat kein Jenseits für die Toten gepredigt, sondern einen neuen Himmel und eine neue Erde für die Lebenden. Ihm ging es um die Nachfolge der Liebe, die in der Parteilichkeit für die Le-

[369]Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1977, III,1489.

[370]Ders., Atheismus im Christentum. Zur Theologie des Exodus und des Reiches, Frankfurt 1968, 182 ff. 207-218.

benden besteht[371]. Erst in der griechischen Gemeinde wurde dieser Jesus zum Sohn des Herrengottes hochgejubelt und dem armen Menschensohn so die dynastische Bezeichnung „Gottessohn“ zugelegt. Hier hat dann auch der obrigkeitliche und militärische Kyriostitel seinen Ort.

Für Ernst Bloch ist Jesus, der Atheist, natürlich auch nicht auferstanden, sondern im Tod geblieben. Der Glaube an seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und die Erscheinungen, das alles sind Mythologoumena der Jünger und der urchristlichen Gemeinde, die damit die eigentliche Substanz des Christusglaubens preisgegeben hat[372]. Daher ist es absolut verkehrt, aus seinem Tod einen freiwilligen Opfertod zu machen, als Sühne und Lösegeld für die Sünden der Menschen. Bloch erklärt: „Der wirkliche Jesus starb als Märtyrer und Rebell, nicht als Zahlmeister; die Treue für die Seinen bis in den Tod war niemals der Wille zu diesem Tod“. Für Bloch ist das Kreuz „die Katastrophe für den Jesus, der kein Jenseits für die Toten, sondern einen neuen Himmel und eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt hat. Ein Rebell gegen Gewohnheit und Herrenmacht ist am Kreuz gestorben, ein Unruhestifter und Löser aller Familienbande, ein Tribun des letzten apokalyptisch geschützten Auszugs aus Ägypten“[373].

c) Milan Machovec (* 1925 - + 2003)

[371]Ders., Das Prinzip Hoffnung (Anm. 357) III, 1482 ff. 1487-1490.

[372]Ders., Atheismus im Christentum. Zur Theologie des Exodus und des Reiches, Frankfurt 1968, ??.

[373]Ders., Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1977, III, 1490; vgl. Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 80 f.

Nicht anders als Ernst Bloch hat auch Milan Machove□, ein tschechischer Marxist, Jesus völlig horizontalisiert. Immerhin hat er sich in sehr sympathischer Weise mit der Jesusgestalt beschäftigt. Milan Machove□ wurde 1925 geboren. Zunächst war er Professor für Philosophie in Prag. Nach seiner Ausstoßung aus der kommunistischen Partei und dem Verlust seiner Professur für Philosophie privatisierte er daselbst. Machove□ war bemüht, den Dialog zwischen dem Christentum und dem Marxismus zu führen. Aus diesem Dialog erwuchs sein Buch „Jesus für Atheisten“[374]. Dieses Buch ist ohne Zweifel eine der besten Jesus-Darstellungen der Gegenwart im außerchristlichen Bereich. Unverkennbar ist die intensive Beschäftigung des Autors mit der Exegese und mit der Jesus-Thematik. Imponierend ist dabei die innere Redlichkeit, mit der er sich bemüht, den historischen Jesus darzustellen. Möglicherweise hat dieses Buch seinerzeit zur endgültigen Ausstoßung des Verfassers aus der Partei und zum Verlust seiner Professur geführt[375].

α) Konsequenter Marxismus führt zum Christentum

Machove□ seinerseits ist jedoch Marxist und will es bleiben. Das Fazit seiner Überlegungen ist das, dass nur der Marxist der wahre Christ ist. Daher sieht er auch keinen Grund für einen Marxisten, die Gestalt Jesu auszuklammern, vielmehr hält er die Beschäftigung des Marxisten mit dem Christentum für grundlegend bedeutsam. In seinem Jesusbuch stellt er fest, wenn es bisher all-

[374] Stuttgart [2]1973.

[375]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976., 77.

gemein im Marxismus gegolten habe, dass alles Christliche von vornherein negativ zu bewerten sei, so möchte er mit dieser Position brechen. Er erklärt, wenn es Vertreter des Christlichen wie Papst Johannes XXIII. gebe, so könne der Opiumverdacht von Glaube und Religion nicht mehr aufrechterhalten werden. Aber auch schon angesichts der modernen Theologie mit ihrer Dialogbereitschaft und Offenheit sei dieser Vorwurf gegenstandslos geworden. Zudem müssten heute und in Zukunft alle Menschen im Dienst an den Menschen zusammenarbeiten. Da es heute Tatsachen und Erkenntnisse gebe, die für Marx unzugänglich gewesen seien, könne auch der Marxist nicht einfach nur das Alte dem Buchstaben nach wiederholen, sondern müsse er sich den neuen Möglichkeiten und Herausforderungen stellen[376]. Machovec ist der Meinung: „Man kann sogar überlegen, ob nicht gerade die Schüler von Karl Marx ... eigentlich das größere Recht haben, sich selbst als authentische Fortsetzer des alttestamentlichen Messianismus und der urchristlichen Sehnsucht nach radikaler Änderung zu verstehen“[377]. „Nicht je weniger einer ▷Marxist≪ ist, desto mehr neigt er zum Christentum. Umgekehrt, je tiefer und anspruchsvoller der Marxist sich selbst und die riesige Tragweite seiner Aufgaben versteht, je mehr er Marxist ist, desto tiefer kann er auch aus der jüdisch-christlichen Überlieferung lernen und den Christen als potentiellen Verbündeten und Bruder begrüßen“[378]. Das gilt umso mehr, als das Handeln der entscheidende Punkt in der Lehre Jesu ist.

[376]Ebd.

[377]Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin [3]1973, 253.

[378]Ebd., 19 f.

Machovec bemerkt an einer anderen Stelle, während man sich früher im Marxismus weniger für Jesus interessiert und ihn nur „für eine edle und sympathische Person“ gehalten habe, nach dem Motto „reiner Träumer am Anfang - dicke Pfarrer heute“, so habe er in der Gegenwart in diesem Raum eine ganz neue Aktualität erlangt[379]. Machovec will in der Weise eines Restaurators die Wahrheit Jesu aus den mannigfachen Überdeckungen freilegen und so dem Atheisten zugänglich machen. Er will die Gestalt Jesu nachzeichnen, wie sie wirklich gewesen ist. Er will seine Erkenntnisse auf dem Boden der Exegese machen; dabei kommt er aber zu anderen Ergebnissen als wir, und zwar deshalb, weil er als Atheist von dem Dogma der Immanenz ausgeht und von dem Menschen, der selbst Gestalter seiner Geschichte ist[380]. Aus seinem Grunddogma von der Immanenz heraus spielt Machovec das biblische Jesusbild aus gegen das kirchlich-dogmatische, und er betont, „... das synoptische Jesusbild“ sei „immer wieder im Protest gegen die etablierte Herrschaft in Kirche und Gesellschaft lebendig geworden“[381].

β) Identität von Leben und Programm

Jesus ist nach Machovec ein Mensch, der lebt, was er lehrt, und der die Welt in Brand gesetzt hat, nicht nur durch sein theoretisches Programm, er ist viel-

[379]Ebd., 20.

[380]Ebd., XI.

[381]Ebd., XV.

mehr mit seinem Programm identisch gewesen[382]. Jesus ist der Anwalt der Armen, er identifiziert sich mit den Armen und Leidenden (Mt 25,40). Seine Botschaft hat einen „revolutionär-aufrüttelnden Charakter≙. Sie wendet sich nicht an die „Frommen“ und an die „mit dem Gegebenen Zufriedenen, sondern an die Enterbten dieser Welt“[383]. Sie meint Erlösung als radikale Änderung dieser unserer Verhältnisse, ein Anliegen, das heute aus dem Christentum in den Marxismus ausgewandert ist[384].

γ) Das Reich Gottes als innerweltliche Zukunft und Aufgabe des Menschen

Machovec versteht, nicht anders als Bloch, das Reich Gottes als immanent und zukünftig. Es impliziert den sozialen und politischen Umbruch zu Gunsten der Interessen der Unterdrückten, der Hungrigen, der Leidenden und der Ausgebeuteten. Von daher sind für ihn Christen und Marxisten Bundesgenossen im Kampf um eine bessere Gestalt der Welt. Das Reich Gottes wird zur Gegenwart durch den Anspruch an uns, Menschlichkeit zu üben und die Welt zu vermenschlichen. Im Reich Gottes ist die Zukunft durch ihn zur Angelegenheit der täglichen Gegenwart gemacht worden. Daher ist die Zukunft unsere Sache, der Anspruch der Gegenwart.

Milan Machovec ist der Meinung, dass Jesu Verhältnis zu seinem Vater und

[382]Ebd., 93.

[383]Ebd., 99-103.112-114.125 f.

[384]Ebd., 253.

seine Verkündigung von Gottes Herrschaft von jeder Form einer religiös verstandenen Transzendenz gelöst und allein auf den Menschen hin ausgelegt werden muss, und zwar in allen seinen Dimensionen, vor allem im Hinblick auf die Menschheit als ganze und ihre Zukunft. Die Zukunft ist für ihn der eigentliche Name für Transzendenz. Darüber hinaus will Machovec jeden, der Jesus verstehen will, in allen menschlichen Erfahrungen und in den Erfahrungen des Lebens, in Freude und Leid, in Scheitern und Schuld sensibilisieren[385].

So lautet etwa die Botschaft: „Kehret um, das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ (Mt 4,17) für Machovec: „Lebt anspruchsvoll; denn eine vollkommene Menschheit ist möglich. Sie ist nahe, man kann sie greifen, man kann mehr Mensch sein, und zwar durch eigenes Zutun. Anders gesagt: Niemand zwingt dich, niedrig, gemein, feige, egoistisch, verdinglicht zu leben. Immer hat man die Möglichkeit, sei es auch in Ketten, sein Bewusstsein und seine Haltung nicht auf die eigene Not zu reduzieren, hat man die Möglichkeit, sich emporzuheben, anders zu sein, sich innerlich zu wandeln, sich strebend um das Königreich Gottes zu bemühen und damit zu ihm zu gehören“[386].

Milan Machovec hat eine hohe Meinung vom Stifter des Christentums, nicht indessen vom Christentum. Das wird deutlich, wenn er erklärt: „Ich würde den

[385]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, Hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 78.

[386]Iring Fetscher, Milan Machovec, Hrsg., Christen, Marxisten und die Sache Jesu, München / Mainz 1974, 102.

Untergang der Religion als solcher nicht bedauern. Aber falls ich in einer Welt leben sollte, die die □Sache Jesu□ absolut vergessen könnte, dann möchte ich gar nicht mehr leben ... . Es scheint mir, dass in einer solchen Welt, ohne die □Sache Jesu□, auch der richtig verstandene Sieg der □Sache von Karl Marx□ unmöglich wäre ...“[387].

Diese Interpretation Jesu beinhaltet ein hohes Ethos, übersieht aber die übernatürliche Kausalität und Finalität dieses Ethos. Die eigentliche Mitte des Ethos Jesu, und damit auch des Ethos des Christentums, ist der Wille des Vaters im Himmel. Es ist bezeichnend für Machovec wie auch für Bloch, dass sie sich nicht eigentlich für die Person Jesu interessieren, sondern für seine Sache, die dann freilich von den Prämissen ihrer Philosophie her interpretiert wird, vor allem von der Prämisse her: Es gibt keine Transzendenz.

d) Roger Garaudy (*1913 - + 2012)

Ähnlich positiv wie bei Bloch und Machovec ist das Verständnis Jesu bei einer Reihe anderer Marxisten. Man hat Roger Garaudy als einen der bedeutendsten und fairsten Partner im Gespräch des Marxismus mit dem Christentum bezeichnet. Zusammen mit Yves Congar, Karl Rahner und Johann Baptist Metz hat er sich in den Marienbader Gesprächen der Paulus-Gesellschaft, die übrigens heute keine Rolle mehr spielt, um eine Revision des Verhältnisses

[387]Milan Machovec, Die Sache Jesu und marxistische Selbstreflexionen, in: Iring Fetscher und Milan Machovec, Hrsg., Christen, Marxisten und die Sache Jesu, München / Mainz 1974, 102.

von Christentum und Marxismus bemüht[388]. Das Problem bei diesen Gesprächen war jedoch das Faktum, dass die marxistischen Vertreter stets nur aus dem Bereich des theoretischen Marxismus kommen. Darum haben sie wohl auch keine Fortsetzung gefunden. Im Jahr 1968 hat Roger Garaudy sich im Rahmen eines Kongresses der Paulusgesellschaft in Marienbad in folgender Weise geäußert: „Mit der Geburt des Christentums ertönt erstmals in der Geschichte der Menschen der Ruf nach einer menschlichen Gemeinschaft, die keine Grenzen kennt, nach einer Totalität, die alle Totalitäten in sich schliesst". Von Jesus sagt Garaudy: „Dieses Leben, dieser Tod, ist uns Menschen über die zeitbedingte Form des Bildes hinaus das höchste Modell der Freiheit und der Liebe, der Offenheit für eine unendliche Bestimmung. Die wunderbare Konzeption der christlichen Liebe, nach der ich mich selbst nur durch den anderen und in ihm verwirklichen kann, ist für mich das höchste Bild, das der Mensch über sich selbst wie über den Sinn seines Lebens entwerfen kann. Die Größe der Religion besteht in der Frage nach den Menschen und der Erweckung der die Menschen bestimmenden Fragen über den Sinn ihres Lebens und ihres Todes, über das Problem ihres Ursprungs und ihres Zieles, über die Forderungen ihres Denkens und ihres Herzens. Die marxistische Kritik verwirft die illusorischen Antworten, aber nicht das wirkliche Sehnen, das sie hervorgerufen haben"[389]. Was ihm an Jesus besonders imponiert, das sind seine Liebe, seine Freiheit und die Zusammenführung aller Menschen. Das

[388]Vgl. Roger Garaudy, Metz, Karl Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? (Rowohlt aktuell 944), Hamburg-Reinbek 1966; Marxismus im 20. Jahrhundert (Rowohlt aktuell 1148), Hamburg-Reinbek 1969; Die ganze Wahrheit oder Für einen Kommunismus ohne Dogma (Rowohlt aktuell 1403/1404), Hamburg-Reinbek 1970,; Erich Kellner (Hrsg.), Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle, Wien 1969.

[389]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 77.

Christentum hat die entscheidenden Fragen der Menschheit geweckt, wenn auch die Antworten illusorisch sind. - Für Ernst Bloch ist Jesus der Mensch, der schlechthin gut ist, für Garaudy „das höchste Modell der Freiheit".

e) Leszek Kolakowski

Leszek Kolakowski (+ 2009), ein aus Polen emigrierter marxistischer Philosoph und Hegelforscher, der heute in London lehrt, der sich inzwischen allerdings vom Marxismus abgewandt hat, sieht die Bedeutung Jesu in den Prädikaten Prophet und Reformator. Diese beiden Elemente sind für ihn unerlässlich, wenn der Mensch nicht „der Herrschaft von Zwängen und etablierten Institutionen verfallen und von ihnen überwältigt werden" soll[390]. Jesus befreit den Menschen von der Herrschaft von Zwängen und etablierten Institutionen. Jesus ist für ihn „ein Beispiel für kompromisslose Tapferkeit". Kolakowski sieht das Eigentümliche an Jesus darin, „dass er sich für jene besondere Form von ständiger Vergegenwärtigung eignet, bei der universale Werte an einen konkreten persönlichen Ursprung gebunden sind"[391]. Er denkt dabei an den Jesus, der kein Lehrer von Dogmen ist, „sondern ein Beispiel für kompromisslose Tapferkeit und letzten Widerstand gegen den starken Druck der Wirklichkeit, die ihn nicht annimmt. Er war ein Beispiel für jene radikale Authentizität, in der jedes menschliche Individuum die eigenen Werte des Lebens allererst wahrhaftig verwirklichen kann"[392].

---

[390]Ebd., 79.

[391]Ebd.,

[392]Werner Post, Jesus in der Sicht des modernen Atheismus, Humanismus und Marxismus, in: Franz Joseph Schierse (Hrsg.), Jesus von Nazareth, Mainz 1972, 88.

Nach Kolakowski geht es Jesus vor allem um den „Liebesbund“, den er an die Stelle des Vertrags- und Interessenbundes stellt. Dieser meint die letzte Solidarität im Zusammenleben aller Menschen. Die Botschaft Jesu vom „Liebesbund“ impliziert nach ihm die Gewaltlosigkeit in universaler Weise und weitet die Idee des auserwählten Volkes auf alle Völker aus. Diese Gedanken sind jedoch, so betont er, durch die christliche Tradition verfälscht, missbraucht und verdeckt worden. Es besteht daher im tiefsten ein Widerspruch zwischen Jesus und dem Christentum. Erst wer diesen Widerspruch erkennt, der kommt zur wahren Gestalt des geschichtlichen Jesus. Von diesem Jesus aber geht die Möglichkeit ständiger Vergegenwärtigung im Dienst am Menschen aus, am Menschen als Subjekt und Person, nicht an der Menschheit als Kollektiv[393].

f) Kurze Stellungnahme zum marxistischen Jesusbild

Die Botschaft der Bibel wird im Marxismus in jedem Fall politisch und sozial gedeutet. Diese Deutung der Bibel findet sich letzten Endes aber auch bei den Theologen der Gott-ist-tot-Theologie sowie bei Bultmann und seiner Entmythologisierung, ja von Herbert Braun bis hin zu den positivistischen Soziologisten. Wo immer der transzendente Gott durch die Mitmenschlichkeit ersetzt wird, wo immer die Botschaft des Neuen Testamentes auf ethische Implikationen verkürzt wird, wo Jesus lediglich der Mensch für die anderen wird, da bleiben letztlich nur noch die sozialen oder politischen Perspektiven übrig.

Die zum Teil begeisterten Äußerungen über Jesus bei den marxistischen Philosophen, wie wir das auch bei Jaspers sahen, zeigen das Interesse, das man

[393]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 79 f.

dieser Gestalt entgegenbringt[394].

Aber immer wiederholt sich das Gleiche: Man ist fasziniert von Jesus, stößt aber nicht vor zu seinem metaphysischen Wesen. Was an ihm fasziniert, das ist seine ethische Lehre. Das Interesse richtet sich damit nicht auf seine Person im eigentlichen Sinne, sondern auf seine Sache. Aber nicht nur das, man verfälscht zum Teil auch sein Ethos und seine Grundaussagen im Dienst von vorgefassten Meinungen.

Wenn die marxistischen Philosophen sich mit Jesus beschäftigen, so überspitzen sie einseitig die positive Stellung Jesu zu den Armen, und sie verkürzen die Freiheit, die er verkündet hat, auf die soziale Freiheit, während doch für Jesus die innere Freiheit die Voraussetzung ist für die äußere. Sie heben vor allem das grundlegende Anliegen hervor, wie es sich in seiner Botschaft der Liebe darstellt, Jesu modellhafte Darstellung des Menschseins und seine innere Übereinstimmung mit seiner Botschaft, die beispielsweise Bloch erstaunlicherweise mit Gewalt ausbreiten will. Dabei wird aber vor allem der tiefere Grund für diese ethische Höhe übersehen, nämlich die Bindung Jesu an den Vatergott bzw. sein metaphysisches Wesen, das die Grenzen des Menschseins sprengt. Anders ausgedrückt: Man verweilt bei der Horizontalen und verstellt sich den Blick für die Vertikale.

Wenn man behauptet, die Marxisten seien die wahren Christen, ist auch zu

[394]Es ist hier daran zu erinnern, dass es keine geschichtliche Persönlichkeit gibt, der auch nur annähernd so viele Bücher gewidmet sind wie dieser Persönlichkeit. Allein in den USA erschienen in 30 Jahren (1920-1950) über 300 Bücher, die sich ex professo mit Jesus von Nazareth befassten.

berücksichtigen, dass die inhumane Wirklichkeit des konkreten Marxismus hier geflissentlich übersehen wird, die nicht als praktische Defizienz, als Zurückbleiben hinter einem hohen Ethos zu verstehen ist, sondern als prinzipielle Fehlhaltung, die dem Christentum diametral entgegengesetzt ist. Im Marxismus wird der Hass gepredigt, denn der Hass ist die Mutter der Revolution. Soweit hier von Liebe die Rede ist, sind nur die Klassengenossen gemeint. Das Christentum schließt einerseits den Klassenkampf, andererseits aber auch die Klassengesellschaft aus. Das hängt mit der transzendenten Orientierung des Christentums zusammen. Alle innerweltlichen Heilslehren können, wenn überhaupt, ihr Ziel nur mit Gewalt erreichen, und zwar deshalb, weil ihnen die Motivation und die Hilfe dessen fehlt, was wir theologisch die Gnade nennen.

Es wird in der marxistischen Deutung der Jesusgestalt nicht gesehen, dass Jesus primär den Gesinnungswandel meint, während der Marxismus auf die Änderung der Verhältnisse setzt. Damit hängt zusammen, dass das Christentum an das Ethos und an die Freiheit des Einzelnen appelliert, der Marxismus hingegen die Gewalt beschwört. Darin sind aber Totalitarismus und Terror als wesentliche Grundhaltung notwendig gegeben.

Der Gesinnungswandel hat notwendig die Änderung der Verhältnisse zur Folge, aber freiwillig, von innen heraus. Beginnt man jedoch bei den Verhältnissen, so kann man überhaupt sein Ziel nur totalitär, mit Gewalt erreichen.

Dennoch ist zuzugeben, dass auch die einseitige Sicht Richtiges in den Blick bekommt und entscheidende Gesichtspunkte hervorheben kann. Das gilt in unserem Fall für die starke Hervorhebung der Botschaft der Liebe.

Freilich gibt es auch hier wiederum fragwürdige Akzentuierungen im Einzelnen. Etwa, was die Hervorhebung der Vorliebe Jesu für die Armen angeht, ist darauf hinzuweisen, dass Jesus zwar die Armen bevorzugt, sich aber letztlich für alle verantwortlich weiss, für die Armen wie für die Reichen. Der geschichtliche Jesus sprach nämlich ein Ja *und* ein Nein zu den Reichen. Das Nein ist vor allem zu illustrieren mit folgenden Stellen: Mt 6, 24; Lk 16, 13; Mt 19, 23 f; Lk 6, 14; Lk 6, 20; Lk 12, 33; Mk 10, 21; Lk 12, 21; Apg 2, 44 f; Apg 4, 32-37. Das Ja zeigt sich vor allem an folgenden Stellen: Lk 8, 2 f (Jesus liess sich durch begüterte Frauen aus dem Jüngerkreis unterstützen); Mt 8,14 (Petrus besass ein Haus); Mk 14,3-9 (Jesus lässt sich salben mit dem Nardenöl, das einen besonderen Wert darstellte); Lk 19,8-10 (Jesus verlangt von dem Oberzöllner nicht, dass er alles verkauft); Mt 11,19 (Jesus wird als Freund der Zöllner bezeichnet).

Jesus geht es letztlich immer um die innere Freiheit, um die Freiheit von der Sünde, die die äußere Freiheit zur Folge hat (Lk 4,18 f). Aus der Freiheit von der Sünde erwächst für ihn auch die gesellschaftliche Freiheit, weil umgekehrt die gesellschaftliche Unfreiheit in der Sünde, in der individuellen Unfreiheit, wurzelt.

Man wird auch nicht sagen können, dass Jesus die patriarchalische Gesellschaftsordnung seiner Zeit außer Kraft gesetzt hat, wie man das versucht hat in der marxistischen Deutung des Jesusbildes mit Berufung auf Mt 23, 9-10; 23, 12; 1 Kor 8, 6 f; 12, 5; Gal 3, 28; 1 Kor 7, 23[395]. Mt 23, 9 f: „Auch Vater nennt niemand auf Erden, denn einer ist euer Vater, der himmlische“.Mt

[395]Vgl. Horst Georg Pöhlmann, Wer war Jesus von Nazareth?, Gütersloh 1976, 69-82.

23,12: „Der Größte aber von euch sei der Diener aller“. Solche Stellen wollen im Grunde die irdischen Verhältnisse im Blick auf Gott relativieren.

Auf zwei Autoren der jüngsten Vergangenheit möchte ich nun noch zu sprechen kommen, die in ähnlicher Weise wie die marxistischen Philosophen Jesus horizontalisieren und ihn darüber hinaus in den politischen Kontext seiner Zeit einordnen, wenn sie ihn als Zeloten verstehen, nämlich Joe Carmichael[396] und Robert Eisler[397]. Jesus ist hier ein Revolutionär, der primär und entscheidend ein politisches Konzept hatte.

Joe Carmichael erklärt: „Jesus muss über eine bewaffnete Streitmacht verfügt haben, die stark genug war, das ausgedehnte Gebäude (des Tempels) zu besetzen und es einige Zeit zu halten, wie aus seinem Hinweis zu entnehmen ist, dass er ▹täglich≪ im Tempel ▹gelehrt≪ habe, in seiner Antwort an seine Häscher, als er ihnen vorwirft, dass sie gekommen seien, um ihn mit Waffengewalt gefangenzunehmen (Mk 14,49 und Parallelen). Darüber hinaus muss er eine Streitmacht besessen haben, die stark genug war, um dem Widerstand nicht nur der römischen Truppen oder der Tempelpolizei allein zu begegnen, sondern vermutlich auch den vielen Tausenden von sonstigen Juden, die zweifellos keine Sympathie hatten für den anmaßenden Galiläer (wenn wir den Berichten über die Feindseligkeit des jüdischen Mobs nach der Verurteilung Jesu Glauben schenken wollen). In einem Wort, um Bewaffnete zu überwältigen,

[396] Joe Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth, München 1965.

[397] Robert Eisler, Jesus basileus u basileusas, 2 Bde, Heidelberg 1929 f; ders., Die politische Unabhängigkeitsbewegung von Johannes dem Täufer bis zum Tode Jakobs des Gerechten, 2 Bde, Heidelberg 1931..

mussten die Anhänger Jesu bewaffnet gewesen sein“[398]. Ähnlich konstatiert Robert Eisler, Jesus sei als Urheber einer politischen Rebellion aufgetreten und ihr erlegen[399].

Bei dieser Sicht oder besser Konstruktion rekurriert man vor allem auf die biblischen Berichte über die Tempelreinigung Jesu: Mk 11,15-18; Mt 21,12-13; Lk 19,45-48; Joh 2,13-17. Carmichael ist der Meinung, es sei unverständlich, dass Jesus als Vorbild reiner und zeitloser Tugend und wegen seiner Botschaft hingerichtet worden sei. Jesus habe sich vielmehr in ein organisiertes Unternehmen verwickelt, das seine Wurzeln in den Umständen seiner Gesellschaft gehabt habe. Er habe sich in die lange Reihe der jüdischen Empörer gegen die Macht des götzendienerischen römischen Staates gestellt. Gemäß Mk 11,1-11 habe er Jerusalem mit einer Schar bewaffneter Männer betreten, die groß und mächtig genug gewesen sei, um die Bollwerke des Hauptquartiers zu überwältigen. Dieser Akt bewaffneter und organisierter Gewalt habe die rasche Vergeltung der römischen Behörden auf ihn herabbeschworen.

Aus dem „Titulus crucis“ gehe eindeutig hervor, dass es sich hier um einen Aufstand politischer Art gehandelt habe, der durch die Hinrichtung geahndet worden sei.

Durch Jesu Aktionen sei nicht nur die römische Macht bedroht gewesen, sondern auch die Priesterschaft, denn gegen sie habe sich die Inbesitznahme des Tempels gerichtet. Im weiteren Sinne sei sie ein Schlag gegen die gesamte

[398]Joe Carmichael, Leben und Tod des Jesus von Nazareth, München 1965, 149.

[399]Vgl. Robert Eisler, Jesus basileus u basileusas, 2 Bde., Heidelberg 1929, ders., Die politische Unabhängigkeitsbewegung von Johannes dem Täufer bis zum Tode Jakobs des Gerechten, 2 Bde, Heidelberg 1931.

römische Aristokratie gewesen, die ein Vorposten des römischen Reiches in Judäa gewesen sei. Jesus sei es bei diesen seinen Unternehmungen um einen Protest gegen soziale Ungerechtigkeit sowie gegen Götzendienerei[400] und um politische Freiheit gegangen.

Die Unmöglichkeit einer solchen Konstruktion hat man immer wieder seitens einer ernsthaften Exegese hervorgehoben. Selbst Rudolf Bultmann hat sie als unhaltbaren Nachweis entlarvt.

Jesus sei es bei diesen seinen Unternehmungen um einen Protest gegen soziale Ungerechtigkeit sowie gegen Götzendienerei[401] und um politische Freiheit gegangen.

Während Buber und Jaspers immerhin noch das religiöse Anliegen Jesu sehen, wenngleich auch sie seinen Anspruch nicht gelten lassen, deuten die Marxisten Jesus völlig horizontalistisch. Dabei wählen Bloch, Garaudy und Kolakowski mehr den spekulativen Weg, während Machove mehr den historischen Weg wählt. Was alle diese Jesusdeuter jedoch eint, das ist die Reduzierung Jesu auf einen großen Lehrer der Ethik, wie immer dieses Ethos dann im Einzelnen auch aussehen mag.

4. Jesus in einigen sich als seriös geschichtlich gebenden zeitgenössischen Publikationen

[400]Ebd., 132-135, 168-170.172.

[401]Ebd., 132-135, 168-170.172.

Nun gibt es noch eine bestimmte Kategorie von Jesus-Literatur, die sich zwar äusserst seriös und wissenschaftlich gibt, aber in ihrem Inhalt ebenso fragwürdig und anfechtbar ist. Hier möchte ich Ihnen nur vier Autoren bzw. vier Bücher kurz vorstellen, kurz in Anbetracht der Kürze der Zeit, die uns nur noch in diesem Semester zur Verfügung steht.

a) Marcello Craveri

Marcello Craveri bedient sich in seinem Buch „Das Leben des Jesus von Nazareth“ (Stuttgart 1970) zwar der neueren exegetischen Methoden und Ergebnisse, trifft dabei jedoch eine auffallend subjektive und tendenziöse Auswahl. Seine vorgefasste Meinung lautet: Jesus war ein Mensch wie jeder andere, der Christus der Verkündigung hingegen ist das Produkt der griechischen Philosophie und der Mysterienreligionen. Dabei versucht er mit forschen Behauptungen den harmlosen Leser zu überraschen. Dafür will ich Ihnen nur einige Beispiele bieten:

Craveri will etwa die Marienverehrung sehr spät datieren, ins 4. Jahrhundert. Daher behauptet er, Joseph sei erst seit dem 4. Jahrhundert als alter Mann dargestellt worden. Das entspricht jedoch nicht der Wirklichkeit, denn bereits im 2. Jahrhundert entstand diese Meinung innerhalb der apokryphen Evangelien, was leicht nachzulesen ist bei Henri Daniel-Rops[402]. Craveri spielt in der gleichen Intention die Tradition der Jungfrauengeburt herunter. Er beachtet nicht, dass diese Tradition bereits bei Lukas auf ältere Quellen zurückgeht, ja dass die Marienverehrung bereits im 2. Jahrhundert belegt ist. Dafür sprechen die

[402]Henri Daniel-Rops, Hrsg., Die apokryphen Evangelien des Neuen Testamentes, Zürich 1956, 55.

frühen Mariendarstellungen sowie die Apokryphen und das Johannsevangelium, das unbestreitbar die Gestalt Mariens besonders hervorhebt.

Es ist eine auffallende Eigenart dieses Buches, dass es das von der Kirche geprägte Jesusbild umzuprägen sucht durch Verunsicherung, durch scheinbar wissenschaftliche Strenge, indem tatsächliche oder vermeintliche Unklarheiten beseitigt und etymologische oder sprachliche Erörterungen gemacht werden, indem fragwürdige Hypothesen als unbedenkliche Fakten dargestellt werden, indem die theologische Absicht der Verfasser der Evangelien missachtet wird und indem endlich die evangelischen Schriften mit den apokryphen faktisch gleichgesetzt werden.

Craveri übernimmt in seinem Buch alles das von der modernen Exegese, was ihm zur Destruktion des überkommenen Jesusbildes hilft, bleibt dann an anderen Stellen aber wieder an einer historisierenden Interpretation haften. So nimmt er zum Beispiel an, dass der betlehemitische Kindermord auf ein Massaker zurückgehe, bei dem im Jahre 7. n. Chr. 300 an einer Verschwörung Beteiligte vom Pöbel gelyncht wurden[403]. Oder er deutet durchweg die überlieferten Wundergeschichten rationalistisch, wie das seit Ernest Renan üblich ist, ohne die Historizität der Ereignisse in Frage zu stellen. Er denkt an ungewöhnliche Fähigkeiten Jesu psychotherapeutischer Art, und er erklärt, die Jünger hätten solche Heilungen nicht als Wunder ausgeben, sondern in ihnen nur die heilende Kraft Jesu zum Ausdruck bringen wollen[404].

---

[403]Marcello Craveri, Das Leben des Jesus von Nazareth, Stuttgart 1970, 54.

[404]Ebd., 102. Vgl. Rez. v. Hans -Werner Bartsch, in: Theologische Literaturzeitung 97, 1972, 32-34.

b) Johannes Lehmann

Der "Jesus-Report" von Johannes Lehmann trägt den Untertitel „Protokoll einer Verfälschung"[405]. Die Grundthese lautet hier: Jesus ist der, den die Kirche verschweigt, er ist auf jeden Fall nicht in den Kirchen bzw. im Christentum zu finden. Dort ist er nämlich verfälscht, stilisiert, ideologisiert und verfremdet. Diese Verfälschung und Verfremdung haben bereits, so Lehmann, die ersten Christen, allen voran Paulus und die Evangelisten, besorgt. Er stellt fest: „Der Triumph des Paulus bedeutete die endgültige Auslöschung des historischen Jesus; der historische Jesus ist auf uns gekommen, eingeschlossen im Christentum, wie eine Mücke in Bernstein"[406].

Lehmann ist der Meinung, dass das christliche Jesusbild zwei Filter benutzt hat, nämlich das eine, um damit alle politischen Ziele im Wollen und Wirken Jesu zu tilgen, das andere, um aus dem gescheiterten Messias den Sieger, aus dem Getöteten den Lebenden, aus dem Menschensohn den Gottessohn zu machen.

So ist er der Meinung, Jesus sei zwar ein Essener gewesen, ein Mitglied der Mönchsgemeinde von Qumran, zumindest habe er länger Zeit dann mit ihr Kontakt gehabt. Er habe so kompromisslos das jüdische Gesetz das nahe Weltende verkündet. Er sei aber auch ein politischer Messias gewesen, er sei in die Mühlen der Politik geraten und daher nach der Besetzung des Tempels

[405] Düsseldorf 1970.

[406] Johannes Lehmann, Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung, Düsseldorf 1970, 282.

in Jerusalem verhaftet und von der Besatzungsmacht hingerichtet worden. Dann hätten die Jünger nach seinem Tod das Jesusbild durch Ausmerzung aller Hinweise auf einen politischen Rebellen verfälscht. Endlich habe Paulus dann den gescheiterten nationalen Befreier zum weiterlebenden Erlöser der ganzen Menschheit gemacht.

Das Aufsehen und die Wirkung der Darstellung Lehmanns von dem Rabbi J., wie er Jesus nennt, waren recht beträchtlich. Ein Grund dafür liegt sicher in Lehmanns Angriff auf die Kirchen. Diese Tendenz beherrschte in ähnlicher Weise auch das Jesusbuch von Rudolf Augstein. Allerdings fehlen bei Lehmann die schmähenden Diffamierungen der Person Jesu, so wenig er auch, nicht anders als Augstein, vor Schmähungen und Verdächtigungen gegenüber den Kirchen zurückschreckt.

Hier ist auf jeden Fall die antiinstitutionelle Atmosphäre in Rechnung zu ziehen. Das ist der eine Grund für die Wirkung, die dieses Buch gehabt hat. Ein anderer Grund ist in der ungeheuren Vereinfachung und Konzentration der Bedeutung der Gestalt und der Sache Jesu zu erkennen. Und wenn sich dann diese Vereinfachung noch als Entlarvung des etablierten Christentums darstellt, so ist die Breitenwirkung perfekt[407].

[407]Vgl. Rudolf Schnackenburg, Karlheinz Müller, Gerhard Dautzenberg, Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report, Würzburg 1970; Eduard Lohse, Evangelische Kommentare 3, 1970, 652-655; Paul Konrad Kurz, Der zeitgenössische Jesus-Roman, in: Franz Joseph Schierse, Hrsg., Jesus von Nazareth, Mainz 1973, 113-116; Wilhelm Dantine, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion, Gütersloh 1974, 19-22; Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 68 f.

c) Rudolf Augstein (*1923 - + 2002)

Rudolf Augstein hat im Jahre 1972 sein Jesusbuch veröffentlicht unter dem Titel „Jesus Menschensohn“[408]. Dieses Buch erhebt den Anspruch, die Jesusgestalt geschichtlich darzustellen, wie sie wirklich gewesen ist. Faktisch geht es Augstein aber weniger um Jesus als um die Kirche und die Kirchen, die seiner Meinung nach einen zu großen gesellschaftlichen Einfluss haben, besonders in Deutschland. Er meint, die Kirche beeinflusse unberechtigterweise Wahlen, verbiete die Pille, fördere Schuldkomplexe, erzeuge Spannungen und stabilisiere Herrschaftsstrukturen. Indem er nun nachweist, dass diese Kirche sich auf einen Jesus beruft, den es nie gab, auf Lehren, die er nie gelehrt hat, auf eine Vollmacht, die er nie erteilt hat, auf eine Gottessohnschaft, die er nie für möglich gehalten und nicht beansprucht hat[409], will er nun die Macht und den Einfluss der Kirchen brechen. Das ist gewissermaßen das hermeneutische Prinzip des ganzen Buches. Von daher werden die Wahl und die Auswahl getroffen. Was dieser Tendenz dienlich ist, was sie unterstützt und stärkt, das ist demnach für den Autor wahr. Er selbst behauptet jedoch, er stütze sich auf die Ergebnisse der modernen kritischen Exegese. Auf jeden Fall rechnet er streng ab mit jenen Theologen, die nicht im Sinne seiner Tendenz sprechen. Ihre Äußerungen führt er zurück auf Angst, Heuchelei und Lüge. Augstein hat hier im Grunde ein wüstes Buch geschrieben. Da wir gewissermaßen Fraktur geredet. Es werden Theologen angegriffen und ihnen unglaubliche Unterstellungen gemacht. Rahner bestätigt Augstein immerhin noch, dass er ≙auf sympathi-

[408] München 1972.

[409]Rudolf Augstein, Jesus Menschensohn, München 1972, 7.

sche Weise weiss, dass er das Falsche sagt≙[410]. Wer immer Augstein nicht folgt, ist ein Dummkopf, ein Heuchler oder ein Opportunist, wenn nicht gar alles in einer Person. Dann bekämpft Augstein speziell einen Katholizismus, den es eigentlich gar nicht gibt, es sei denn in seiner Vorstellung, nämlich einen Katholizismus, der sich als ein „Gebilde aus Machtwillen, Sexualfeindschaft und arroganter Dummheit“ zusammensetzt[411].

Ein merkwürdiger Widerspruch liegt auch darin, dass Augstein einerseits behauptet, man könne historisch so gut wie nichts über Jesus wissen, andererseits aber diesen Jesus als „Spinner“ und „Querkopf“ beschimpft, diffamiert und beleidigt.

Die Fragwürdigkeit dieses Buches wird auch deutlich, wenn etwa Jahwe als „zorniger und unbedachter Herr, rücksichtslos bis zum Exzess, besessen von einer schier krankhaften Eifersucht“ geschildert wird[412].

Augstein ist jedenfalls davon überzeugt, dass die christlichen Kirchen davon leben, dass die Gläubigen die wissenschaftliche Leben-Jesu-Forschung noch nicht zur Kenntnis genommen haben. Das will nun Augstein selber nachholen.

Keine Geringere als Dorothea Sölle charakterisiert die Methode des Buches auf folgende Weise: „Man nehme 100 Exegeten der letzten 50 Jahre, zer-

[410]Ebd., 26.

[411]Dorothee Sölle, ??? , in: Die Zeit, Nr. 45, vom 10.11.1972.

[412]Vgl. Rudolf Pesch und Günther Stachel, Hrsg., Augsteins Jesu, Zürich 1972; Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 66-68.

schnippele ihre Ergebnisse möglichst kleinteilig (auf Halbverse, keinesfalls auf Ideen bezogen), siebe alle positiven auf Echtheit oder Bedeutung zielenden Ergebnisse als irrelevant heraus und rühre das Ganze mit einer für meinen Geschmack etwas abgestandenen Spiegel-Mayonnaise zusammen. Der Salat dieses Buches ist langweilig ... . Kein Mensch kann verstehen, warum dieser blasse und unbedeutende Jesus, dieses Kunstprodukt aus Traditionen vor ihm und Legenden nach ihm für so viele Menschen eine absolute Bedeutung gehabt hat. Es muss wohl an der ungeheuren Borniertheit der Menschen liegen, dass sie sich eine Projektionsfigur ihrer Wünsche und Sehnsüchte erschaffen - und nicht durchschauen!“[413].

d) Adolf Holl (+1930)

Auch das Jesusbuch des ehemaligen Wiener Geistlichen Adolf Holl „Jesus in schlechter Gesellschaft“ (Stuttgart 1971) machte vor Jahren viel von sich reden. Heute gehört es bereits zum „alten Eisen“. Holl stellt auf seine Weise den verkündeten Christus dem geschichtlichen Jesus gegenüber. Er ist vor allem von dem sozialen Jesus fasziniert. So ist denn einer seiner Hauptgewährsmänner Ernst Bloch[414]. Aber auch Karl Jaspers wird wiederholt herangezogen[415]. Holl verbreitet sich in seinem Buch in salopper Weise, um nicht zu sagen in zynischer Weise über seinen Jesus. So sagt er etwa: „Selbst der Hostien-Jesus, Speise durchaus, wurde eher verehrt denn verzehrt“[416]. Oder an

[413]Dorothee Sölle, Besprechung des Buches in: Die Zeit, Nr. 45, vom 10.November 1972.

[414]Adolf Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 1971, 40. 45. 56. 102. 107. 109. 124. 152.

[415]Ebd., 86. 96. 107. 122. 127. 132. 135. 145.

[416]Ebd., 55.

einer anderen Stelle heißt es bei ihm: „Zwar wusste keiner zu sagen, zu welcher Jahreszeit die Windeln des Jesuskindes zum ersten Mal gewechselt wurden, und den ersten Christen mochte das auch gleichgültig bleiben bei scharfer Spannung aufs kommende Ende. Als das ausblieb, suchte man nach einem Datum, um die Geburt des göttlichen Kindes festlich zu wiederholen: Alle Jahre wieder kommt das Christuskind“[417].

Holl macht aus Jesus einen notorischen Übertreter des Sabbatgebotes[418] und stellt besonders die Polemik Jesu gegen das jüdische Priestertum heraus[419]. Er siedelt Jesus auf der Seite der Asozialen und Deklassierten an, wenn er in ihm nicht gar einen Kriminellen sieht. Suggestiv und natürlich auch antikirchlich[420] versteigt er sich um dieser seiner These willen in fragwürdige exegetische Behauptungen[421]. Er bemüht sich zum Teil, die Ergebnisse der modernen Exegese zu berücksichtigen, aber wo es ihm passt, nimmt er die biblischen Texte fundamentalistisch, oder er korrigiert sie, wo sie sich nicht in sein Konzept einfügen[422]. Nicht selten ignoriert er die literarischen Mittel in der Schrift[423] und kommt immer wieder zu leichtfertigen und eigenwilligen Behauptungen[424].

---

[417]Ebd., 57.

[418]Ebd., 138.

[419]Ebd., 69 ff.

[420]Ebd., 29.138.146.148 f.

[421]Ebd., 75.

[422]Ebd., 69 ff.

[423]Ebd., 113 ff. 123

[424]Ebd., 117.133.

Aufs Ganze gesehen handelt es sich hier um eine groteske Verfremdung des Jesusbildes[425]. Das müsste im Einzelnen nachgewiesen werden, aber hier geht es ja um die Tendenz dieses Buches.

Das Buch ist extrem kirchenkritisch[426]. Wiederholt findet sich in ihm der Vorwurf, das Originalbild Jesu sei durch die Kirche übermalt und retuschiert worden. Holl erklärt, Paulus habe das jesuanische Christentum zu einem paulinischen Christentum umfunktioniert. Dabei spricht er von einem Begriffkäfig von Dogmen, in dem man den lebendigen Jesus kirchlich gezähmt habe. Um ihn in den Griff zu bekommen, habe man ihn in den Begriff gebracht. Er müsse nun aus diesen Begriffshülsen befreit werden, damit seine kühne und bezwingende Faszination wieder erfahren werden könne. Holl will den „Kirchen-Jesus“[427] durch einen „Bibel-Jesus“ ersetzen, vergisst dabei aber, dass das Neue Testament, das Kunde gibt über Jesus von Nazareth, ja bereits ein Buch der Kirche ist. In seiner theologischen Akzentuierung sowie in seiner Aussageabsicht und in seinem Umfang ist das Neue Testament nicht denkbar ohne die Kirche[428]. Das Neue Testament ist ja bereits aus dem Glaubensleben und der Glaubensverkündigung der Kirche entstanden. Man kann Jesus im Grunde nicht begegnen unter Umgehung der Kirche.

Allgemein können wir zu dieser Kategorie von Autoren sagen: Sie suchen ein Alibi, um sich selbst in ihrem Tun und Wollen zu salvieren. Dabei ist dieser

[425]Ebd., vor allem 138.146.149.

[426]Ebd., besonders 146.

[427]Ebd., 65.

[428]Vgl. Willi Marxsen, Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1968; Karl Heinz Ohlig, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Düsseldorf 1970.

Jesus bei ihnen oft eine Art heimlicher, selbstgerechtfertigter Götze für das unfehlbare Ich des einzelnen. Vielfach vertritt man die Meinung, der wirkliche Jesus sei ganz anders gewesen, großzügiger, weiter, verständnisvoller als die gegenwärtige Kirche mit ihren Glaubens- und Moralvorstellungen. Während die Kirche mit Verboten arbeite, stets Nein sage, habe Jesus immer ein frohmachendes Ja gesprochen. Für den tiefer Schauenden ist das freilich eine Verfälschung der Wirklichkeit bei der der Wunsch Vater des Gedankens ist. Kein Geringerer als der frühere Münchener Fundamentaltheologe Eugen Biser hat darauf hingewiesen, dass der Mensch auf Grund seiner gebrochenen Glaubenskraft allzu leicht der Faszination religiöser Surrogate erliegt[429]. Diese Tendenz ist allgemein in der vielfältigen Jesusliteratur zu beobachten. Man kreiert sich einen Jesus, der letztlich nichts anderes ist als eine „Marionette an den Fäden menschlicher Wünsche und Zukunftsvorstellungen“[430], ein manipulierter Jesus, dessen historische Wirklichkeit jedoch verfehlt ist, ja, für die man sich im Grunde gar nicht mehr interessiert[431]. Gemeinsam ist den vier zuletzt genannten Büchern, dass sie antikirchlich, willkürlich und wissenschaftlich nur scheinbar abgesichert sind. Das eint diese Schriften bei aller Sympathie für Jesus, wenn man einmal von Augstein absieht. Vor allem aber stellen sie einen Jesus vor, der dem Zeitgeschmack entspricht, der „so ist wie wir alle“ und vor allem nicht viel fordert.

---

[429]Eugen Biser, Glaube im Zeitalter der Technik, Der heutige Mensch auf der Suche nach sich selbst, in: Wort und Wahrheit 19, 1964, 94.

[430]Alfred Läpple, Jesus von Nazareth, Kritische Reflexionen, München 1972, 19.

[431]Ebd., 9-20; Zur Jesus-Bewegung: Wilfried Kroll (Hrsg.), Jesus kommt! Report der ≙Jesus-Revolution≙ unter Hippies und Studenten in den USA und anderswo, Wuppertal [4]1971; Wolf von Lojewski, Jesus-People oder die Religion der Kinder, München 1972; Bernhard Grom, Die Jesus-Bewegung, Jugendbewegung, religiöse Erweckung oder Sozialtherapie? In: Stimmen der Zeit 97, 1972, 181-194.

Kürzlich las ich von einem ganz neuen Jesusbuch, das den Titel trägt „Jesus und die Grünen“. Da wird Jesus als Umweltschützer und Pazifist verstanden und durch die „grüne“ Ideologie instrumentalisiert.

5. Jesus in der zeitgenössischen Literatur

Auf ihre Weise bestätigen das wiederholt Gesagte die zeitgenössischen Literaten. Aus der Fülle der Autoren, mit denen man sich hier beschäftigen könnte, möchte ich hier zunächst drei herausgreifen: Frank Andermann (* 1909), Henry Miller (*1891 - + 1970) und Günther Herburger (* 1932). Vor allem Henry Millers Darstellung der Gestalt Jesu ist negativ verfälschend. Positiver sind Dobraczynski: „Gib mir deine Sorgen“; Pär Lagerkvist: „Barabbas“, Dostojewski: „Die Brüder Karamasoff“ und „Der Idiot“. Speziell Dostojewski und Lagerkvist knüpfen an den Jesus-Roman von Papini an, den man in gewisser Weise als klassisch bezeichnen kann. Sie sind historisierend und psychologisierend. Hier ist auch an Max Brod „Der Meister“ zu erinnern.

a) Frank Andermann (* 1909)

Frank Andermann versteht in seinem Jesus-Roman „Das große Gesicht“[432] Jesus als jüdischen Patrioten. Er will so unter dem Schutt christlicher Jesusdeutung das wahre Jesusbild hervorholen, wie er feststellt. Jesus ist für ihn ein Zelot, ein Politiker und Widerstandskämpfer. Andermann erklärt: Jesus war ein ganzer Mann, keine Jammergestalt, „er klagte nicht“, er „hat den Tod nicht

[432]München 1970.

gefürchtet“, „er hat auf dem Ölberg weder geweint noch geschwitzt“[433]. Er war kein Aszet, er war ein „vollblütiger ... Mann“, „mit breiten Schultern, muskulösen Armen und kräftigen Händen ...“[434]. Aus dem „armen Schwein am Kreuz“ wurde der Gottmensch. „An die Stelle des Aufstandes trat die Auferstehung“[435].

b) Henry Miller (*1891 - + 1980)

Ist Jesus für Andermann ein Politiker, so ist er für die beiden anderen genannten Autoren, Miller und Herburger, eine Zusammensetzung von Zivilisationsfeindlichkeit und schrankenlosem Individualismus.

Miller nennt seinen Jesus-Roman „Big Sur und die Orangen des Hieronymus Bosch“. Jesus ist in diesem Roman das Anti-Ideal zum komfort- und leistungssüchtigen Erfolgsmenschen, als bedürfnisloser Wanderprediger stellt er das Selbstvertrauen des leistungsstolzen Spiessbürgers in Frage. Miller bemerkt: Jesus „besaß nicht einmal eine Zahnbürste, soviel man weiss. Kein Gepäck, keine Möbelstücke, keine Wäsche, kein Taschentuch, keine Kennkarte, kein Bankbuch, keine Versicherungspolice, kein Haus (nicht einmal einen Winterpalast). Er brauchte auch keine Briefe zu lesen und zu beantworten. Soviel wir wissen, schrieb er nie eine Zeile. Heimat war für ihn, wo er sich gerade befand, nicht, wo er seinen Hut aufhängte, denn er besass keinen ... . Er hatte keine Bedürfnisse, das ist≪s. Ihn verlangte nicht einmal nach einem so

[433]Frank Andermann, Das große Gesicht, München 1970, 88.

[434]Ebd., 127.129.177.

[435]Ebd., 135.156.217.203.

armseligen Posten wie dem eines Garderobedieners. Als Zimmermann arbeitete er nicht lange. Er stellte auch keine höheren Lohnforderungen. Nein, er hatte Wichtigeres zu tun. Er bewies, wie lächerlich es ist, im Schweisse seines Angesichtes zu arbeiten. Seht die Lilien auf dem Felde ... . Kann man sich vorstellen, dass Jesus einen akademischen Grad erhielt? Etwa wegen seiner Krankenheilungen zum Ehrendoktor der Medizin gemacht wurde? Von allen Graden hätte der ▷Doktor der Theologie≪ am wenigsten zu ihm gepasst. Heute muss man natürlich einen akademischen Grad haben, wenn man Gottes Werk tun will. Statt aber Gottes Werk zu tun, predigt man. Die soziale Sicherheit wird alle hässlichen Probleme lösen“[436].

c) Günther Herburger (* 1932)

Der Jesus des Romans „Jesus in Osaka“[437] von Günter Herburger ist ein ausgesprochener Pop-Jesus, der der Verfremdung des Jesus durch die Kirchen gegenüber gestellt wird. Seine Kritik gilt vor allem der Konsumgesellschaft. Er hat eine Vorliebe für die Halbwelt und einen abenteuerlichen Hang zur Unterwelt. Er ist leichtsinnig, eine Art Bürgerschreck, ein Anarchist. Er begründet eine Gegengesellschaft. Er ist der von den Massen umjubelte Superstar, obwohl er in Wirklichkeit jedoch geradezu, wie alle Welt weiss, ein Opfer der Massenhysterie geworden ist, die ihn ans Kreuz gebracht hat (Mk 15, 13 f.).

Typisch ist folgender Ausspruch dieses Jesus: „Ich bin Gottes Sohn, aber ich

[436]Henry Miller, Big Sur und die Orangen des Hieronymus Bosch, London 1958, 222 f.

[437]Berlin 1970.

glaube nicht daran, denn ich bin ein Mensch“[438]. In dialektischer Verfremdung wird aus dem Jesusgeschehen ein modernes Happening.

Dieser Jesus wirft alle vertrauten Jesus-Vorstellungen und alle herkömmlichen Konventionen über den Haufen. Er trägt lange Haare, verbeulte Hosen, ein offenes Hemd und einen wehenden Plastikmantel. Er lehnt die Familie als überholte Gesellschaftsstruktur ab und lebt in der Gruppe. Vorübergehend arbeitet er als Bauhilfsarbeiter. Einen festen Beruf hat er nicht.

„Ich habe studiert, kein Examen gemacht, bin jahrelang umhergereist und habe an verschiedenen Orten immer wieder neue Arbeit angenommen, um so viel wie möglich kennenzulernen ... ich wollte Radartechniker werden, Zeitungskorrespondent, Bademeister, Kybernetiker und gab wieder auf ... ich wollte mehr, ich wollte mehr von Hoffnungen geschüttelt werden ... .“[439].

Arbeit ist in den Augen dieses Pop-Jesus eine „Erfindung von Moralisten“[440] und etwas Sinnloses. Geld und Moral „sind Instrumente der Unterdrückung“[441]. Die Kirche ist in Jesu Augen ein Angstapparat, Gott wie die Arbeit eine „Erfindung“[442]. „Die Erfindung Gottes war notwendig, ... weil wir uns verlassen fühlen“[443].

---

[438]Günther Herburger, Jesus in Osaka, Berlin 1970, 276.

[439]Ebd., 80.

[440]Ebd., 16.

[441]Ebd.

[442]Ebd., 221 f.

[443]Ebd., 227.

d) Weitere Autoren

Im Gegensatz zu den drei genannten Jesus-Romanen gibt es in der Gegenwart aber auch andere Formen wie etwa der Roman von Jan Dobraczynski „Gib mir deine Sorgen“ oder der Roman „Barabbas“ von Pär Lagerkvist. Diese Romane knüpfen an die Jesusdarstellung etwa von Giovanni Papini und Max Brod an. Dobraczynski legt das aus den Evangelien gewonnene, wörtlich und historisch verstandene Leben Jesu zugrunde, schildert aber dann in großer dichterischer Einfühlungsgabe die Wirkung, die von der Gestalt, von dem Wort und von dem Geschick Jesu auf seine Zeitgenossen ausging. Der Schriftgelehrte Nikodemus schreibt in der Ich-Form seinem Lehrer Justus 24 Briefe über seine Begegnung mit Jesus. Während er an der tödlichen Krankheit seiner Frau zu zerbrechen droht, spricht Jesus zu ihm: „Gib mir deine Sorgen!“, wodurch er Befreiung und Freiheit und damit den Anfang eines neuen Menschseins gewinnt.

In gleicher Weise versucht Pär Lagerkvist in seinem Roman „Barabbas“ die Gestalt und die Wirkung Jesu im Leben und im Bewusstsein eines Zeitgenossen zu spiegeln. Hier steht die Person des Barabbas im Mittelpunkt, der nicht loskommt von Jesus, weil er an seiner Stelle hingerichtet worden ist. Von ihm, der vom Tod her noch wirkmächtig ist, wird Barabbas verwandelt und empfiehlt ihm sterbend seine Seele[444]. Hierher gehört auch der Roman von Max Brod „Der Meister“, der Jesus in der Tradition der jüdischen Propheten sieht, deren Grenzen er jedoch wiederum überschreitet.

[444]Paul Konrad Kurz, Der zeitgenössische Jesus-Roman, in: Franz Joseph Schierse, Hrsg., Jesus von Nazareth, Mainz 1973, 111 f.

Ein wenig anders ist wiederum die Jesus-Darstellung bei Fjedor Michailowitsch Dostojewski, wie sie uns vor allem in „Die Brüder Karamasoff“ und „Der Idiot“ begegnet, aber nicht weniger eindringlich. Auch Dostojewski schildert die Wirkung, die von Jesus ausgeht, aber nicht im Blick auf dessen Zeitgenossen, sondern im Blick auf den Menschen überhaupt, speziell auf den russischen Menschen in der Situation des Leidens. Dabei hat er neben den Problemen der Theodizee vor allem die „theologia crucis“ zur existentiellen Darstellung gebracht[445].

Die Jesus-Romane von Andermann, Miller und Herburger lösen dieses Genus von Jesus Romanen ab, das speziell durch den Jesus Roman von Giovanni Papini repräsentiert wird, ein Genus, das um Ergänzung der biblischen Schriften über Jesus bemüht ist. Hier will man mit dichterischer Phantasie und Poesie historisches Material, Kolorit und Psychologisches nachtragen. An Papini knüpfen Dobraczynski und Lagerkvist an. Dieses Genus hat man als ein „poetisches Duplikat zu der ehemals in Blüte stehenden Leben-Jesu-Theologie“ bezeichnet[446].

In diese Kategorie der historisierenden und psychologisierenden Darstellungsformen ist Papinis Leben Jesu einzuordnen. Giovanni Papini meint in seinem

[445]Heinrich Fries,Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 70; vgl. Romano Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk, Leipzig 1939; Theodor Steinbüchel, Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen, Düsseldorf 1947; Heinrich Fries, Abschied von Gott? Eine Herausforderung - Ein Theologe antwortet (Herderbücherei, 413), Freiburg 1971, 39-47.83-90.

[446]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 69.

einstmals weltberühmten Jesus-Buch, Jesus müsse von Zeit zu Zeit von den Toten auferweckt werden, seine ewige Wahrheit und seine unsterbliche Lebensgeschichte müssten in Bezug gesetzt werden zu der jeweiligen Gegenwart, damit er immer lebe und ewig gegenwärtig sei im Leben der Menschen.

6. Zusammenfassende Bemerkungen

Ich fasse das IV. Kapitel noch einmal zusammen: In den verschiedenen Jesus-Darstellungen erkennen wir, dass die Sache Jesu und Jesus selbst heute noch durchaus lebendig sind, dass sie auch für unsere Gegenwart Bedeutung haben. Bemerkenswert ist, dass Person und Gestalt Jesu in den nichtkirchlichen Jesusdeutungen vielfach äußerst positiv und mit großer Verehrung und Bewunderung gewürdigt werden. Aber stets geht es in diesen Deutungen um den Menschen Jesus, um den historischen Jesus, nicht um den Christus des kirchlichen Glaubens. Dabei werden dann die verschiedensten Züge hervorgehoben: Jesus, der Freund, der die Menschen liebt, sie befreit und ihrem Leben einen Sinn gibt, der Anwalt der Armen, der Sünder und der Randsiedler, der Kritiker des Bestehenden, der religiösen Praxis, des Formalismus, der Routine und der Gesetzlichkeit, in der die religiöse Leistung zum entscheidenden Kriterium wird und in der Gott, die eigentlich Mitte, vergessen wird[447].

Es gibt noch weitere Züge am Menschen Jesus, die hier erwähnt werden, wie sein selbstloses Dasein für andere, seine radikale Liebe zum Nächsten, seine exemplarische Identität von Lehre und Leben, seine Treue zu seinem Auftrag und die Unbeirrbarkeit seines Herzens als Verwirklichungen höchster mensch-

[447]Vgl. auch die Deutung Jesu im Marxismus.

licher Möglichkeiten. Solche Beobachtungen konvergieren in nicht wenigen Fällen, wie es bei Jaspers ausdrücklich geschieht, in der Erkenntnis, dass Jesus als der Mensch schlechthin qualifiziert wird. Jaspers nennt ihn den maßgebendsten Menschen. Von daher kommt Jaspers zumindest in die Nähe der Aussagen des christlichen Glaubens. Dabei wird allerdings in der Regel das eigentliche Anliegen Jesu, sein religiöses Anliegen, übersehen und die metaphysische Wirklichkeit seiner Person nicht gewürdigt.

Immerhin sind solche positiven Aussagen ein Anknüpfungspunkt für das Gespräch über Jesus. Theologisch erweist sich darin, dass - wie es Joh 1,9 heißt - der Logos jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.

Die Bejahung solcher positiven Ansätze, die Väter sprechen von den „λογοι σπερματικοι", darf jedoch nicht dazu führen, dass man die Augen vor den Differenzen verschließt. Ihre Bejahung und Würdigung erweist sich aber als typisch katholisch im Sinn des Wortes „κατ≪ ολον". In diesem Geist verstanden jedenfalls Clemens von Alexandrien, Origenes, Thomas von Aquin und mit ihnen viele andere das Wesen der Katholizität.

Man darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen, dass die von Jesus in der Gegenwart ausgehende Wirkung nicht möglich und nicht denkbar wäre ohne die Kirche[448], dass das Andenken an diesen Jesus weithin in Vergessenheit geraten wäre.

[448]Heinrich Fries, Zeitgenössische Grundtypen nichtchristlicher Jesusdeutungen, in: Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute, hrsg. von Joachim Gnilka, München 1976, 89. Dieser Aufsatz erschien zuerst in: Grundfragen der Christologie heute (Quaestiones disputatae, 72), Freiburg 1975, 36-76.

KAPITEL V: DIE AUSSERCHRISTLICHEN ZEUGNISSE ÜBER JESUS VON NAZARETH

Zwar erhalten wir die entscheidenden Informationen über Jesus von Nazareth aus dem Neuen Testament, dennoch sind die profanhistorischen Quellen nicht ganz wertlos. Zumindest bestätigen sie die Angaben der neutestamentlichen Schriften in einigen entscheidenden und grundlegenden Punkten.

Bevor wir nun darangehen, ein authentisches Jesusbild aus dem Neuen Testament zu erheben und an dem Jesusbild des Neuen Testamentes die Einzigartigkeit Jesu bzw. die Kriterien ihrer Glaubwürdigkeit aufzuzeigen, wenden wir uns den jüdischen und den profanhistorischen Quellen über Jesus von Nazareth zu.

Dabei lassen wir die apokryphen Evangelien beiseite, jene Darstellungen des Lebens Jesu, die aus der Neugierde entstanden sind, aus dem Streben nach Anschaulichkeit, aus apologetischen und sektiererischen Tendenzen, die die kanonischen Evangelien romanhaft erweitern und ausgestalten. Während die älteren Schriften dieser Art, die seit 100 n. Chr. entstanden (Hebräer-Evangelium, Ebioniten-Evangelium, Ägypter-Evangelium, Petrus-Evangelium, Nazaräer-Evangelium) zurückhaltender sind, sind die jüngeren phantastischer (Jakobus-Evangelium, eine typische Marienlegende, Pseudo-Matthäus-Evangelium, das entsprechend Jes 1, 3 und Hab 3, 2 Ochs und Esel

an der Krippe stehen läßt, Thomas-Evangelium, das die Kindheit des fünf- bis zwölfjährigen Wunderknaben schildert, der dem Vater in der Werkstatt die Bretter verlängert, aus Lehm gebildete Spatzen fliegen läßt und seinen Lehrern Belehrungen erteilt).
Diese Texte, die allerdings nur fragmentarisch erhalten sind, in Bruchstücken und gelegentlichen Zitaten bei den frühen Kirchenvätern, findet man zusammengefasst und erläutert bei Edgar Hennecke, Wilhelm Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen ^{3}1959.

Ich möchte ihnen sechs außerchristliche Zeugnisse vorführen, nämlich die jüdischen Quellen: Flavius Josephus (37-100 n. Chr.) und den Talmud, dessen Grundstock auf die Zeit Jesu zurückgeht, sowie die heidnischen Quellen: Tacitus (94-120), Sueton (75-150), den Brief des Plinius des Jüngeren (61-113) und den Brief des Mara Bar Serapion an seinen Sohn aus der Zeit nach 73 n. Chr. Es gibt wenige Texte der antiken Schriftsteller, die so oft behandelt und auf Herz und Nieren geprüft worden sind, wie diese sparsamen Quellen. Weil sie allerdings aufs Ganze gesehen so wenige und vor allem so wenig ergiebig sind, haben sie für die Bezeugung des Jesus-Geschehens keine besondere Bedeutung.

Immerhin sagen sie so viel, dass wir aus ihnen mit Sicherheit erkennen können, dass im 1. Jahrhundert in Palästina ein Jude namens Jesus gelebt hat, der Messias genannt wurde, der Wunder gewirkt und eine bestimmte Lehre verkündet hat, der unter Pontius Pilatus auf die Anzeige der Juden hin getötet wurde, dessen naher Verwandter Jakobus von dem Hohenpriester Hannas hingerichtet wurde, dass es 50 Jahre nach seiner Geburt eine Sekte gab, die der Anlass für die Vertreibung der Juden aus Rom war, dass diese Sekte sich seit

der Zeit des Kaisers Nero ausdehnte und dass sie Jesus als Gott verehrte und verfolgt wurde[449].

Als Literatur zu den außerchristlichen Zeugnissen möchte ich sie hinweisen auf: M. Goguel, Das Leben Jesu, Leipzig/Stuttgart 1934, 20-41; F. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, Mönchengladbach 1910, 86-108; Joseph Klausner, Jesus von Nazareth, Berlin 1930, 17-90. Die Texte selbst sind gesammelt worden von J. B. Aufhaeuser, Antike Jesuszeugnisse, Kleine Texte 126, Bonn ^{2}1925; H. Windisch, Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu, Die außerchristlichen Zeugnisse, in: Theologische Rundschau NF 1, 1929, 266-288. Windisch referiert hier über die Literatur und die Fragestellungen der Jahre vorher, etwa von 1920 an, und setzt sich dabei in besonderer Weise mit Drews und Eisler auseinander[450].

1. Die jüdischen Quellen

a) Flavius Josephus (36/37-100 n. Chr.)

Zunächst zum Zeugnis des Flavius Josephus. Der jüdische Historiker Flavius Josephus lebte von 36/37 bis ca. 100 n. Chr. Er war jüdischer Pharisäer. Im sogenannten Jüdischen Krieg, der im Jahre 70 zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer führte, war er anfangs Befehlshaber in Galiläa, lief aber dann zu den Römern über, als er die Aussichtslosigkeit des Aufstandes erkannt hatte. Später stand er in kaiserlichen Diensten und war ein Freund der flavischen

[449]Henri Fehner, Das Christus-Problem, in: Jacques de Bivort de la Saudée (Hrsg.), Gott, Mensch, Universum, Graz ^{3}1957, 355.

[450]Vgl . Wolfgang Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, München 1959, 51.

Kaiserfamilie - daher auch sein Name Flavius. Er schrieb unter anderem zwei Geschichtsbücher von unvergleichlichem Wert: „Die jüdischen Altertümer“ und „Der jüdische Krieg“. Außer diesen beiden Werken sind von seinem umfangreichen literarischen Schrifttum noch zwei weitere Schriften erhalten. Das Werk über den Jüdischen Krieg ist um 75/79 n. Chr. entstanden. Es schildert die furchtbare Geschichte des jüdischen Freiheitskampfes und seiner Niederwerfung durch die Römer bis zum Jahr 73 n. Chr. das Werk „Jüdische Altertümer“ ist um 93/94 n. Chr. entstanden. Es ist eine groß angelegte Geschichte des jüdischen Volkes bis zum Jahr 66 n. Chr., die wohl aus der Tendenz geschrieben worden ist, das Judentum für die gebildete hellenistische Welt und für das römische Reich hoffähig zu machen[451].

α) Jakobus-Stelle

In dem Werk „Jüdische Altertümer“, das in griechischer Sprache verfasst ist, berichtet Flavius Josephus, der Hohepriester Ananos II. habe einen gewissen „Jakobus, den Bruder des Jesus, der Christus genannt wurde“, wegen Übertretung des Gesetzes zur Steinigung verurteilen lassen[452]. Da heißt es wörtlich: „Ananos (der Hohepriester) berief eine Versammlung der Richter und liess vorführen den Bruder Jesu des sogenannten Christus, Jakobus mit Namen, und einige andere, erhob gegen sie als Gesetzesübertreter eine Anklage und überantwortete sie der Steinigung“[453]. Die Hinrichtung des „Herrenbruders“ Jakobus am Paschafest des Jahres 62 n. Chr., von der hier die Rede ist, ist wohl zu

[451]Ebd., 53.

[452]Josephus Flavius, Antiquitates Buch 20, Kap. 9, 1.

[453]Übersetzt nach Johannes Weiss, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen 1910, 89.

unterscheiden von der Hinrichtung des Jakobus des Älteren, des Bruders des Apostels Johannes, durch Herodes Agrippa I. im Jahr 44 n. Chr., wovon die Apostelgeschichte berichtet (Apg 12, 1 f.).

Diese Stelle in den „Antiquitates“ bestätigt die Verwandtschaft des Jakobus mit Jesus (Mk 6,3 u.ö.), den Namen Jesus und die Tatsache, dass dieser der Christus, das heißt der Messias genannt wird. Diese Stelle nennt man für gewöhnlich die Jakobus-Stelle. Ihre Echtheit wird kaum ernsthaft zu bezweifeln sein, denn ein Christ, der später die Worte in den Text eingefügt hätte, hätte wohl anders über Christus geschrieben.

Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, dass das Wort „Bruder“ im Munde eines Juden auch einen weiteren Sinn haben kann, sofern es im Hebräischen kein eigenes Wort für Vetter gibt.

β) Jesus-Stelle (Flavianum)

Die Jakobus-Stelle weist ihrerseits aber auf eine frühere Erwähnung Jesu hin, sonst wäre sie in ihrer Dürftigkeit nicht recht verständlich. Diese Stelle wird für gewöhnlich als „Jesus-Stelle“ oder „Flavianum“ bezeichnet. Sie findet sich im 18. Buch, Kapitel 3,3. Diese markante Stelle hat folgenden Wortlaut: „Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. Er war nämlich der Vollbringer ganz unglaublicher Taten und der Lehrer aller Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnahmen. So zog er viele Juden und auch viele Heiden zu sich. Er war der Christus (das heißt der Gesalbte, der Messias). Und obgleich ihn Pilatus auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes zum Kreuzestode verurteilte, wurden doch seine

früheren Anhänger ihm nicht untreu. Denn er erschien ihnen am dritten Tag wieder lebend, wie gottgesandte Propheten dies und tausend andere wunderbare Dinge von ihm vorher verkündigt hatten. Und noch bis auf den heutigen Tag besteht das Volk der Christen, die sich nach ihm nennen, fort“.

Angesichts der Tatsache, dass Flavius Josephus es peinlichst vermied, in seinem Schrifttum von jüdisch-messianischen Hoffnungen zu sprechen, um dadurch nicht das Misstrauen der Kaiser Vespasian und Titus zu erwecken, und angesichts der Tatsache, dass es äußerst verwunderlich wäre, wenn Flavius Josephus sich in einer solch dogmatischen Art über Jesus geäußert hätte, hat man die Meinung vertreten, bei dieser Stelle sei wohl an eine spätere christliche Überlieferung zu denken, zumindest bei dem letzten Satz: „Er war ein Lehrer der Menschen, welche die Wahrheit freudig annehmen≙. Von Josephus könnte hingegen die Aussage stammen: ≙... er war ein weiser Mann ...“.

Die Überlieferung dieser Stelle ist sehr spät. Die wenigen Handschriften, die sie enthalten, stammen aus dem 11. Jahrhundert. Die Stelle wird zuerst von Eusebius in seiner Kirchengeschichte angeführt[454]. Auffallend ist, dass der Kirchenvater Origenes (+ 253/254) zwar die Jakobus-Stelle kennt (aus dem 20. Buch der „Jüdischen Altertümer") kennt, dass er darüber hinaus auch eine Erwähnung des Täufers bei Flavius Josephus anführt, nicht aber diese Jesus-Stelle, also das Flavianum, kennt[455].

Nach der heute überwiegend vertretenen Ansicht hat diese Stelle auf jeden Fall einen echten Kern, der von Josephus selber stammt, kann man sie also nicht einfach als Interpolation von christlicher Seite vom Tisch fegen. Dieser Kern ist dann allerdings von christlicher Seite überarbeitet und verdeutlicht worden.

Neuerdings hat der protestantische Exeget Hans Conzelmann die Echtheit der ganzen Stelle bestritten. Er erklärt: „Meist wird angenommen, dass wenigstens ein echter Grundbestand vorhanden sei. Dagegen spricht jedoch die bisher nicht gewürdigte Tatsache, dass die Stelle nach einem Schema des christlichen Kerygmas (und zwar des lukanischen) aufgebaut ist. Sie ist also als ganze nachträglich eingesetzt"[456].

Außer diesen beiden Stellen gibt es bei Flavius Josephus noch einige weitere,

---

[454]Eusebius, Historia ecclesiastica, lib. I, c. 11.

[455]Origenes, Contra Celsum, lib. I, c. 47; Commentarius in Matthaei Evangelium, c. 10, 17; Contra Celsum, lib. II, c. 13.

[456]Hans Conzelmann, Art. Flavianum, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Tübingen ^{3}1959, 622.

die in der Diskussion eine gewisse Rolle spielen. Diese sind in der slawischen Übersetzung des „Jüdischen Krieges“ enthalten. Der deutsche Text ist abgedruckt bei Maurice Goguel, Das Leben Jesu, Zürich 1934, 28 f. Sie sind allerdings letzten Endes noch weniger deutlich und auch weniger bedeutend als die Texte in den „Altertümern“ und auch von ihnen abhängig.

Josephus schrieb das Werk über den Jüdischen Krieg, wie er selber in der Vorrede feststellt, um 75 n. Chr. zuerst in seiner aramäischen Muttersprache „für die Barbaren im oberen Asien“ und übertrug das Werk dann später um 89 ins Griechische, um es auf diese Weise weiter unter den Römern zu verbreiten. Bis zum Beginn dieses Jahrhunderts war nur die griechische Version dieses Werkes bekannt, die keine Stelle enthält, an der Christus erwähnt wird. Alexander Berendts macht darauf aufmerksam, dass die altchristliche Textrezension, die auf den aramäischen Text zurückgehen soll, umfangreiche Abschnitte enthalte über Johannes den Täufer, Jesus Christus und seine Jünger. Er veröffentlichte 1906 diese Abschnitte mit einer kritischen Abhandlung darüber in den „Texten und Untersuchungen für die altchristliche Literatur“[457]. Der Text der genannten Abschnitte selbst umfasst volle sieben Seiten. Hier soll nur die Hauptstelle über Jesus dokumentiert werden, die uns unmittelbar interessiert. Sie ist in den slawischen Handschriften des „De Bello Judaico“ zwischen II, 9, 3 und 4 der griechischen Ausgabe eingeschaltet. Damit ist nicht zu verwechseln die Jesus-Stelle, die in den einzelnen lateinischen Übersetzungen dieses Buches eingeschaltet ist. Letztere ist nämlich buchstäblich aus den „Altertümern“ entnommen.

[457]Hrsg. von Gebhardt und Harnack, Neue Folge XIV, 4. Heft: Die Zeugnisse vom Christentum im slawischen De Bello Judaico des Josephus.

Nun zum Wortlaut dieser Stelle: „Damals trat ein Mensch auf, wenn es auch geziemend ist, ihn einen Menschen zu nennen. Sowohl seine Natur wie seine Gestalt waren menschlich, seine Erscheinung aber war mehr als menschlich. Seine Werke waren jedoch göttlich, und er wirkte Wundertaten, erstaunliche und kräftige. Deshalb ist es mir nicht möglich, ihn einen Menschen zu nennen. Wiederum aber, auf das allgemeine Wesen sehend, werde ich (ihn) auch nicht einen Engel nennen. Und alles, was er wirkte, durch irgendeine unsichtbare Kraft, wirkte er durch Wort und Befehl. Die einen sagten von ihm, dass der erste Gesetzgeber (Mose) auferstanden sei von den Toten und viele Heilungen und Künste darweise. Die anderen meinten, dass er von Gott gesandt sei ... . Und man sagte, dass jener, nachdem er getötet war, nach der Bestattung im Grabe nicht gefunden wurde. Die einen nun geben vor, er sei auferstanden, die anderen aber (geben vor), dass er gestohlen sei von seinen Freunden. Ich weiss aber nicht, welche richtiger sprechen“[458].

Der Abschnitt ist unbestreitbar ähnlich jenem aus den „Altertümern“. Es fällt aber auf, dass hier das spezifische Bekenntnis zu Jesus als dem Christus fehlt, was die Notiz in den „Altertümern“ fraglich macht. Im slawischen Text wird Jesus wohl noch als ein ganz außerordentlicher Mann, als Übermensch und Wundertäter geschildert, es wird aber nicht mehr erwähnt, dass an ihm die alttestamentliche Weissagung erfüllt sei und dass er der Messias sei.

Die Echtheit auch dieser Stelle ist sicher als fragwürdig anzunehmen. Offen bleibt darüber hinaus die Frage, ob diese Stelle bereits im aramäischen Urtext stand. Außerdem wäre zu fragen, ob die Fälschung, wenn es sich um eine sol-

[458]Alexander Berendts, Konrad Grass, Vom jüdischen Krieg. Texte und Untersuchungen über die altchristliche Literatur, Dorpat 1924, 8 f. 12.

che handelt, von einem Juden oder von einem Christen erfolgt ist. Behrendts meint, Josephus selber habe diese Stelle später eingefügt. Andere entscheiden sich für einen jüdischen Interpolator aus der Zeit der Wende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.

Wie dem auch sei, auf jeden Fall scheint Josephus den Mann aus Nazareth als einen großen Thaumaturgen verstanden zu haben. Das wird jedoch wohl nicht nur seine persönliche Meinung gewesen sein, sondern die Überzeugung in der jüdischen Welt damals überhaupt. Dem entspricht auch die Darstellung Jesu im Talmud.

Man hat sich Gedanken darüber gemacht, weshalb die Bemerkungen über Jesus bei Flavius Josephus so spärlich sind, und darauf hingewiesen, dass Josephus es in auffallender Weise vermeidet, messianische Bewegungen, Gestalten und Anschauungen ausführlich zu beschreiben, wohl um keinen Anstoss bei den Römern zu erregen bzw. um diese messianischen Bewegungen, die ständig Unruhen hervorriefen, möglichst vergessen zu machen. So nimmt Josephus etwa scharf Stellung gegen die Zeloten. Bei der Behandlung des Buches Daniel, wo er den Inhalt genauer wiedergibt, übergeht er das 7. Kapitel, das von der Vision der Weltreiche und vom Menschensohn handelt, dem die Weltherrschaft übergeben werden soll. Daher sagt man, Josephus habe über Jesus geschwiegen, weil er alles, was sich auf den Messianismus bezieht, systematisch ausgemerzt habe. Andere erklären das Schweigen des Josephus aus der Tatsache, dass die Gestalt Jesu nach dem schmählichen Tod und dem völlig unpolitischen Charakter seiner Bewegung als messianische Gestalt nicht weiterleben konnte in der Erinnerung und dass sie vor allem eine Belastung für den jüdischen Glauben sein musste.

Wie dem auch sei, es ist generell festzuhalten, dass Josephus überhaupt von den religiösen Bewegungen seiner Zeit wenig berichtet und nicht einmal die berühmtesten Rabbinen jener Zeit, wie Hillel und Jochanan Ben Zakkai, den bedeutenden Schüler de ersteren, der nach 70 n. Chr. Die berühmte Akademie von Jamnia leitete, nennt[459].

Johannes Weiss vertritt in seinem Jesusbuch die Auffassung, dass gerade das Schweigen des Josephus über die Christen kein Zeichen von Gehässigkeit ihnen gegenüber sei, sondern das Gegenteil, denn angesichts der römischen Abneigung gegen die Juden hätten sich gerade die Christen als „Blitzableiter" angeboten, ganz unabhängig davon, ob man sie damals in Rom noch als eine jüdische Sekte angesehen oder ob man sie schon von den Juden zu unterscheiden gewusst habe. Zumindest aber sei in dem Schweigen des Josephus wenn schon nicht ein Zeichen freundlicher, so doch ein Zechen objektiver Gesinnung zu sehen[460].

b) Der Talmud (2. Jh.)

Auch der Talmud kommt auf Jesus zu sprechen, wenn auch nur an sehr wenigen Stellen. Diese Stellen sind vor allem sehr polemisch. Unverkennbar ist hier die Tendenz, diesen Jesus verächtlich zu machen. Die Anspielungen auf ihn, die sich in diesem Sammelwerk finden, hat Hermann L. Strack in seinem Buch „Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen An-

[459]Vgl. Wolfgang Trilling, Das wahre Israel, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, München 1959, 53-56.

[460]Johannes Weiss, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen 1910, 90 f.

gaben“[461] eingehend untersucht. Nach ihm hat sich vor allem der jüdische Forscher Joseph Klausner in seinem Buch „Jesus von Nazareth“[462] ausgiebig mit diesen Stellen befasst[463].

Das Ergebnis Klausners kann man folgendermaßen darstellen: „Wer die Talmudstellen ... durcharbeitet, kommt zu der Überzeugung, dass hier wirklich Wissen um eine geschichtliche Person, um den Jesus der Evangelien vorliegt. Schon am Talmud scheitert somit die ganze Fiktionshypothese“[464].

Konkret wird im Talmud gesagt[465], der Name dieses Propheten sei Jeschua (Jeschu) von Nazareth gewesen, er sei von unehelicher Herkunft gewesen, habe Zauberei getrieben, Israel verführt und irregeleitet, über die Worte der Weisen gespottet, habe fünf Jünger gehabt, sei am Vorabend des Pessachfestes an einem Sabbat als Irrlehrer und Verführer gekreuzigt worden und seine Jünger hätten in seinem Namen Kranke geheilt.

Bezeichnend ist, dass der Talmud im Zusammenhang mit den Negativa über Jesus von Nazareth vor allem seine Herkunft, seine uneheliche Geburt, wie es heißt, und seine Zauberei erwähnt. In dieser Mitteilung dürfen wir das Geheimnis der jungfräulichen bzw. vaterlosen Empfängnis Jesu und sein Wun-

[461]Leipzig 1910.

[462]Berlin 1930.

[463]Joseph Klausner, Jesus von Nazareth, Berlin 1930, 17 ff, besonders 55-57.

[464]Hans Windisch, Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu, Die außerchristlichen Zeugnisse, in: Theologische Rundschau NF 1, 1929, 274.

[465]Joseph Klausner, Jesus von Nazareth, Berlin 1930, 55.

derwirken wiedererkennen. Das Jesus-Zeugnis des Talmud gehört - nebenbei gesagt - in das zweite nachchristliche Jahrhundert.

Es ist nun interessant, dass diese Darstellung jener Darstellung entspricht, wie sie uns Justin in seinem Dialog mit Tryphon als allgemeine jüdische Auffassung bietet. Dabei müssen wir uns daran erinnern, dass der Märtyrer-Philosoph Justinus, der Verfasser dieses Dialogs, bestens mit dem Judentum des beginnenden 2. Jahrhunderts vertraut war, da er selbst in Palästina geboren war. In diesem Dialog nun äußert der Jude die gleichen Auffassungen über Jesus, wie sie uns im Talmud vorliegen, und bestätigt sie somit. Wörtlich heißt es da: „Jesus, der Galiläer, ist der Urheber einer gottlosen und gesetzlosen Sekte. Wir haben ihn gekreuzigt. Seine Jünger aber haben den Leichnam des Nachts gestohlen und verführen die Menschen, indem sie sagen, er sei von den Toten auferstanden“[466]. Wenn auch die jüdischen Nachrichten über Jesus durchweg recht polemisch sind, so sind sie doch für uns sehr aufschlussreich, sofern sie in wichtigen Punkten eine Bestätigung der Evangelienberichte über Jesus bieten. Vor allem wurde, wie sich hier zeigt, von jüdischer Seite niemals die historische Existenz Jesu bestritten. Das ist deshalb bemerkenswert, weil der Gegensatz zwischen Juden und Christen, wie uns die Paulusbriefe zu erkennen geben, bis in die älteste Zeit des Christentums, also bis vor die Mitte des 1. Jahrhunderts zurückreicht.

Um es noch einmal zusammenzufassen: Die jüdischen Zeugnisse bestätigen, dass Jesus der Sohn Marias war, dass er als Lehrer aufgetreten ist und Jünger um sich gesammelt hat, dass er Wunder gewirkt hat, dass er Israel verführt hat

[466]Justin, Dialog mit Tryphon, 108,2.

und am Vorabend eines Osterfestes als Irrlehrer den Kreuzestod gefunden hat.

2. Die heidnischen Quellen

a) Tacitus (54-120)

Damit kommen wir zu einem dritten Zeugnis, dem ersten heidnischen Zeugnis über Jesus, nämlich zu dem Zeugnis des Tacitus. Cornelius Tacitus (54 -120 n. Chr.) schrieb um 116/117 n. Chr. unter Kaiser Trajan seine Annalen. In diesem Werk berichtet er, wie der Kaiser Nero die Stadt Rom angezündet und, um den Verdacht von sich selber abzulenken, das Verbrechen den verhassten „Christianern“ zugeschoben hat. Nero soll damals die Stadt Rom angezündet haben, um sie herrlicher wiederaufbauen zu können.

Die Stelle, die uns hier interessiert, hat folgenden Wortlaut: „Um dieses Gerücht aus der Welt zu schaffen, schob Kaiser Nero Schuldige vor und bestrafte jene, welche, durch Schandtaten verhasst geworden, vom Volke Christen genannt wurden (quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat). Der Name stammt von einem Christus, der unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet wurde. Für den Augenblick war der Aberglaube zurückgedrängt; er brach jedoch aufs Neue hervor, nicht nur in Judäa, wo dieses Unheil entstanden war, sondern auch in Rom, wo von allen Seiten her alles Scheußliche und Schändliche zusammenströmt und Anhang findet. Man ergriff zunächst jene, die sich dazu (zu jenem Christus) bekannten, dann (ergriff man) auf deren Angaben hin eine sehr große Menge, die nicht in erster Linie der Brandstiftung, sondern vielmehr des Hasses auf die Menschheit überwiesen wurde. Noch im Tode trieb man mit ihnen Spott, da

man sie in Tier-Felle einhüllte und von Hunden zerreißen liess. Viele wurden ans Kreuz geschlagen oder verbrannt. Andere verwendete man, als der Tag zur Neige ging, zur Erleuchtung der Nacht. Nero stellte für dieses Schauspiel seine Gärten zur Verfügung ... Obwohl die Bestraften schuldig waren und die härtesten Strafen verdient hatten, erwachte dennoch Mitleid, weil sie nicht dem Gemeinwohl, sondern der Grausamkeit eines Einzelnen geopfert wurden“[467].

Vom Inhalt her gesehen ist hier kaum an eine christliche Interpolation zu denken. Außerdem stimmt der Stil dieser Stelle völlig mit dem Stil des Tacitus überein. Man hat sie sogar als ein „Musterstück echt taciteischen Stils und Denkens“[468] bezeichnet.

Die geschichtlichen Fakten entsprechen unseren sonstigen Kenntnissen. Pilatus war in der Tat römischer Prokurator in Judäa in den Jahren 26-36 n. Chr. Tiberius regierte als Kaiser vom Jahre 14-37 n. Chr.

Die Angaben sind weder schmeichelhaft noch tendenziös. Tacitus hat nur unklare Vorstellungen über das Werden des Christentums und das Verhältnis der Christen zu den Juden. Das spricht wiederum gegen eine christliche Interpolation. Es deutet auch darauf hin, dass Tacitus nicht aus christlichen Quellen geschöpft hat. Daher gibt es hier verschiedene Möglichkeiten der Deutung. Entweder ist Tacitus abhängig von Flavius Josephus oder er hat sich auf amtliches Material gestützt oder er hat einfach das wiedergegeben, was allgemei-

[467]Tacitus, Annalen , lib. XV c. 44.

[468]Johannes Weiss, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen 1910, 86.

ne Meinung war. Gerade hier liegt das entscheidende Problem: Handelt es sich um ein gegenüber der neutestamentlichen Literatur unabhängiges Zeugnis oder nicht?

Diese Frage ist besonders schwierig zu beantworten wegen des großen zeitlichen Abstandes von etwa 80 Jahren. Tacitus schreibt um 116 n. Chr. über Ereignisse, die um 30 n. Chr. sich zugetragen haben. Zu der Zeit, da Tacitus die besagten Sätze niederschreibt, besteht die Christengemeinde in Rom schon mehrere Jahrzehnte. Das entscheidende Problem ist daher, woher Tacitus sein Wissen hat.

Vielfach hat man gesagt, Tacitus habe seine Angaben zu seiner Zeit von jedem gebildeten Zeitgenossen erfahren können. Das ist sehr überzeugend. Dann wäre die Hinrichtung Jesu unter Pontius Pilatus als gängige christliche Überlieferung allgemein bekannt gewesen, Tacitus hätte seine Angaben demnach nicht aus selbständigem Forschen erfahren. Hans Conzelmann schreibt: Was Tacitus berichtet, „ist nicht mehr, als man in Rom überall erfahren konnte. Von der Geschichte der Ausbreitung des Christentums hat Tacitus nur eine vage Vorstellung. Er hält wie der jüngere Plinius und offenbar die ganze römische Öffentlichkeit □Christus□ für einen Eigennamen“[469]. Es ist auch zu beachten, dass diese Stelle nur beiläufig auf Christus zu sprechen kommt.

Eine ganz andere Deutung vertritt der früher schon zitierte Johannes Weiss. Er meint, Tacitus simuliere die Unbekanntschaft mit den Christen, denn er müsse ja selber zugeben, dass die Verbreitung der Christen in Rom bedauerlich groß

[469]Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Tübingen [3]1959, 622.

sei. Außerdem sei er ein Freund des Statthalters Plinius gewesen, der durch seine Christenverfolgungen bekannt sei. Was dieser gewusst habe, das habe auch Tacitus gewusst. Tacitus wolle daher vielmehr aus Vornehmheit nichts Genaueres von den Christen wissen. Deshalb nimmt Weiss nun an, dass die Angaben des Tacitus nicht der mündlichen Überlieferung entstammten, sondern einer Quelle, und zwar denkt er an den Konsul Cluvius als Gewährsmann, der unter Caligula Konsul war. Dennoch werde diese Stelle, so meint Weiss, denen, die aus anderen Gründen nicht an die Geschichtlichkeit Jesu glauben könnten oder wollten, keinen Eindruck machen wegen des relativ großen Abstandes der Niederschrift dieser Sätze von dem darin behaupteten Geschehen. „Denn dass um das Jahr 100 die Grundzüge auch einer rein erdichteten Tradition der Christen schon fertig gewesen sein müssen, ist selbstverständlich; so kann Tacitus auch aus dieser Tradition schöpfen“[470]. Auf jeden Fall nennt diese Stelle drei geschichtliche Tatsachen, die Bedeutung haben, nämlich erstens die Hinrichtung Jesu durch eine römische Exekution, zweitens die damit zusammenhängende Person des Pontius Pilatus und drittens das Entstehen der neuen religiösen Bewegung.

b) Plinius (61-113)

Recht wertvoll ist auch das Zeugnis des Caius Plinius Secundus, des Plinius des Jüngeren, der von 61-113 n. Chr. gelebt hat und Statthalter von Bithynien in Kleinasien war. Dieser Plinius beschäftigt sich in zwei Briefen mit der Christenfrage. Im Brief Nr. 96 gibt er im Jahre 112 oder 113 einen Bericht an den Kaiser Trajan, in dem er diesem mitteilt, dass sich in Kleinasien das

[470]Johannes Weiss, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen 1910, 88 bzw. 87 f.

Christentum als eine neue Religion äußerst schnell verbreitet hat. Er teilt seinem Vorgesetzten sein bisheriges Verfahren mit, das sich folgendermaßen darstellt: Angeklagte, die sich als Christen standhaft bekannten, wurden hingerichtet, oder wenn sie römische Bürger waren, nach Rom gesandt, während andere, die ihre Zugehörigkeit zum Christentum ableugneten und das vorgeschriebene Opfer darbrachten, freigelassen wurden. Plinius fragt nun Trajan, ob die von ihm empfohlene Milde gegenüber den letzteren gerechtfertigt ist. Im Brief Nr. 97 haben wir dann die Antwort des Kaisers Trajan, die vom Geist der Versöhnlichkeit getragen ist, sich allerdings ein wenig widerspruchsvoll darstellt. Er ist der Meinung, dass die Christen nicht aufgespürt werden sollen, wenn sie aber angeklagt und überführt werden, bestraft werden müssen.

Für uns ist etwas anderes von Interesse. In dem genannten Brief Nr. 96 macht Plinius nämlich einige Angaben über diese Christen, wenn er feststellt, dass er von ihnen nichts Verbrecherisches zu berichten weiss, dass sie vielmehr einem Aberglauben huldigen, der sich überall verbreitet hat, nicht bloss in Städten und Dörfern, sondern auch auf dem flachen Land. Die Tempel veröden, wie er sagt, und schon lange werden keine Opfer mehr dargebracht. Er hebt die hohe Sittlichkeit der Christen hervor, die sich verpflichten, keine Verbrechen zu begehen, nicht Raub, nicht Diebstahl und Ehebruch, und eifrig ihrem religiösen Kult hingegeben sind. Die Christen huldigen einem Aberglauben, nach welchem sie sich in der Frühe am Morgen zusammenfinden und auf einen Christus Loblieder singen, wie wenn er ein Gott wäre. Bedeutend ist für uns in diesem Schreiben, dessen Echtheit nicht zu leugnen ist, vor allem die Mitteilung über die weite Verbreitung des Christentums, die hohe Sittlichkeit und den Christus-Kult.

c) Sueton (75-150)

Ein weiteres Zeugnis über Jesus und die von ihm ausgehende Bewegung findet sich bei Sueton. Caius Suetonius Tranquillus lebte von 75-150 n. Chr. Er war der Geheimsekretär Hadrians, der von 117-138 n. Chr. römischer Kaiser war. Suetonius verfasste die Biographien von den ersten zwölf römischen Kaisern. Darin nimmt er zweimal Bezug auf Jesus und die von ihm ausgehende Bewegung.

Die eine Bemerkung - sie ist sehr vage - finden wir in der Biographie des Nero[471]. Hier spricht Sueton von dem „neuen und verruchten Aberglauben der Christen". Er nennt die Christen „einen Menschenschlag mit einem neuartigen, verderblichen Aberglauben".

Etwas ausführlicher berichtet Sueton dann über das Christentum in der Biographie des Kaisers Claudius[472], wenn er feststellt, dass zu damaliger Zeit in Rom gewisse Unruhen von einem Chrestus ausgegangen seien. Damit spricht er jenes Ereignis an, das uns auch in der Apostelgeschichte (Apg 18,2) berichtet wird. Er stellt fest, dass zur Zeit des Kaisers Claudius (+ 54 n. Chr.) unter den römischen Juden wegen eines gewissen Chrestus (wörtlich: impulsore Chresto) ein Aufruhr ausgebrochen sei, der eine vorübergehende Vertreibung der Juden aus Rom zur Folge gehabt habe. Dazu muss man wissen: Die Christen galten in Rom zunächst als eine jüdische Sekte. In der Tat haben sich Juden und Christen um der Person Jesu willen in feindliche Parteien gespalten.

[471]Sueton, Vita Neronis lib. 16 c. 2.

[472]Ders., Vita Claudii, lib. 25, c. 3.

Sueton schreibt diese Sätze um das Jahr 120. Ohne Zweifel besitzt er nicht genügend Sachkenntnis, wie wir sie für einen zuverlässigen Historiker beanspruchen möchten. Immerhin wird aber deutlich, dass man in Rom von einem Chrestus wusste, der eine jüdische Sekte gegründet hatte.

d) Mara Ben Serapion (73-160)

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch noch der Brief des Syrers und Stoikers Mara Ben Serapion an seinen in Edessa studierenden Sohn, der zwischen 73 und 160 n. Chr. geschrieben wurde. Da heißt es: „Welchen Nutzen hatten die Athener davon, dass sie Sokrates töteten, was ihnen ja mit Hunger und Pest vergolten wurde? Oder die Samier von der Verbrennung des Pythagoras, da ihr ganzes Land in einem Augenblick von Sand verschüttet wurde? Oder die Juden von der Hinrichtung ihres weisen Königs, da ihnen ja von jener Zeit an das Reich weggenommen wurde? Denn gerechterweise nahm Gott Rache für jene drei Weisen“. Aus dem Kontext des Briefes ist zu schließen, dass der Verfasser kein Christ gewesen sein kann. Mit dem weisen König muss Jesus gemeint sein, der ja gemäß dem Titulus crucis als König der Juden verurteilt worden bzw. unter maßgeblicher Beteiligung der Juden als Messiasprätendent hingerichtet worden ist.

3. Würdigung

Ich sagte bereits, dass die außerchristlichen Quellen nicht viel hergeben über Jesus und dass sie weithin zurückverweisen auf die dem Christentum eigenen Quellen, nämlich die Evangelien. Eines aber bestätigen sie in eindrucksvoller

Sicherheit, dass man in ältester Zeit niemals an der Tatsache gezweifelt hat, dass Jesus gelebt hat.

„Wichtig sind diese heidnischen und jüdischen Quellen ... insofern, als sie die auch sonst offenkundige Tatsache bestätigen, dass es im Altertum auch dem grimmigsten Gegner des Christentums nicht einfiel, die Geschichtlichkeit Jesu überhaupt zu bezweifeln. Das blieb erst einer hemmungslosen, tendenziösen Kritik der Neuzeit vorbehalten“, auf die wir noch eingehen müssen. „Für unsere Kenntnis der Geschichte Jesu tragen die genannten Stellen jedoch so gut wie nichts bei. Wir ersehen daraus, dass die zeitgenössische Geschichtsschreibung das Auftreten Jesu, soweit sie überhaupt etwas davon wusste, für alles andere als für ein epochemachendes Ereignis gehalten hat“[473].

Wenn die profanhistorischen Zeugnisse so spärlich sind, so ist zu bedenken: Für das römische Imperium, das ja in den ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderten auf der Höhe seiner Macht und seines Glanzes stand, bedeutete eine religiöse Bewegung, die irgendwo im Winkel des Reiches von einem jüdischen Zimmermann ausgegangen war, zunächst gar nichts, zumal sich die Lehrtätigkeit Jesu maximal nur über zwei bis drei Jahre erstreckte[474]. Zudem wurde das Christentum zunächst als innerjüdische Sekte verstanden. Johannes Weiss schreibt: Daher ist es nicht erstaunlich, sondern das einzig Natürliche, „dass wir nur aus dem Kreise von Christen eine Überlieferung besitzen. Und als weitere Kreise auf ihn aufmerksam geworden waren, gab es überhaupt keine Möglichkeit mehr, etwas über ihn zu erfahren, außer dem, was in den

[473]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 25.

[474]Ebd., 24.

christlichen Gemeinden bekannt war“[475]. Wenn wir das bedenken, ist es verwunderlich, dass die römische Geschichtsschreibung überhaupt etwas von dem Jesus-Ereignis erwähnt[476]. Hinzukommt, dass der größte Teil des Schrifttums der römischen Kaiserzeit, speziell das amtliche Aktenmaterial, in den Stürmen der Völkerwanderung und der nachfolgenden Jahrhunderte untergegangen ist. Besonders bedauerlich ist es, dass so die Akten des Prozesses Jesu vor Pilatus verlorengegangen sind. Dass es solche Akten gab, dafür spricht das Faktum, dass Justin, ein heidnischer Philosoph, der sich zum Christentum bekehrte und im Jahre 165 als Märtyrer starb, in einer Verteidigungsschrift des Christusglaubens, die er um 155 dem römischen Kaiser Antoninus Pius überreichen liess, ausdrücklich den Kaiser auf diese Akten hinweist[477]. Auf diese Akten weist aber auch Tertullian am Ende des 2. Jahrhunderts in seiner Apologie hin[478]. Ist auch das Gesamtergebnis ziemlich dürftig, so haben wir doch umso wertvollere Angaben über Jesus von Nazareth im Neuen Testament und vor allem in den vier Evangelien, die ja die Kronzeugen seines Lebens sind.

KAPITEL VI: DIE LEBEN-JESU-FORSCHUNG

1. Entstehung.

Bis zur Zeit der Aufklärung hatte man die neutestamentlichen Schriften, spe-

[475]Johannes Weiss, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen 1910, 93.

[476]Wolfgang Trilling (These 21: Besonders die Evangelien geben uns zuverlässige Kunde von den wichtigsten Ereignissen des Leben Jesu), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 200.

[477]Justinus, Apologia I, c. 35. c. 48.

[478]Tertullian, Apologia, lib. 5, c. 21.

ziell die Evangelien, biblizistisch oder fundamentalistisch gelesen und alles wortwörtlich verstanden. Das Jesusbild war dogmatisch und durch die Zwei-Naturen-Lehre bestimmt. Man verstand die Menschheit Jesu mehr abstrakt, vom Wesen des Begriffs Mensch her, als von der konkreten Geschichte her. In der Aufklärung wurde das nun anders. Zwar setzte man sich zunächst noch nicht geschichtlich mit dem Christentum und seiner Entstehung auseinander - die Aufklärung hatte eigentlich kein Verhältnis zur Geschichte, sie betrachtete sie als bedeutungslos -, aber man setzte sich insofern mit dem Christentum und seiner Entsteheung auseinander als man alles Übernatürliche leugnete und stellte damit das bisherige Jesusbild grundlegend in Frage stellte. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum und seiner Entstehung erfolgte somit auf der Basis des Dogmas des Naturalismus. Man leugnete alles Übernatürliche oder besser jede Beziehung Gottes zur Welt und versuchte, die Wunder der Evangelien, deren Geschichtlichkeit man nicht leugnete, natürlich zu erklären.

Man hielt das Wunderbare im Neuen Testament für anstößig. In einem grundlegenden Antisupranaturalismus oder Deismus hielt man Offenbarung und Wunder für unmöglich und griff ihnen gegenüber zu natürlichen Erklärungen.

Weil die Aufklärung kein Verhältnis zur Geschichte hatte und diese für bedeutungslos hielt, setzte sie sich geschichtlich noch nicht mit dem Christentum auseinander. Aber sie leugnete alles Übernatürliche. Daher schob sie die biblischen Berichte, an deren Geschichtlichkeit sie nicht rüttelte oder nicht rütteln wollte, in den Hintergrund und schwächte die Schwierigkeiten ab. Daher erklärte sie die Wundererzählungen als Anpassung Jesu und der Apostel an die Zeit oder deutete sie natürlich in teilweise recht gewaltsamer Exegese. Man geht etwa davon aus, dass das, was die Evangelien berichten, eigentlich gar

keine Wundertaten sind, dass sich die Wunderauffassung vielmehr aus der Tatsache erklärt, dass die Evangelisten und die Jünger Jesu Nebenumstände übersahen oder Zwischenglieder ausließen und gar keine Wunder überliefern wollten, dass das Verständnis dieser Tatsachen als Wunder vielmehr auf Missverständnissen beruht. So wird die Brotvermehrung etwa gedeutet, indem man sagt, Jesus habe die ermüdeten und hungrig gewordenen Massen, die ihm gefolgt waren, aufgefordert, sich niederzulassen und ihre mitgebrachten Vorräte zu verzehren. Dann habe man die übriggebliebenen Reste gesammelt und damit noch viele Körbe gefüllt. Oder das Wandeln Jesu auf dem See wird als Wandeln am See und das Wunder von Kana als heiterer Hochzeitsscherz erklärt. Oder man sagt etwa, die auferweckten Toten seien nur scheintot gewesen und die Strahlen der untergehenden Sonne hätten die Gewänder Jesu am Tabor verklärt.

Der Höhepunkt solcher Deutung sind die Werke des Heidelberger Exegeten Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (+ 1851). Seine Hauptwerke sind: Ein vierbändiger philologisch-kritischer und historischer Kommentar zum Neuen Testament (1800-1804), ein exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien in drei Bänden (1830-1833) und: Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, 3 Bände (1828).
Ganz banal denkt Heinrich Eberhard Gottlob Paulus über die Jungfrauengeburt, wenn er sie als eine Täuschung Mariens erklärt: Es sei jemand bei ihr eingetreten und habe sie als Mutter verlassen. Sie aber habe ihn für den Engel Gabriel gehalten.

Am Beginn des 19. Jahrhunderts bzw. Ende des 18. Jahrhunderts wechselte die Auseinandersetzung mit dem Christentum auf die historische Ebene. Nun

stellte man seine geschichtlichen Grundlagen in Frage. Das ist die Geburtsstunde der Leben-Jesu-Forschung. Man deutete nun die Wunder nicht mehr einfach um, sondern leugnete ihre Historizität bzw. behauptete ihre legendäre Ausschmückung, erklärte sie als Produkt der nachösterlichen Gemeinde zur Veranschaulichung des Christus des Glaubens. Man begann also, die historische Wahrheit der Evangelien zu bestreiten. Während der Rationalismus die Wunder natürlich zu erklären versuchte und sie einfach umdeutete, verwies die Leben-Jesu-Forschung auf ähnliche Wundergeschichten im Alten Testament, bei den Rabbinen und der hellenistischen Literatur. Man sprach von Entlehnungen, von legendärer Ausschmückung oder von symbolischer Darstellung religiöser Wahrheiten. Zweifelte man im Rationalismus die Berichte über die Wunder Jesu noch nicht an, so geschah das nun grundlegend. Man sagte, Jesus habe einfach nur die Botschaft von der alles verzeihenden Güte des himmlischen Vaters verkündet, und die nachösterliche Gemeinde habe den galiläischen Propheten zum Wundertäter gemacht, als er für sie der Gegenstand des Bekenntnisses geworden sei. Die Wundererzählungen gehörten zur christologischen Verkündigung der Kirche und hätten keine andere Bedeutung als die Veranschaulichung des Christus des Glaubens.

Der entscheidende Gedanke der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts ist der, dass das Christusbild der Evangelien zwar einen historischen Kern hat, den historischen Jesus von Nazareth, der dann jedoch von den verschiedensten Zutaten überlagert wurde, die den historischen Jesus zum erhöhten Christus hochstilisierten, idealisierten und vergöttlichten. Dabei gehen dann allerdings die Meinungen darüber auseinander, was im Einzelnen Zutat oder historischer Kern ist[479].

[479]Vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München [4]1967, 73.

2. Idealistische Schule

Die erste Phase der Leben-Jesu-Forschung wird von der sogenannten idealistischen Schule bestimmt. Ihre Exponenten sind Hermann Samuel Reimarus, David Friedrich Strauß, Ferdinand Christian Baur und Bruno Bauer.

a) Hermann Samuel Reimarus (+ 1768)

Der erste Versuch, Jesus mit den Augen des reinen Historikers zu sehen, begegnet uns in der Schrift des Hamburger Gymnasiallehrers Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger". Diese Schrift gab Gotthold Ephraim Lessing im Jahre 1778 posthum, nach dem Tod des Verfassers, als „Fragmente eines Unbekannten" heraus. Weil Lessing dieses Werk in seinen „Beiträgen zur Bibliothek in Wolfenbüttel" (Berlin 1774-1778) veröffentlichte, nennt man es auch wohl „Wolfenbütteler Fragmente". Diese Publikation war gewissermaßen der Auftakt zur eigentlichen Leben-Jesu-Forschung. Sie ist ihrem Genus nach eine ausgesprochen antikirchliche Schmähschrift. Den Osterglauben erklärt sie beispielsweise als einen raffinierten Betrug der Jünger. Ihr folgten zahlreiche Leben-Jesu-Bücher, die nicht alle diesen antikirchlichen Geist haben, wissenschaftlich aber zum großen Teil keine Bedeutung erlangt bzw. nicht jene Aufmerksamkeit erregt haben, wie sie den Wolfenbütteler Fragmenten zukam.

Reimarus stand noch stark im Bann der antisupranaturalistischen Aufklärung. Das zeigt sich in der Tendenz zur natürlichen Wundererklärung. Reimarus versteht Jesus als einen von starken Zukunftserwartungen erfüllten politischen

Messias des jüdischen Volkes, nach dessen gewaltsamem Tod die Jünger zu der Meinung gekommen seien, er werde wiederkommen. Die Jünger hätten dann aber, um diese Wiederkunft gleichsam zu gewährleisten, die Legende von seiner Auferstehung und Himmelfahrt erfunden. Das alles hätten sie getan, weil sie nicht in ihren mühevollen Beruf hätten zurückkehren wollen[480]. Sie hätten den Leichnam des Gekreuzigten gestohlen und seine Auferstehung erfunden und so dem Tod Jesu eine neue Interpretation gegeben.

Die Wunder der Evangelien werden hier allesamt natürlich erklärt. Jesus ist der große Lehrer der Tugend, und seine Lehre deckt sich im Grunde mit der vom Rationalismus vergötterten Vernunftwahrheit.

Die Vertreter der idealistischen Schule (Reimarus, Strauß, Baur und Bauer) stehen unter dem Einfluss der Hegelschen Philosophie. Für Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) ist das Entscheidende nicht die Person Jesu, sondern die mit ihr gegebene Idee, die Idee der Gottmenschheit bzw. die Idee der Menschwerdung Gottes.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) lehrte über die geschichtliche Wirklichkeit des Lebens Jesu in Übereinstimmung mit seinem Jugendfreund Schelling (1775-1854): „Das Entscheidende ist nicht die Person Jesu, sondern die mit ihr gegebene Idee. Macht exegetisch und historisch aus Jesus, was ihr wollt, es fragt sich allein was die Idee ist“.

Die Philosophie Hegels ist als Ganze vom sogenannten inkarnatorischen Prin-

[480]Vgl. Art. Leben-Jesu-Forschung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VI, Freiburg ^{2}1961, 859.

zip bestimmt. Für Hegel ist die Idee des Gottmenschen nicht nur eine Wirklichkeit, sondern eine Notwendigkeit[481]. Daher spielt in diesem System Christus, der Gottmensch, eine überragende Rolle. Für Hegel gilt: „Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her. Die Erscheinung des Gottessohnes ist die Achse der Weltgeschichte“[482]. Hegel will das Geschichtliche aus der Sphäre des Zufälligen in die Sphäre des Sinnvollen hinaufheben. Er lehrt, den Einzeldingen der Welt liege das Allgemeine, das Geistige, der Logos, die absolute Vernunft zugrunde. Sie ist das Wesen der Welt oder Gott. Die Weltwirklichkeit ist das Ergebnis der Entwicklung dieser absoluten Vernunft. Im Denken des Menschen entfaltet sie ihren geistigen Gehalt und kommt so zum Bewusstsein ihrer selbst. In der Entfaltung der Geschichte tritt somit die Menschwerdung Gottes zutage. Auf diese Weise wird das Geschichtliche aus der Sphäre des Zufälligen in die Sphäre des Sinnvollen hinaufgehoben. Die Gottmenschwerdung hat ihre höchste Vollendung gefunden in der Jesusgestalt. In ihr ist die Weltvernunft zum vollkommensten Bewusstsein ihrer selbst gelangt.

Hegel hat die geschichtliche Existenz Jesu nicht geleugnet. Im Jahre 1795 hat er selber ein „Leben Jesu“ geschrieben. Mit dem zitierten Satz: „Macht exegetisch und geschichtlich mit Jesus, was ihr wollt“ drückt er seine Gleichgültigkeit gegen alles Geschichtliche aus. An die Stelle der Geschichte tritt die Idee. Damit hat er der Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu die Wege geebnet. Hegel hat die geschichtliche Existenz Jesu nicht geleugnet, aber seine

[481]Vgl. Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Aschaffenburg 1977, 173 ff; Johann Adam Möhler, der Geist und das Absolute, Paderborn 1951, 145.

[482]Nach Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, 19; vgl. Hans Küng, Menschwerdung Gottes, Freiburg 1970.

Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichte hat den Anstoß dazu gegeben, dass sich eine Reihe seiner Schüler mit dem historischen Jesus nicht mehr beschäftigt hat und gar zur Leugnung seiner Existenz gekommen ist.

b) David Friedrich Strauß (*1808 - + 1874)

Der markanteste Vertreter der idealistischen Schule ist David Friedrich Strauß (1808-1874). Im Jahre 1835 veröffentlichte er ein „Leben Jesu“, in dem er die Philosophie Hegels rückhaltlos anwandte. Es erschien mit dem Titel „Das Leben Jesu kritisch bearbeitet“. Das Werk machte den 27-Jährigen mit einem Schlag berühmt. Er bekämpfte darin die naturalistische Erklärung der Evangelien (Paulus) ebenso wie die supranaturalistische, also die traditionelle. Er wandte sich gegen die Deutung der Evangelien durch die Aufklärung, aber auch gegen die herkömmliche fundamentalistische.

Wer war David Friedrich Strauß? David Friedrich Strauß war zuerst Repetent am Theologischen Seminar in Tübingen, dann wurde er Dogmatik-Professor in Zürich, trat aber schon vor Antritt der Professur in den Ruhestand und privatisierte von dieser Zeit an.

Im Jahre 1835 erschien ein „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß unter dem Titel ≙Das Leben Jesu kritisch bearbeitet≙ in zwei Bänden in Tübingen. Es folgten bald drei weitere Auflagen. Die 4. Auflage erschien bereits 1840. In der 1. Auflage dieses Werkes hatte Strauß noch einige Zugeständnisse an die positive Theologie gemacht, die er jedoch in der 4. Auflage wieder zurücknahm. Eine ganz neue, radikale Form seines Werkes entstand im Jahre 1865 mit dem Titel „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ (^{4}1877).

Noch radikaler als diese Neubearbeitung des „Lebens Jesu“ ist seine Schrift „Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis“ (1872, [14]1895).

In seinem „Leben Jesu“ führt Strauß im Jahre 1835 unter dem Einfluss der Religionsphilosophie Hegels den Begriff „Mythos“ in die Leben-Jesu-Forschung ein. Dieser Terminus wird so etwas wie ein Zentralbegriff. Er bestreitet zwar nicht die Geschichtlichkeit Jesu, behauptet aber, die evangelischen Berichte über Jesus hätten mythologischen Charakter. Anders ausgedrückt, in den Evangelien seien alte Mythen auf Jesus übertragen. David Friedrich Strauß hat als Erster den Begriff Mythos ins Gespräch gebracht, um die Eigenart des biblischen Denkens im Unterschied zum philosophischen zu kennzeichnen. Er ist der Meinung, dass das mythische, zumeist aus alttestamentlichen Vorstellungen entwickelte Christusbild den historischen Jesus bis zur Unkenntlichkeit überdeckt hat und dass man beide Elemente in den Evangelien sauber voneinander scheiden und die Herkunft der einzelnen Mythologumena, das heißt die aus dem Mythos abgeleiteten Vorstellungen, aufzeigen muss. Strauß meint, Aufgabe der Theologie sei es, den zeitlichen philosophischen Ideengehalt aus dem Mythos herauszuarbeiten, um so die Menschheit zum höchsten Gottmenschentum im Sinne Hegels zu führen. Ursprünglich versteht er den Mythos als absichtslos dichtende Sage, später, seit 1864, in Anlehnung an Ferdinand Christian Baur, als bewusste Dichtung.

Zunächst ist Mythos für ihn die Personifikation einer religiösen Idee, wie sie die Phantasie in der Volkssage unbewusst und unwillkürlich im Anschluss an historische Personen schafft. In seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ von 1865 ist er jedoch für ihn eine bewusste Fiktion. Dann stellt er fest, die Evangelien seien erst im 3. oder 4. Jahrhundert entstanden, erklärt

allerdings nüchtern, seine Hypothese sei dann erledigt, wenn nachgewiesen werde, dass auch nur ein Evangelium dem 1. Jahrhundert angehöre. Dieser Nachweis ist freilich erbracht worden, wodurch die Straußsche Hypothese gegenstandslos geworden ist.

Strauß unterzog den gesamten Stoff der Evangelien der mythischen Auslegung. Von der Person Jesu blieb nichts Positives mehr übrig. Er wurde zu einem anspruchslosen galiläischen Rabbi reduziert oder depotenziert. Strauß meinte, man könne die in den Evangelien Jesus beigelegten Prädikate gelten lassen, aber nicht für ihn als Individuum, sondern für die Menschheit als Gattung.

Strauß legt in seinem „Leben Jesu“ das dialektische Schema von These, Antithese und Synthese zugrunde. Die These ist für ihn die supranaturalistische Auffassung der Orthodoxie, nach der sich alles so zugetragen hat, wie es die Evangelien beschreiben. Als Antithese dient ihm die naturalistische Erklärung des Rationalismus, für den Jesus nur ein Lehrer der Tugend war und seine Wunder nur gewöhnliche Vorkommnisse waren. Die vorgetragene Synthese nun soll beide Momente festhalten, aber zugleich scharf voneinander trennen. Jesus von Nazareth wird so für ihn zu einer unbekannten, in sich bedeutungslosen Erscheinung. Daneben steht - warum, das weiss man nicht - der dogmatische Christus des Glaubens, der ein Produkt religiöser Ideen ist. Beide haben nun, historisch gesehen, nichts miteinander zu tun.

Strauß fand in seiner Zeit nicht wenig Zustimmung, und zwar deshalb, weil diese einfache Konstruktion dem idealistischen Zeitgeist entsprach. Man war fasziniert von der Hegelschen Unterscheidung zwischen Idee und Erscheinung

„und fand es ganz natürlich, dass der historische Jesus mit dem Christus des Glaubens nicht das Geringste zu tun habe“[483]. Die Arbeiten von Strauß lösten aber auch eine heftige Diskussion aus. Albert Schweitzer zählt in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ 60 Gegenschriften.

c) Ferdinand Christian Bauer (*1792 - + 1860) und Bruno Bauer (*1809 - + 1882)

Ferdinand Christian Baur ist eigentlich der Lehrer von David Friedrich Strauß, aber er hat sich erst später in die Frage um das Leben Jesu bzw. um den Geschichtswert der Evangelien eingeschaltet, nämlich als der von seinem Schüler entfachte Streit große Kreise zog. In zwei Büchern griff er das Problem auf und kam dabei zu einem erheblich positiveren Urteil über den Geschichtswert der Evangelien als sein Schüler. Die beiden Bücher tragen die Titel: Die Komposition und der Charakter des Johannes-Evangeliums, Tübingen 1844 und Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847. Ferdinand Christian Baur ist der Begründer der protestantischen Tübinger Schule. Von 1826-1860 war er Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Tübingen. Er war einer der einflussreichsten protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts. Seit den 30er Jahren stand er sehr unter dem Eindruck der Religionsphilosophie Hegels. Seither prägte der Hegelianismus seine Forschungen und Publikationen. Man hat ihn von daher den Dogmenhistoriker des Hegelianismus genannt. Unter seinem Einfluss veränderte David Friedrich Strauß sein Verständnis des Mythos, wenn er ihn später als Tendenz-

[483]Franz Joseph Schierse (These 23: Jesus von Nazareth ist mit dem unvergleichlichen Anspruch aufgetreten, der einzige und letzte Offenbarer Gottes zu sein), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 214.

schriftstellerei definiert.

Weiter als David Friedrich Strauß ging Bruno Bauer (+ 1882) in seiner Kritik am Geschichtswert der Evangelien. Bei ihm verflüchtigt sich die Person Jesu völlig. Man hat ihn als den verwegensten biblischen Kritiker der Neuzeit bezeichnet.

Mit Feuerbach, Marx und anderen, die sich auf Hegel stützen, zählt man ihn zu den Junghegelianern. Bruno Bauer war zunächst Privatdozent in Bonn, dann freier Schriftsteller, schließlich Bankbeamter in Berlin.

Bruno Bauer veröffentlichte im Jahr 1838 seine „Kritik der Geschichte der Offenbarung“, ein Werk, das ganz im Geist der Hegel≪schen Philosophie konzipiert ist. Ihm folgten weitere Werke, in denen er seine Gedanken in die Öffentlichkeit trug. Im Jahre 1840 erschien die „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“, im Jahr 1841 die „Kritik der Synoptiker“ (in zwei Bänden), 1851 und 1852 die „Kritik der Evangelien und der Geschichte ihres Ursprungs“ (in vier Bänden) und 1877 „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum2. 1842 wurde der inzwischen 33-Jährige aus dem Lehramt entfernt (wegen der beiden Werke „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ und „Kritik der Synoptiker“).

Bruno Bauer versteht das ganze Neue Testament als eine Fälschung des 2. Jahrhunderts, rein fiktiv. Er knüpft damit wieder an die Betrugstheorie des Reimarus an, wonach die Evangelien eine betrügerische Erfindung der Jünger sind, Produkte des Glaubens, Erzeugnisse religiöser Reflexion. Aber er geht

noch weiter, für ihn ist die Gestalt Jesu völlig ungeschichtlich. Das Christentum ist eine Heilsphilosophie für die enterbten Massen. In dem Werk „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum“ schildert der inzwischen Atheist Gewordene im Jahre 1877 das Christentum als zusammengeronnen aus dem Stoizismus, wie ihn Seneca vertrat, und aus dem philosophischen Judentum des Philo. Hier versteht er die Person Jesu Christi als Abbild Cäsars und versteht er das Reich Gottes als Flucht aus dem Römerreich in die Zukunft und in das Jenseits.

Jesus ist für Bruno Bauer ungeschichtlich, er hat nie gelebt. Er ist nichts anderes als die Personifikation der christlichen Idee, die aus griechischen, römischen und jüdischen Wurzeln erwachsen ist. Sehr beeindruckt von Bauer war Friedrich Nietzsche (+ 1900).

d) Arthur Drews (+ 1935)

Der Gedanke von der Ungeschichtlichkeit Jesu wurde am Ende des 19. bzw. am Beginn des 20. Jahrhunderts verschiedentlich literarisch wieder aufgegriffen - unter anderem auch von Ludwig Feuerbach (+ 1872). Albert Kalthoff und Karl Kautsky, worauf ich noch einmal zurückkommen werde - bis endlich Arthur Drews (+ 1935) sie noch einmal in militanter Weise in verschiedenen Schriften vertreten und recht wirksam propagiert hat.

Arthur Drews war schon von Jugend an dem Christentum abgeneigt und wurde schon früh zu einem ausgesprochenen Kirchenfeind. Als Professor der Philosophie an der Technischen Hochschule in Karlsruhe lehrte er, stark vom Hegelianismus geprägt, den Pantheismus. Für ihn gibt es nur eine Quelle der Erkenntnis, die Vernunft. Philosophische Einsichten können für ihn durch Ge-

schichtstatsachen nicht korrigiert werden. Das Christentum versteht er als Produkt allmählicher Entwicklung, wie überhaupt die Vergangenheit des Menschengeschlechtes sich für ihn als rein mechanische Entwicklung und Entfaltung der Menschheitsidee darstellt.

Im Jahr 1909 bzw. 1910 veröffentlichte er die beiden Bände „Die Christusmythe“, wovon im Jahr 1924 eine Neuausgabe erschien. Im Jahre 1910 erschien das Buch „Die Petrus-Legende“. Im Jahre 1921 „Das Markus-Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu“, im Jahre 1924 die „Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus“, im Jahre 1926 die „Bestreitung der geschichtlichen Person Jesu“ und im Jahre 1929 „Die Marienmythe“. Durch eine ausgedehnte Vortragstätigkeit suchte Drews seine Angriffe auf die Person Jesu in die breite Öffentlichkeit hineinzutragen und beeindruckte nicht wenige.

Für Drews ist Jesus ein Kultgott, nicht eine geschichtliche Person. Weil der Gott Jesus, so stellt er fest, im Neuen Testament ebenso klar bezeugt ist wie der Mensch Jesus, deshalb kann man nicht seine Gottheit preisgeben, ohne auch seine menschliche Existenz preiszugeben.

Auf einem zweifachen Weg suchte er die Gestalt Jesu verständlich zu machen, einmal durch seine bizarre und mysteriöse astralmythische These, nach der Jesus selber kein Mensch gewesen ist, sondern die nach Menschenart vorgestellte Sonne am Firmament, die sich damals gerade auf dem Weg durch das Sternbild des Tierkreises bewegte, zum anderen durch seine synkretistische Mythoslehre, in der er Jesus einordnet in die Unzahl der Göttergeschichten, Heroensagen und Heldendichtungen des vorderen Orients bzw. der griechisch-römischen Kulturwelt.

Drews teilt die Gleichgültigkeit Hegels gegenüber der Geschichte und gegenüber geschichtlichen Tatsachen. Er sagt beispielsweise: „Die Metaphysik, nicht die Geschichte macht selig“. Wichtiger als das historisch Gegebene ist für ihn das Allgemeine, die spekulative Durchdringung einzelner Ideen. Er vertrat auch die von Schelling und Hegel vertretene These, dass eine allgemein gültige Religion nicht von einer Einzelperson ausgehen dürfe. Er suchte die Nichtexistenz Jesu zu beweisen, indem er möglichst alle Gründe vereinigte, die je gegen die Existenz Jesu vorgebracht worden waren. Um seiner Intention willen scheute er sich nicht, die Geschichte zu vergewaltigen. Der evangelische Theologe Johannes Leipoldt charakterisiert diese Methode mit folgenden Worten: “Mit den Mitteln von Drews getraue ich mir zu zeigen, dass der Kaiser Augustus nicht gelebt hat, sondern der Anfang des Kaiserreiches nur im Mythos enthalten ist“[484].

Drews≪ Gedanken fanden in seiner Zeit breite Zustimmung. Sie lebten dann weiter in der Parteidogmatik des Marxismus, speziell in den kommunistischen Diktaturen der Länder des so genannten Ostblocks. Waren sie Schriften Drews bei uns schon lange vergessen, wurden sie in den kommunistischen Diktaturen, jedenfalls bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion, noch lange in großen Auflagen gedruckt und in den Dienst der Widerlegung des Christentums gestellt.

Heute ist das Problem der Ungeschichtlichkeit Jesu erledigt. Im Ernst oder von ernsthaften Menschen wird die geschichtliche Existenz Jesu nicht mehr in

[484]Johannes Leipoldt, Hat Jesus gelebt?, Leipzig 1920, 47.

Frage gestellt.

Bruno Bauer und Arthur Drews waren nicht die ersten, die die geschichtliche Existenz Jesu geleugnet hatten. Ihr Vorläufer war der französische Philosoph Dupuis (1742-1809) der in der Zeit der Französischen Revolution im Banne des Rationalismus versucht hatte, das Jesus-Phänomen als Astralmythos zu erklären[485]. Ging Bruno Bauer in der Leugnung der Existenz Jesu von der radikalen Bibelkritik aus, Arthur Drews von der religionsgeschichtlichen Mythenforschung, wenn man einmal von seiner astralmythischen Deutung absieht, so liegt der Ansatz bei Dupuis in seinem Rationalismus.

Am Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Ungeschichtlichkeit Jesu von einigen Marxisten behauptet, die das Christentum dann allerdings soziologisch erklärten, das heißt, sie führten die Entstehung des Christentums auf eine soziale Bewegung der Armen und der Sklaven zurück. Die Hauptvertreter dieser Theorie sind Karl Kautsky (+ 1938) und Albert Kalthoff (+ 1906), ehemals evangelischer Pfarrer aus Bremen. Karl Kautsky hat diese Gedanken in seinem Werk „Der Ursprung des Christentums“ (Stuttgart 1908) entwickelt, Albert Kalthoff in seinen Werken „Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheorie“ (Leipzig 1902) und „Die Entstehung des Christentums“ (Stuttgart 1908).

3. Liberale Schule

Die idealistische Schule der Leben-Jesu-Forschung wurde um die Mitte des

[485]Jacques Dupuis, L≪origine de tous les cultes, 3 Bände, Paris 1794, deutsch: Der Ursprung der Gottesverehrung, ??? , 1910.

19. Jahrhunderts abgelöst durch die liberale Schule. Hielt man auch hier an der skeptischen Einstellung gegenüber der Zuverlässigkeit der evangelischen Berichte fest, rückte man doch von der späten Datierung der neutestamentlichen Schriften ab. Die liberale Schule setzte sich zusammen aus einer Reihe von Forschern, die sich bewusst von der idealistischen Schule abwandten, um zur konkreten Gestalt des Jesus von Nazareth vorzustoßen. Sie hegten die Überzeugung, sie könnten das Jesusbild von dogmatischen Übermalungen reinigen und die Person und das Wirken Jesu psychologisch verständlich machen. Zu ihnen gehören Karl Theodor Keim, Karl August von Hase, Willibald Beyschlag, Bernhard Weiss, Otto Holtzmann und endlich Adolf von Harnack.

Sie standen im Banne der Geschichte und der Psychologie und wollten von daher eine empiristische Konzeption des Lebens Jesu der idealistischen entgegenstellen. War für Strauß der historische Jesus ein unbekanntes X gewesen, um das man sich nicht zu kümmern brauchte, so versuchten die liberalen Theologen nun wieder einen Zugang zum geschichtlichen Jesus zu finden und sein Bild zu rekonstruieren, wie es wirklich war. Sie vertrauten darauf, durch alle kirchlich-dogmatische Übermalung hindurch den echten, ursprünglichen Jesus entdecken und zugleich seine innere Entwicklung nachzeichnen zu können. Man ging dabei aus von dem Markus-Evangelium als dem ältesten. Man setzte seine Hoffnung auf die Geschichte und die Psychologie, aber zu dem Historismus und Psychologismus kam noch ein drittes Grundprinzip, nämlich der religiöse Individualismus, der Glaube an die von allen gesellschaftlichen Bindungen freie sittlich autonome Persönlichkeit.

Das Prinzip des religiösen Individualismus war eigentlich das Hauptprinzip der liberalen Schule. In ihm tritt das Bestreben zutage, den „wirklichen Jesus“

gegen den „dogmatischen Christus der Kirche“ auszuspielen und damit die Kirche selber durch Jesus in Frage zu stellen, eine Tendenz, die bis heute immer wieder sichtbar wird: Ablehnung der Kirche und Zustimmung zu Jesus, freilich zu einem Jesus, der je nach subjektiver Erwartung sich darstellt.

Die liberale Schule betont, Jesus habe niemals auch nur den Gedanken gehabt, eine Kirche zu gründen, und auch niemals den Glauben an seine Person gefordert. Er habe vielmehr dem einzelnen Menschen die Güte des himmlischen Vaters verkünden und ihm beispielhaft ein hohes ethisches Ideal vorführen wollen. In diesem Sinne ist auch das berühmte Wort Harnacks zu verstehen, nur der Vater, nicht aber der Sohn gehöre in das Evangelium. Er sagt: „Nicht der Sohn, nur der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein“[486].

In der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts wird Jesus zum Künder des Gottvaterglaubens und Vorbild einer verinnerlichten Ethik. Sein Anspruch, Messias und Gottessohn zu sein, hat für sie kein „fundamentum in re“. Zwar stellen sein Gottesglaube und seine vertrauende Hingabe an den Vater „religionsgeschichtlich die höchste Stufe (dar), die nicht bloss im Abendland, sondern überhaupt auf Erden erreicht worden ist“[487], aber sie übersteigen durchaus nicht die Möglichkeiten der menschlichen Natur.

In der liberalen Schule wird die Jesusgestalt farbiger geschildert, Jesus wird mit ausgesprochener Sympathie als religiöser Erneuerer charakterisiert. Alles

[486]Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1950 (Neuauflage), 86.

[487]Heinrich Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen 1907, 93.

Große und Edle wird ihm zuerkannt, nicht aber das Wunderwirken und die übernatürliche Sendung[488]. Man sieht in Jesus „ein religiöses Genie, in dem das Kindesbewusstsein gegenüber dem himmlischen Vater am deutlichsten zum Durchbruch gekommen sei; er sei eine ideale Verkörperung der Humanität, Tapferkeit und inneren Geschlossenheit gewesen“[489].

Mit diesem Bild wird im Grunde genommen jedoch die Vorstellung der Rationalisten des 18. Jahrhunderts wieder aufgenommen, die bereits in Jesus den Lehrer der Tugend und allgemeiner Vernunftwahrheiten gesehen hatten. Es ist klar, dass ein solchermaßen bürgerlich verharmlostes Jesusbild sich allgemeiner Beliebtheit erfreut. Ein solcher Jesus kann keinen besonderen Anspruch stellen, oder man kann sich seinem Anspruch entziehen. Er erhält einen Ehrenplatz unter den religiösen Genies der Menschheit und muss sich damit zufriedengeben.

Wenngleich uns in der liberalen Schule manche Unzulänglichkeiten und theologische Kurzschlüsse begegnen, so hat die neutestamentliche Wissenschaft ihr doch Einiges zu verdanken. Die liberale Schule hat nämlich das Verdienst, sich in großem Umfang der Erforschung der geschichtlichen Quellen des Christentums zugewandt zu haben. Vieles, was damals gefunden wurde, ist noch heute richtungweisend. In philologischer und historischer Hinsicht hat man sich sehr eingehend mit den Evangelien beschäftigt. So wurde beispielsweise die Zwei-Quellen-Theorie erarbeitet in der synoptischen Frage, die noch heute allgemeine Anerkennung findet. Darüber hinaus hat die liberale Leben-

[488]Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München [4]1967, 73.

[489]Ebd.

Jesu-Forschung durch die Überzeugungskraft mancher ihrer Argumente der historisch-kritischen Methode auch innerhalb der kirchlichen Bibelauslegung zur Anerkennung verholfen.

4. Eschatologische Schule (Albert Schweitzer + 1965)

Einen wichtigen Aspekt der neutestamentlichen Schriften hatten die Theologen der liberalen Schule - und die Theologen des 19. Jahrhunderts überhaupt - jedoch völlig außer acht gelassen, nämlich den endzeitlichen, das Gericht, das Kommen des Menschensohnes, die Eschatologie. Der Anbruch des neuen Äons wurde von ihnen kaum beachtet oder in harmlose Allerweltsweisheiten umgedeutet. Es war vor allem Albert Schweitzer (1875-1965), der in genialer Einseitigkeit den Versuch machte, das ganze Leben Jesu konsequent vom eschatologischen Standpunkt aus zu betrachten.

Damit folgte der liberalen Schule die eschatologische. Außer dem Namen von Schweitzer sind mit ihr drei weitere Namen verbunden: Johannes Weiss, William Wrede und Alfred Loisy.

Albert Schweitzer hat in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (Tübingen ^{1}1906, ^{6}1951) gezeigt, dass die bisherige Leben-Jesu-Forschung gescheitert ist, dass sie im Grunde nach dem Verständnis der liberalen Schule, aber auch der idealistischen Schule unmöglich ist. Demgegenüber stellte Schweitzer die zentrale Bedeutung der eschatologischen Botschaft des Evangeliums heraus, die von der liberalen und idealistischen Theologie fast ganz übersehen bzw. umgedeutet worden war. Schweitzer konnte damit bereits auf Johannes Weiss und sein klassisch gewordenes Büchlein „Die Predigt Jesu

vom Reiche Gottes“ (1900) aufbauen und dessen Entdeckung zur konsequenten Eschatologie ausbauen. Freilich war auch die Antwort Schweitzers im Sinne des Eschatologismus einseitig und damit gleicherweise unhaltbar. Außerdem blieb er der psychologischen Methode und überhaupt den geistigen Voraussetzungen der liberalen Theologie in der Leben-Jesu-Forschung verhaftet: Historismus, Psychologismus und Individualismus. Schweitzer versteht Jesus als einen spätjüdischen Propheten des nahen Weltuntergangs, der, im Banne der apokalyptischen Ideen seiner Zeit, sich geirrt hat in dem entscheidenden Punkt seiner Verkündigung. Damit ist dann allerdings jeder Glaubensanspruch, den dieser Jesus gestellt hat, hinfällig geworden, „a limine“, von vornherein[490].

Im Einzelnen stellt Schweitzer fest, Jesu habe mit der Aussendung seiner Jünger in Galiläa (Mt 10,5) das Hereinbrechen des eschatologischen Gottesreiches aktiv als Messias herbeizwingen wollen, dann jedoch erkannt, dass der Plan Gottes anders sei, nämlich dass er in seinem Leiden die Erdendrangsal auf sich habe nehmen müssen, um dann als Menschensohn bald wiederzukommen und das Reich zu bringen[491]. Aus dieser Weltuntergangsstimmung Jesu erklärt Schweitzer auch die sittliche Botschaft der Bergpredigt als Interimsethik, das will sagen, er erklärt sie als Forderungen, die im Bewusstsein des nahenden Endes aller Dinge sinnvoll und realisierbar seien. Ein Vergleich mit den apokalyptischen Schriften des Spätjudentums schien dieser einseitigen Auffassung recht zu geben, denn auch dort fand man die Ankündigung des

[490]Franz Joseph Schierse (These 23: Jesus von Nazareth ist mit dem unvergleichlichen Anspruch aufgetreten, der einzige und letzte Offenbarer Gottes zu sein), in: Walter Kern u.a., Warum glauben? Würzburg 1961, 214 f.

[491]Vgl. Franz Mussner, Art. Leben-Jesu-Forschung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. VI, Freiburg ^{2}1961, 859 - 864.

baldigen Gerichtes, die Gestalt eines Menschensohnes, der auf den Wolken kommt, und phantastische Schilderungen des neuen Äons. Man vertritt hier also die Auffassung, das Christentum und seine Geschichte seien lediglich aus dem Ausbleiben der Parusie zu verstehen.

Wenn Jesus aber nichts anderes war als ein in den Ideen des Spätjudentums befangener Prophet, ein apokalyptischer Schwärmer, und wenn der Geschichtsverlauf seine Vorhersagen eindeutig widerlegt hat, sofern das Erwartete nicht gekommen ist, dann musste sich für Schweitzer unumgänglich die Frage stellen, ob Jesus als Person nicht wegen dieses seines Irrtums um der intellektuellen Redlichkeit willen preiszugeben sei. Albert Schweitzer hat diese Konsequenz gezogen und nur noch Einiges von der sittlichen Botschaft Jesu, speziell die Nächstenliebe oder den Einsatz für den Mitmenschen in Not, als erhaltenswert betrachtet. Darum hat er sich persönlich von der Theologie abgewandt, Medizin studiert und den Arztberuf ergriffen. Aber sein Eschatologismus sollte sich wissenschaftlich schon bald als unhaltbar erweisen.

Es sollte sich zeigen, dass auch die eschatologische Schule einseitig war; zudem blieb sie weithin der psychologischen Methode und überhaupt den geistigen Voraussetzungen der liberalen Schule verhaftet (seinem Historismus und Individualismus). Dennoch ist es das Verdienst der eschatologischen Schule, das Problem der Deutung der eschatologischen Botschaft Jesu ins Gespräch gebracht zu haben. Zudem brachte sie durch eine beträchtliche Steigerung und Ausweitung der Kritik an den neutestamentlichen Quellen die Erkenntnis, dass die neutestamentliche Überlieferung dogmatischen Charakter hat; auch jene des Markus-Evangeliums. Man sagte, weil die Berichte nur den dogmatischen Reflex des Urchristentums von der Person und dem Leben Jesu böten, deshalb

könnten sie nicht eine tragfähige Grundlage für eine geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wirkens bilden[492]. In solchem Denken manifestierte sich indessen die Überwindung des Individualismus, aber auch die Überwindung des Historismus und des Psychologismus der liberalen Schule.

5. Religionsgeschichtliche Schule

Weniger bedeutsam als die idealistische, die liberale und die eschatologische Schule ist die religionsgeschichtliche Schule, die verschiedene Jesusdarstellungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts inspiriert hat, nicht zuletzt auch die Jesusdarstellung des erwähnten Arthur Drews. Gewisse Anklänge davon begegneten uns bereit bei Bruno Bauer.

In der religionsgeschichtlichen Schule sucht man die Entstehung des evangelischen Jesusbildes nicht aus der Gestalt Jesu und dem Eindruck seiner Persönlichkeit zu erklären, sondern aus den religiösen Umwelteinflüssen, aus den durch die alttestamentlichen Weissagungen geweckten Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums, aus der hellenistischen Gedankenwelt, aus den Mysterienkulten, aus der orientalischen Gottkönigsidee, aus den griechischen Soter-Erwartungen und den Mythen von den sterbenden und auferstehenden Göttern.

Man war der Meinung, dass das Bild Jesu von Nazareth auf jeden Fall durch diese Einflüsse tiefgreifend verzeichnet worden sei, wobei allerdings die Mei-

[492]Zum letzten Abschnitt vgl. Albert Lang, Fundamentaltheologie I, München [4]1967, 68 f.

nungen über Gründe und Ausmaß dieser Verzeichnung auseinandergingen[493].

Die religionsgeschichtliche Schule war als solche im Ganzen weniger bedeutend und einflussreich, wenngleich sie jedoch teilweise auf die idealistische Schule eingewirkt hat.

6. Überwindung der Leben-Jesu-Forschung durch Formgeschichte und Redaktionsgeschichte

Positiv wurde die Leben-Jesu-Forschung erst nach dem 1. Weltkrieg überwunden durch den Neuansatz der Formgeschichte. „La Formgeschichte" sagt man im Französischen wie im Spanischen und Italienischen. Diese Formgeschichte und ihre Anwendung auf die synoptische Darstellung der Geschichte Jesu leitete eine neue Epoche ein. Hier sind vor allem Namen zu nennen wie Hermann Gunkel (+ 1932), Martin Dibelius (+ 1947) und Rudolf Bultmann (+ 1976). In der Formgeschichte geht man davon aus, dass die Formen der evangelischen Überlieferung ihren konkreten Sitz im Leben der Urkirche haben und deshalb kerygmatisierte Berichte über Jesus sind, geformt im Licht des Glaubens. In der Leben-Jesu-Forschung, in die sehr viel Geist investiert wurde, löst die eine Schule die andere ab, um selber alsbald wieder abgelöst zu werden. Was die verschiedenen Schulen eint, das ist die Einseitigkeit, mit der sie zu Werke gehen, sowie die weithin rationalistisch bestimmte Vorentscheidung. Dennoch haben sie uns die historisch-kritische Methode beschert, die eine neue Ära der neutestamentlichen Wissenschaft eingeleitet hat und seit

[493]Ebd., 69.

1943 auch von der katholischen Exegese im Prinzip rezipiert worden ist.

Zu der Formgeschichte kam als wichtiges Moment noch die Redaktionsgeschichte hinzu, in der festgestellt wurde, dass der chronologische und topographische Rahmen der evangelischen Geschichte Jesu das Werk der Redaktion sei. Damit war eine folgenschwere Erkenntnis gewonnen, nämlich die, dass die synoptischen Evangelien nicht Quellen im historiographischen Sinne sind, sondern Sammelwerke, in denen die vorausliegende, bereits kerygmatisierte Jesus-Tradition zu einer Vita Jesu redigiert ist, wodurch eine Rekonstruktion des historischen Lebens Jesu sich als sehr schwierig bzw. als nur begrenzt möglich erwies.

Hatte man bisher den Ablauf des Lebens Jesu aus dem Markus-Evangelium herauslesen wollen, so erkannte man nun durch die Form- und Redaktionsgeschichte, dass auch in diesem Evangelium der Stoff weniger chronologisch-biographisch als systematisch, entsprechend den Anforderungen der Missionspredigt und Katechese, angeordnet war. Man erkannte also, dass es unmöglich ist, auf Grund der Quellenlage eine Biographie Jesu zu schreiben. Damit war vor allem der liberale Psychologismus, aber auch der Historismus, an der Wurzel getroffen. Man erkannte, dass es nicht um den psychologisch gedeuteten und geschichtlich fixierten Jesus gehen kann, sondern um den von der Kirche verkündigten Christus gehen muss, der im Glauben angenommen sein will. Damit war aber auch der Individualismus der liberalen Schule getroffen, sofern man nachdrücklich auf die Kirche verwiesen wurde.

Gerade die Überwindung des religiösen Individualismus durch die Formgeschichte war von großer Bedeutung. Während man sich bisher unter Berufung

auf den historischen Jesus von der Kirche und ihren Dogmen lossagen wollte, erkannte man, dass die Jesusüberlieferung nicht von der Kirche zu trennen ist, dass alles, was wir von Jesus wissen, gleichsam den Stempel und die Unterschrift der apostolischen Kirche trägt, dass es sich bei den Evangelien nicht so sehr um literarische Werke eines bestimmten Autors als um offizielle Schriften der christlichen Gemeinden bzw. der Urkirche handelt. Wichtiger als die Frage, wann und wo Jesus dieses oder jenes Wort gesprochen und dieses oder jenes Wunder gewirkt hat, wird nun die Frage nach der soziologischen Funktion des Textes, nach seinem „Sitz im Leben" der Gemeinde. Man fragt, warum und zu welchem Zweck dieses Wort oder diese Erzählung überliefert wurde. Die Evangelien werden so als historische Quellen gesehen, die von dem Leben der Kirche, der ersten christlichen Gemeinden, von ihrer Theologie, von ihrem Kult, von ihrer Predigt und von ihrer Disziplin berichten.

Somit tritt das Leben Jesu wieder mehr in den Hintergrund. Das führte aber teilweise aufs Neue zu einer übertriebenen Skepsis gegenüber dem Leben Jesu, zu einem Standpunkt, der in gewisser Weise an David Friedrich Strauß erinnert, wenngleich die Tendenz verschieden war, denn wollte Strauß durch seine radikale Skepsis den Glauben erschüttern, so wollte man durch die Hinwendung zum Kerygma einen echten, bedingungslosen Glauben ermöglichen. Unter dem Einfluss solcher übertriebener Skepsis gegenüber der Überlieferung erklärt Rudolf Bultmann 1925 in seinem Jesus-Buch, wir könnten vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen. Zudem sei die historische Frage absolut belanglos. Der christliche Glaube sei daran völlig desinteressiert. Das führte viele protestantische Theologen wiederum zu der Meinung, man könne auf den historischen Jesus überhaupt verzichten, weil sich der Glaube allein auf die Verkündigung der Kirche (das Kerygma)

stütze[494].

Dieser einseitige Standpunkt, der von der katholischen Theologie selbstverständlich nie übernommen werden konnte, hat heute auch innerhalb der protestantischen Exegese mehr und mehr an Boden verloren. Man ist sich dessen bewusst, dass durch die geformten Überlieferungen, durch den Glauben der apostolischen Kirche und die Redaktionstätigkeit der Evangelisten (durch ihre Konzeption, durch ihre ausgeprägte theologische Konzeption) hindurch der historische Jesus erreichbar ist. Die neutestamentliche Wissenschaft hat heute so sehr ihre Methoden vervollkommnet, dass sie tatsächlich den Weg von der Redaktion über die Tradition zur Historie zurückgehen kann.

7. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus

Bis heute hat sich weitgehend ein Konsens hinsichtlich des historischen Jesus gebildet, wobei es freilich in Einzelpunkten Divergenzen gibt. Mehr oder weniger einig ist man sich über die Hauptereignisse des Lebens Jesu, über seine Lehrtätigkeit und deren Hauptpunkte sowie über seinen Kreuzestod. Die entscheidende Frage ist dabei nach wie vor das Problem des messianischen Selbstbewusstsein Jesu, die Frage, was Jesus von sich selber gehalten hat. Von grundlegender Bedeutung ist vor allem auch das Problem der theologischen Relevanz des historischen Jesus: die Verbindung des historischen Jesus mit dem kerygmatischen Christus.

[494]Franz Joseph Schierse, (These 23: Jesus von Nazareth ist mit dem unvergleichlichen Anspruch aufgetreten, der einzige und letzte Offenbarer Gottes zu sein), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 214 f.

Seit Martin Kähler (+ 1912) nennt man die historische Person des Jesus von Nazareth, der am Anfang unserer Zeitrechnung predigend durch Palästina zog und in Jerusalem hingerichtet wurde, Jesus. Das Bild, das die Evangelien von dieser Person zeichnen, Christus[495]. Martin Kähler hatte damals festgestellt, dass ein wissenschaftlich rekonstruierter sogenannter historischer Jesus niemals Gegenstand des Glaubens sein könne, Gegenstand des Glaubens könne nur der im Kerygma, also der in der apostolischen Predigt des Neuen Testamentes, verkündigte Christus sein.

Die entscheidende Frage ist demnach die Verbindung des historischen Jesus mit dem kerygmatischen Christus. Man kann sich nicht auf das Kerygma zurückziehen, weil die Predigt der Urkirche nicht zeitlose Wahrheiten verkündet, sondern die Botschaft von einem konkreten Menschen, in dem Gott sich geoffenbart hat. Wenn dieser historische Jesus nicht den gleichen Anspruch erhoben hat, wie ihn die späteren Bekenntnisse der Gemeinde formulieren, so wird der christliche Glaube zu einem Mythos. Das ist jedenfalls die Auffassung der katholischen Theologie, die jedoch mehr und mehr auch bei den evangelischen Exegeten Anerkennung findet[496]. Zudem ist der Maßstab des Verständnisses der Evangelien nur vom historischen Jesus her zu finden, was freilich nicht heißt, dass nur der historische Jesus Gegenstand der Verkündigung sein dürfte. Aber er ist der rationale Weg zum Glauben.

---

[495]Martin Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich-biblische Christus, Leipzig 1892; vgl. auch Diego Arenhoevel, Was sagt das Konzil über die Offenbarung? Mainz 1967, 91 f.

[496]Franz Joseph Schierse (These 23: Jesus von Nazareth ist mit dem unvergleichlichen Anspruch aufgetreten, der einzige und letzte Offenbarer Gottes zu sein), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 214 f.

Entscheidend ist zunächst nicht, was die Gemeinde aus ihrem Bekenntnis später gemacht hat, sondern der Anspruch, den der historische Jesus selber erhoben hat. Von diesem Anspruch muss speziell die Fundamentaltheologie stets ausgehen. Der christliche Glaube ist wesentlich ein Rückbezug auf die Geschichte, das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes. Fehlt dieser Bezug zur Geschichte, wie bei Bultmann, oder wird er als unbedeutend hingestellt, wie in der idealistischen Schule, so besteht immer die Gefahr, dass dieser Christus des Glaubens bei aller Entmythologisierung wieder zu einem geschichtslosen Mythos gemacht wird[497].

Das kann aber nicht heißen, dass allein der historische Jesus maßgebend wäre oder dass er allein der Gegenstand der Verkündigung sein dürfte. Dann würde aus dem Christentum so etwas wie ein Jesuanismus. Auf jeden Fall führt der rationale Weg zum Glauben von Jesus zu Christus. Wir müssen in der Fundamentaltheologie auf jeden Fall stets vom historischen Jesus ausgehen.

Der protestantische Exeget Joachim Jeremias (+ 1979) hat einmal gesagt: „Wer die Verkündigung Jesu isoliert, endet beim Ebionitismus. Wer das Kerygma der Urkirche isoliert, endet beim Doketismus“[498]. Ernst Käsemann (+ 1998), der bezeichnenderweise aus der Schule Bultmanns kommt, hat die Frage, wie aus Jesus, dem Verkündiger, der Verkündigte, der Christus des Glaubens geworden ist, neu gestellt, um ein zusammenhangloses Nebeneinan-

[497]Vgl. Werner Bulst, Die Wunder Jesu und unser Glaube, in: Glaubensbegründung heute, Graz 1970, 99.

[498]Joachim Jeremias, Jesus und seine Botschaft, Stuttgart 1976, 18.

der von Historie und Kerygma zu überwinden. Hier muss eine neue Kontinuität gefunden werden, wie er erklärt[499].

Gerade in den Kreisen der Schüler Bultmanns ist der historische Jesus in den letzten Jahrzehnten wieder mehr in den Blick getreten, wovon Bultmann freilich selber ebenso wenig Notiz genommen hat wie Karl Barth (+ 1969).

Seither, seit Ernst Käsemann, ist die Diskussion um den historischen Jesus neu und mit großer Heftigkeit in Gang gekommen. Die Literatur ist sehr umfangreich. Den besten Überblick dazu vermitteln einige Sammelwerke, die ich Ihnen nennen möchte: Helmut Ristow, Karl Matthiae (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin ^{2}1961; Kurt Schubert (Hrsg.), Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, Wien 1962; Ernst Fuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II, Berlin 1960; Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 39-42.

Dass Jesus die entscheidende Heilsperson für die Welt und für jeden einzelnen Menschen ist, kann nur geglaubt werden. Das gilt für die Zeitgenossen Jesu nicht anders als für uns heute. Dieses Glaubensfaktum kann als solches nicht von der Geschichtswissenschaft bewiesen werden, weil das ihre Möglichkeiten übersteigt, transzendiert. Diese Unbeweisbarkeit kann aber nicht besagen, dass es auf der einen Seite nur den geglaubten, erhöhten Gottessohn des Kerygmas gibt, auf der anderen Seite aber nur den Wanderprediger aus Nazareth, der der Geschichte angehört. Es gibt Verbindungslinien zwischen dem

[499]Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen ^{3}1964, 213; Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 39.

Wanderprediger und dem geglaubten Gottessohn. Was die Geschichtswissenschaft transzendiert, der geglaubte Christus, hat seine sichtbaren Ansätze und Wurzeln in der Geschichte. Unser geschichtliches Fragen wird also darauf gerichtet sein, im Leben dieses Wanderpredigers nach Ansätzen zu suchen, die den Glauben des Kerygmas verständlich machen und rechtfertigen. Es geht uns also darum, die geschichtliche Faktizität mit der Bedeutung zu verbinden, die Bedeutung aus der Faktizität heraus zu rechtfertigen[500].

Es muss ein Zusammenhang bestehen zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus, zwischen dem Jesus, wie ihn die Urgemeinde nach Ostern als ihren Herrn verkündigt und verehrt, und dem Jesus, der predigend und heilend durch das Land gezogen ist. Andernfalls stünde am Anfang des Christentums nur eine Idee, ein Mythos. Jesus ist also nicht nur zu glauben, sondern auch historisch nachzuweisen. Der Verkündigte der Urkirche ist identisch mit dem Verkündiger der Evangelien. Das ist die entscheidende Aufgabe der fundamentaltheologischen Darstellung.

Sehen auch die Evangelien die Geschichte Jesu im Lichte von Ostern, so verkündigen sie doch die Christusbotschaft im Rahmen des irdischen Lebens Jesu, während sich die übrigen Schriften des Neuen Testamentes primär auf die Heilsbedeutung des Sterbens und Auferstehens Jesu konzentrieren. Die Evangelien richten den Blick auf den irdischen Jesus, die übrigen Schriften auf seine Heilsbedeutung. Bei der Frage nach dem historischen Jesus geht es um diese Kontinuität, um den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Verkündigung Jesu und dem Glauben der Urkirche.

[500]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 23.

Das zu betonen ist wichtig gegenüber der Position von Rudolf Bultmann (+ 1976), der feststellt: „Jesus Christus begegnet dem Menschen nirgends anders als im Kerygma ... man darf also nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als ▹Quelle≪ benutzen, um einen ▹historischen Jesus≪ zu rekonstruieren ... . Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der Gepredigte, ist der Herr“[501]. „Es wäre ... eine Verirrung, wollte man hier zurückfragen nach dem historischen Ursprung der Verkündigung, als ob dieser ihr Recht erweisen könnte. Das würde bedeuten, den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchungen begründen zu wollen. 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. Es fragt uns aber so, dass es, indem es uns gebietet, an Tod und Auferstehung Christi als das eschatologische Geschehen zu glauben, uns die Möglichkeit des Verständnisses unser selber eröffnet. Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluss, sondern verstehendes Ja oder Nein“[502].

Alle christologischen Aussagen müssen ein Fundament im historischen Jesus haben. In der Christologie kann also nur das gelten, was in der Person des historischen Jesus grundgelegt ist. Gerhard Ebeling (*1912 - + 2001), früher evangelischer Theologe, Professor für Systematische Theologie in Tübingen, stellt mit Recht fest: „Es darf in christologischer Hinsicht nichts über Jesus ausgesagt werden, was nicht im historischen Jesus selbst begründet ist und sich nicht darauf beschränkt, auszusagen, wer der historische Jesus ist“. Das

[501]Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen I, Tübingen [2]1954, 208.

[502]Ders., in: Kerygma und Mythos, Hrsg. von Hans-Werner Bartsch, Hamburg [2]1951, 46.

hat nicht wenige bedeutungsschwere Konsequenzen. Es darf also nur das über Jesus ausgesagt werden, was historisch verantwortbar ist, bzw. die dogmatischen Aussagen über Christus sind von dem historischen Jesus her zu interpretieren. Noch einmal anders ausgedrückt: Die Christologie kann nur interpretierend weitergeben, was im historischen Jesus, in seiner Botschaft und in seinem Geschick begründet ist. Ebeling drückt das so aus: „Die Aufgabe der Christologie ist nun keine andere als die, das zur Sprache zu bringen, was in Jesus selbst zur Sprache gekommen ist“[503].

Wenn nach Ostern der Verkünder der Gottesherrschaft selbst zum Inhalt der Verkündigung geworden ist, so ist das nicht ein Bruch, sondern eine Konkretisierung der mit Jesus hereinbrechenden Gottesherrschaft, von der nunmehr nur noch im Zusammenhang mit Jesus gesprochen werden kann.

Der christliche Glaube ist wesentlich ein Glaube an geschichtliche Ereignisse, an geschichtliche Ereignisse, in denen Gott das Heil gewirkt hat. Daher sind im christlichen Glauben Geschichte und Glaube unlösbar ineinander verwoben. Wenn man die Wahrheit über den historischen Jesus als nebensächlich oder gleichgültig bezeichnet gegenüber dem Glauben an den kerygmatischen Christus, so wird das christliche Bekenntnis ausgehöhlt. Die Erlösung hängt an historischen Fakten, an dem leiblichen Tod des Jesus von Nazareth. Dabei ist das historische Fundament für die geschichtliche Wahrheit über Jesus relativ breit und tragfähig. Eine Fülle von Tatsachen ist historisch-kritisch eindeutig zu sichern, wenn auch Manches in dieser Überlieferung unbestimmbar und

[503]Vgl. dazu auch Heinz Zahrnt, Es begann mit Jesus von Nazareth, Stuttgart 1960, 10 f.

dunkel bleibt[504]. So entspricht es der Konzeption des Neuen Testamentes insgesamt bzw. der Urkirche. In den Petrusreden der Apostelgeschichte geht es zunächst um Jesus bzw. um Jesus von Nazareth. Das Interesse richtet sich also zunächst auf eine konkrete Gestalt der Geschichte. Apg 10,34-43 berichtet uns, wie Petrus auf bestimmte Daten und Stationen des Lebens Jesu zu sprechen kommt. Das ist das erste, die Grundlage. Dann kommt er aber sekundär, in einem zweiten Ansatz, auf das Kerygma über ihn zu sprechen: „Dieser ist der von Gott bestimmte Richter der Lebenden und der Toten“ (Apg 10,42). Das Wörtchen „dieser“ stellt dabei die Einheit des historischen Jesus mit dem verkündigten Christus her. Zunächst geht es um den geschichtlichen Jesus, erst sekundär um den Kyrios und um den Soter, also um das, was dieser Jesus war. Bei der Sache Jesu kann man ausgehen, man kann aber nicht bei ihr stehen bleiben.

In der Predigt der Urkirche wird also nicht nur Jesu Kreuzestod als das Heil der Welt für uns verkündet, sondern dieses Heil ist gebunden an ein geschichtliches Ereignis. Von daher gibt es auch in der urapostolischen Verkündigung zwei Urheber für den Tod Jesu, einen geschichtlichen (Juden und Heiden) und einen übergeschichtlichen (Gottes Wille). Das wird deutlich an nicht wenigen Stellen der Apostelgeschichte (Apg 2,23 b; 3,13 ff; 4,27; 5,30; 10,39 b; 13,28/2,23 a; 3,18; 4,28; 1 Kor 15,3).

Nach Lk 1,4 soll das Festhalten an der Historie unserem Glauben die Gewähr geben. Auch im Johannes-Evangelium wird die unlösbare Einheit des histori-

[504]Vgl. Wolfgang Trilling (These 21: Besonders die Evangelien geben uns zuverlässige Kunde von den wichtigsten Ereignissen des Lebens Jesu), in: Walter Kern u. a., Warum glauben?, Würzburg 1961, 200 f.

schen Jesus mit dem verkündigten Christus grundlegend festgehalten. Es ist ja nicht geschrieben worden, „um den Christus praesens gegen den Jesus der synoptischen Evangelien zu stellen ..., sondern um eine doketisch-gnostische Orientierung des Christus-Kerygmas durch das wahre Bild des geschichtlichen Jesus abzuwehren (1 Joh 1,1)“[505].

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch das Verständnis von Apostel bei Lukas (Apg 1,22). Dieser muss Zeuge des Lebens Jesu sein, angefangen von der Johannes-Taufe bis zur Himmelfahrt[506].

Die Paulusbriefe sprechen hauptsächlich von der Bedeutung des Todes Jesu, nicht aber von den einzelnen Fakten im Leben des irdischen Jesus, etwa von dem Sinn der Bergpredigt oder der Gleichnisse. Paulus erwähnt den historischen Jesus selten. Er ist primär an seinem Heilstod interessiert, an dem theologischen Verständnis des Todes Jesu. Auch das apostolische Glaubensbekenntnis erwähnt nur die Geburt aus der Jungfrau Maria und geht dann gleich über zum Leiden und Sterben Jesu, auf das „incarnatus“ und „homo factus“ folgt sogleich das „crucifixus“. In den Glaubensbekenntnissen ist, nicht anders als in den apostolischen Briefen, die Tatsache entscheidend, dass Jesus Mensch war und dass er gestorben und auferstanden ist. Aber die historischen Ereignisse um das Leben des Jesus von Nazareth sind nicht gleichgültig oder irrelevant.

Dennoch ist festzuhalten, dass das Interesse der Evangelien und der Apostel-

[505]So Joseph Rupert Geiselmann, Jesus der Christus I, München 1965, mit Berufung auf Hans Conzelmann, Was von Anfang an war, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1954, Beiheft zur ZNB 21, Berlin 1954.

[506]Vgl. Joseph Rupert Geiselmann, Jesus, der Christus I, München 1965, 177-183.

geschichte auf das Wie seines Lebens und auf das Wie seines Sterbens geht. Die Bedeutung dieser historischen Gegebenheiten interessiert dann mehr die Verfasser der übrigen neutestamentlichen Schriften. Aber beides gehört zusammen. Die Evangelien bezeugen die Gewissheit dessen, was verkündigt wird. Sie unterstützen damit die Botschaft des Kerygmas von Jesus dem Christus, erklären und beglaubigen sie.
Grob gesagt sind die Evangelien an den Ereignissen des irdischen Lebens Jesu, an dem historischen Jesus interessiert, während die Briefliteratur ihr Interesse auf den himmlischen Ursprung Jesu und seine Bedeutung, also den kerygmatischen Christus, richtet. Aber man kann das Eine nicht von dem Anderen trennen. Das heißt: Auch in der Briefliteratur bleibt der historische Jesus stets die Grundlage. Und das Kerygma deutet die Ereignisse des irdischen Lebens Jesu.

Das Desinteresse an dem historischen Jesus ist, so sagten wir, bestimmend für die dialektische Theologie, für Bultmann (+ 1976), aber auch für Karl Barth (+1969). Für Barth ist Paulus wichtiger als die Evangelien. Für ihn ist das Leben Jesu belanglos, zumal wir wenig darüber wissen, wie er sagt. Ihn interessiert der historische Jesus nicht. Wenn nun der Jesus der Evangelien, der historische Jesus, in den letzten Jahrzehnten durch die Exegeten wieder mehr in den Mittelpunkt gerückt ist, so hat Karl Barth weniger Notiz davon genommen[507].

Wenn Rudolf Bultmann im Jahr 1926 erklärt, wir könnten vom Leben und von

[507]Ebd., 63-65.

der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen[508], so steht er mit dieser Meinung heute ziemlich allein. Zwar sind die Worte, das Leben und das Wirken Jesu von mancher Unsicherheit belastet, aber die genaueren Ergebnisse der Exegese führen Forscher, auch die von Bultmann abhängigen, zu der Feststellung, „dass aus dem Dunkel der Historie Jesu charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig scharf erkennbar heraustreten“[509] und „dass die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt oder gefordert hat oder nicht, diejenige (ist), welche seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias“[510].

Nach der „sententia communis“ der gegenwärtigen Forschung tritt uns, das ist nicht zu bestreiten, die geschichtliche Gestalt des Jesus von Nazareth in den Evangelien recht plastisch und anschaulich uns entgegen.

8. Das Problem einer Biographie Jesu

Dennoch ist es nicht möglich, eine Biographie über Jesus zu erstellen. Und das aus einem dreifachen Grund. Den ersten Grund haben die Formgeschichte und die Redaktionsgeschichte deutlich gemacht. Sie haben uns endgültig zu der Erkenntnis geführt: Die neutestamentlichen Quellen sind in erster Linie Glaubenszeugnisse von Jesus, dem Messias. Sie sind nicht eine Chronik oder eine Reportage, sondern Dokumente der urchristlichen Predigt. Das ist heute so

[508]Rudolf Bultmann, Jesus, Tübingen 1964, [1]1926, 10.

[509]Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen [4]1965, 2.

[510]Ebd., 213.

allgemein anerkannt, dass man darüber eigentlich kein Wort mehr verlieren müsste. „Heute wird mit ihr, wenigstens im deutschen Sprachbereich, allgemein bei Protestanten und Katholiken, bei Juden und Ungläubigen gerechnet“[511]. Kirchenamtlich hat sie ihre Anerkennung gefunden in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ vom 30. September 1943.

Auf evangelischer Seite sei hier vor allem erinnert an die grundlegenden Arbeiten von Martin Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919) und Rudolf Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921), auf katholischer Seite an Eduard Schick (Formgeschichte und Synoptikerexegese, Münster 1940) und Karl Hermann Schelkle (Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes, Heidelberg 1949) sowie an Alfred Wikenhauser (Einleitung in das Neue Testament, Freiburg ^{4}1961, bes. 182 ff.). Das heißt konkret: Jedes überlieferte Wort und jedes überlieferte Ereignis gibt zunächst das Zeugnis des Glaubensverkünders, der es überliefert, wieder. Erst in zweiter Linie kann man fragen, „wie weit und in welchem Sinn hier geschichtliche Realität, ein so von Jesus gesprochenes Wort oder ein so von ihm gewirktes Wunder vorliegt“[512]. Das darf man nicht als eine grundlegende Skepsis gegenüber der Geschichtlichkeit der neutestamentlichen Schriften verstehen, sondern das muss als eine Ordnung der Interessen verstanden werden und damit als maßgeblich für den Weg unserer Erkenntnis. Das erste Interesse des Schreibers ist, den Glauben zu wecken und zu befestigen. Daher müssen auch wir zunächst das Glaubenszeugnis in seinem Gehalt und in seiner Gestalt erfassen.

[511]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 32 bzw. 31 f.

[512]Ebd., 32.

„Am Anfang steht das Bekenntnis: ▷Jesus ist der Messias≪, das man erst nach der Ostererfahrung und der Geistmitteilung zu Pfingsten formuliert hat. Erst danach wird der Nachweis für die Zuverlässigkeit des Kerygmas anhand der Ereignisse und Worte dieses Jesus geführt (vgl. Lk 1,4). Die ältesten Stücke des Neuen Testamentes sind die Briefe des Apostels Paulus, die den Glauben unmittelbar bezeugen. Erst die zweite Schicht des Neuen Testamentes umfasst die Evangelien, die diesen Glauben stützen und ihm sein Fundament geben. Auch in dieser Aufeinanderfolge in der Entstehung der neutestamentlichen Schriften kann man das Grundgesetz erkennen: Erst die Bezeugung des Glaubens, dann die Absicherung der Jesus-Geschichte. Doch auch die Evangelien sind insgesamt und im einzelnen im Dienste des Glaubens an Jesus, den Messias, niedergeschrieben worden“[513].

Der zweite Grund, warum es keine Biographie über Jesus geben kann, ist der, dass es faktisch viele Lücken gibt. Vieles berichten die Quellen nicht, vor allem bleibt, selbst wenn man sich mit dem äußeren Rahmen des Lebens Jesu zufrieden gäbe, also mit den wichtigsten Tatsachen, die wir tatsächlich erheben können, so bleibt doch die Frage der Persönlichkeit und vor allem die Frage des sogenannten Selbstbewusstseins Jesu dunkel. Diese Lücken waren immer wieder der Ort, an dem man seine subjektive Projektion in die Wirklichkeit übertragen hat.

Endlich gibt es auch deswegen keine Biographie Jesu, das ist der dritte Grund, weil sein Leben die sonst üblichen Schemata und Maße einer Biographie

[513]Ebd.

sprengt, nicht in sie hineinpasst. Jede Biographie läßt sich ja bekanntlich in ein Schema einordnen. So gibt es den Typ des Propheten oder den des Philosophen, den Typ des humanistischen Weisheitslehrers oder des religiösen Erweckers, den Typ des volkstümlichen Wanderpredigers und den des Priesters eines Kultes, wenn man einmal von den rein weltlichen Typen absieht. Von all diesen ist in der Gestalt Jesu zugleich etwas erkennbar, aber immer noch etwas mehr, was darüber hinausreicht. Gerade das aber entzieht sich dem Zugriff des Biographen[514]. Die Weite der Persönlichkeit Jesu, die alle gewohnten Kategorien sprengt, haben wir wiederholt hervorgehoben. Darin liegt auch der Grund für die Vielfalt ihrer Deutungen. Dieses Faktum hat vor allem Jaspers mit Recht hervorgehoben. Gerade in der Dialektik dieser Persönlichkeit liegt auch ein wichtiges Kriterium der Lebensechtheit der Evangelien, die sich einer Fiktionshypothese widersetzen.

Die Evangelien wollen grundsätzlich nicht Material für eine Biographie liefern. Ihre primäre Absicht liegt überhaupt nicht in der theoretischen Belehrung, vielmehr wollen sie den Glauben wecken. Sie sind primär als Bekehrungsschriften zu verstehen. Sie dokumentieren die urchristliche Predigt, die Verkündigung, das Kerygma. Ihre Intention ist die, dass die Juden und Heiden sich zu Gott bekehren und dass die bereits Gläubigen bestärkt und ermutigt werden. Dabei verzichten die Evangelien allerdings nicht auf historisches Geschehen und ontologische Sachverhalte. Das Kerygma wird speziell bei den Synoptikern in Form von Berichten über die Historie Jesu entfaltet[515].

[514]Ebd., 30.

[515]Bruno Borucki, Der wirklche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1971, 130-134.

Damit wollen die Evangelisten nicht Geschichte im heutigen Sinne schreiben. Das heißt freilich nicht, dass man durch die Glaubenszeugnisse hindurch nicht mit Hilfe der Formgeschichte und der Redaktionsgeschichte zu dem jeweils historisch zugrundeliegenden Geschehen vordringen könnte. Nach den Evangelien ist der Hintergrund des Auftretens Jesu damit zugleich die Voraussetzung und Bedingung seines Wirkens, die Umwelt des Spätjudentums. Um sie geht es uns im nächsten Kapitel.

KAPITEL VII: DER HINTERGRUND DES LEBENS UND WIRKENS JESU

1. Politisch

Die chronologischen Angaben Lk 3,1-2, wonach Jesu öffentliche Wirksamkeit im „fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius“ begann, „als Pontius Pilatus Landpfleger von Judäa, Herodes Vierfürst von Galiläa, sein Bruder Philippus Vierfürst von Ituräa und der Landschaft Trachonitis, Lysanias Vierfürst von Abilene war, unter den Hohenpriestern Hannas und Kajaphas“, Angaben, die uns in die Jahre 28 oder 29 der christlichen Zeitrechnung verweisen, geben uns auch Einblick in den politischen Raum, in dem sich die Tätigkeit Jesu entfaltete.

Palästina hatte endgültig seine Unabhängigkeit verloren. Seit dem Jahr 6 unserer Zeitrechnung stand das eigentliche Judäa mit der Hauptstadt Jerusalem und Samarien unter der unmittelbaren Herrschaft eines römischen Prokurators, das heißt also einer Art Hochkommissars, der seinerseits dem Gouverneur der römischen Provinz Syrien unterstellt war. An der Spitze Galiläas und Peräas (Transjordaniens) stand ein Sohn des Herodes des Großen, nämlich Herodes

Antipas, der von 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. regierte. Dieser Schattenkönig war ein absoluter Vasall Roms. Mit einem Federstrich konnte Rom ihn absetzen. Tatsächlich geschah das auch im Jahre 39, als ihm seine Herrschaft genommen und er nach Gallien verbannt wurde.

Die Römer hatten den Juden die Politik auferlegt, die sie für gewöhnlich gegenüber den unterworfenen Völkern anwandten. Die Juden hatten ihren Tribut an Rom zu zahlen. Dafür wurden im Allgemeinen der Kult, die religiösen Bestrebungen und die religiösen Gebräuche Israels respektiert. Der Tempel in Jerusalem, der von Herodes dem Großen prachtvoll wiedererrichtet war, blieb das Nationalheiligtum, wo sich an den hohen Festtagen, vor allem Ostern und Pfingsten, die Massen drängten, die aus allen Teilen Palästinas und auch aus den Judengemeinden der Diaspora nach Jerusalem gepilgert waren (Apg 2,9-11). Das Synedrium oder der Hohe Rat mit 71 Mitgliedern, die aus der Priester- und Laienaristokratie gewählt waren, blieb unter dem Vorsitz des Hohenpriesters weiterhin mit dem Richteramt über zivile und religiöse Angelegenheiten betraut. Er konnte gar, wie im Prozess Jesu deutlich wird, die Todesstrafe verhängen, brauchte dafür allerdings die Bestätigung durch die römische Autorität.

Trotz des Entgegenkommens der Eroberer waren diese den Juden verhasst, und die Juden bewahrten sich ein lebendiges Bewusstsein ihrer nationalen Einheit wie auch ihrer religiösen Überlegenheit. Sie verstanden sich als das auserwählte Volk Gottes, das in besonderer Weise zur Verwirklichung der Pläne Gottes in der Weltgeschichte berufen war. Sie hatten das Gesetz, das Jahwe selbst ihnen gegeben hatte, und sie lebten in der Hoffnung auf das messianische Heil. Gerade das religiöse Empfinden bewahrte das Volk in seiner

Eigenart, ob es in Palästina oder in der Diaspora der griechisch-römischen Welt lebte.

2. Sozial

Die soziale Lage des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu war nicht so dramatisch und spannungsgeladen wie anderwärts, und zwar deshalb, weil es hier nicht das Sklavenproblem im eigentlichen Sinne gab. Gewiss, auch die Juden kannten die Sklaverei, aber in einer sehr abgemilderten Form, vor allem nicht in dem Umfang, wie das bei den anderen Völkern, speziell bei den Römern, der Fall war. Diese hatten eine ungeheuer große Zahl von Sklaven durch ihre vielen Eroberungszüge erworben. Denn, so war es damals allgemein üblich, wenn eine Stadt eingenommen wurde, so nahm man alle, die nicht im Gemetzel umkamen, als Sklaven mit. Caesar und Pompejus konnten sich rühmen, je eine Million Menschen um Freiheit und Leben gebracht zu haben. Sklaven waren damals auf dem Markt wie Tiere zu kaufen. Nach den römischen Gesetzen standen sie nicht nur außerhalb jeden politischen und bürgerlichen Rechtes, sondern auch außerhalb des Naturrechtes. Ihr Los war verschieden, je nach Stellung. Sie konnten Privateigentum erwerben und sich freikaufen oder freigelassen werden. Die Freigelassenen hatten allerdings nicht den gleichen Rang wie die Freien. Sie blieben unter der Klientel ihrer früheren Eigentümer. Teilweise waren sie jedoch reich und hatten Verwaltungsstellen inne bzw. spielten eine bedeutende Rolle in der Regierung[516].

In Israel gab es zwar auch die Sklaverei, aber, wie schon gesagt, in einer sehr

[516]Jacques Bivort de la Saudée, Gott, Mensch, Universum. Die Antwort der Christen auf den Materialismus der Zeit, Graz 1957, 378 f.

abgemilderten Form. Das bezieht sich auf die Zahl wie auch auf das Verhalten ihnen gegenüber.

Nach dem mosaischen Gesetz musste die Knechtschaft grundsätzlich zeitlich begrenzt sein. Wenn ein Schuldner seinen Verpflichtungen nicht nachkommen konnte und sich dem Gläubiger verkaufte, hatte das Buch Deuteronomium (15,12-14) die Dauer des Dienstes auf sechs Jahre festgelegt.

Wörtlich heißt es: „Wenn ein hebräischer Bruder, Mann oder Frau, sich dir verkauft, so diene er dir sechs Jahre, im siebenten Jahr sollst du ihn freilassen. Und wenn du ihn freiläßt, soll er nicht leer ausgehen: du sollst nicht versäumen, ihm von deinem Vieh, deiner Tenne und deiner Kelter mitzugeben; du sollst ihm einen Teil deiner Güter geben, mit denen Jahwe, dein Gott dich gesegnet hat“.

Nur dann konnte die Knechtschaft auf Lebenszeit ausgedehnt werden, wenn der Sklave freiwillig auf die Freilassung verzichtete (Dtn 15,16 f).

Das Jubelgesetz (Lev 25,8-13) gab darüber hinaus alle 50 Jahre dem Sklaven, der sich verkauft hatte, die Freiheit zurück und den Familien gab es ihr Besitztum zurück, das sie veräußert hatten. Allerdings blieb dieses Jubelgesetz wegen der Schwierigkeiten bei seiner Durchführung weithin nur Theorie.

Die große Masse der palästinensischen Bevölkerung bestand aus Bauern, die mit ihren Familien von den Felderzeugnissen, vom Obst- und Weinbau, lebten. Es gab nur wenige große Güter, die von Verwaltern im Auftrag ihrer Herren bewirtschaftet wurden. Das legte schon allgemein die Beschaffenheit des

Bodens nahe, der durch enge Täler zerschnitten war und sich nicht für großangelegte Bewirtschaftung eignete. Im Übrigen war der Boden in Judäa arm, in der Ebene Jesreel und in Galiläa aber relativ fruchtbar. Die Bevölkerung war verhältnismässig zahlreich und lebte genügsam. Die Zucht von Kleinvieh und Schafen trug ein wenig zur Vermehrung des Wohlstandes bei.

Zu den Bauern kamen hinzu die Handwerker (Töpfer, Weber, Schmiede, Maurer, Zimmerer und Schreiner), die in den Dörfern und Städten wohnten. Die Handwerker arbeiteten entweder allein oder in Gruppen in kleinen Werkstätten. An den Ufern des galiläischen Sees schlossen sich die Familien zusammen, um die Fischerboote auszurüsten und die nötigen Geräte zu beschaffen, von denendieNetzedieteuerstenwaren. Handelsbeziehungen blieben im Allgemeinen auf die unmittelbaren Nachbarn in Ägypten und Syrien beschränkt. Der eigentliche Konfliktstoff lag nicht im sozialen Bereich, sondern im politischen und im religiösen Bereich.

3. Politisch-religiöse Gruppierungen

Hinsichtlich unserer Kenntnis der politisch-religiösen Gruppierungen in Palästina zur Zeit Jesu sind wir außer auf die neutestamentlichen Schriften einmal auf die Schriften des Flavius Josephus (De Bello Judaico und Antiquitates), zum anderen auf die Funde von Qumran angewiesen.

a) Zeloten

Bei Markus (Mk 3,6 und 12,13) und Matthäus (Mt 22,16) werden die Herodi-

aner genannt, die es für klüger und ihren Interessen entsprechender hielten, sich mit der Herrschaft des Herodes unter dem Schutz Roms einverstanden zu erklären. Im absoluten Gegensatz zu dieser Gruppe stand eine Minderheit von Extremisten, die sogenannten Zeloten, die Eiferer. Einer der Zwölf Apostel Jesu gehörte offenbar dieser Gruppe an. Darauf läßt jedenfalls sein Name schließen, Simon Zelotes (Mk 3,18). Die Zeloten waren strenge Beobachter des Gesetzes, in diesem Punkt standen sie der Partei der Pharisäer nahe, und glühende Nationalisten. Aus religiösen und nationalen Gründen waren sie für eine gewaltsame Vertreibung der Römer, die seit 63 v. Chr. Palästina besetzt hielten. Erste Ansätze der zelotischen Bewegung sind bereits in den Makkabäerkämpfen zu entdecken (2 Makk 4,2). Zu einer Verschärfung der Gegensätze zwischen diesen Nationalisten und den Römern kam es zwischen 6 und 7 n. Chr. anlässlich der Aufstellung der Steuerlisten für die jüdische Bevölkerung durch Quirinius, wie uns Flavius Josephus in seinem Werk „Antiquitates“ mitteilt[517]. Wichtige Literatur zur Frage der Zeloten: Oscar Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, Tübingen 1970; Samuel G. Brandon, Jesus and the Zealots, Manchester 1967; Poul. Borchsenius, Der Sternensohn. Die Welt rund um die Bibel im 1. Jahrhundert n. Chr., Lahr 1958; Martin Hengel, War Jesus revolutionär?, Stuttgart 1970; ders., Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Köln/Leiden 1961.

Mit besonderer Ablehnung begegneten die Zeloten den Zöllnern, die als politische Kollaborateure betrachtet wurden. Die Zeloten waren eine relativ geschlossene Freiheitsbewegung. Als Gegner jeder Fremdherrschaft „anerkann-

[517]Flavius Josephus, Antiquitates, lib. 18, c. 1,1.

ten sie keinen anderen Führer und Herrn als nur Gott“[518]. Im zweiten Drittel des 1. Jahrhunderts, nach dem Tod Jesu, waren sie die Haupttreiber des Aufstandes gegen Rom, der im Jahre 66 seinen Höhepunkt erreichte und nach einem vierjährigen Krieg mit der restlosen Zerstörung Jerusalems durch die Legionen des Titus endete, im Jahre 70 n. Chr.

Im Vordergrund standen zur Zeit Jesu aber nicht die Zeloten, sondern die Pharisäer und die Sadduzäer.

b) Pharisäer

Die Partei der Pharisäer war um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden. Entsprechend ihrem Namen (Das hebräische „peruschim" bedeutet soviel wie die Abgesonderten) waren sie sehr elitär. Sie sonderten sich von der Masse des gewöhnlichen Volkes ab, das sie verächtlich als „▷am ha arez“ bezeichneten. Politisch waren sie zwar selber passiv, forderten jedoch einen jüdischen Nationalstaat unter strenger theokratischer Regierung. Sie lehnten zur Zeit Jesu die akut messianische Naherwartung und die apokalyptische Gesinnung der Essener ab. Sie sahen es als ihre Hauptaufgabe an, das Gesetz und die Überlieferung zu verteidigen. Die Gesetzesinterpretation, die teilweise recht kasuistisch geführt wurde, kreiste hauptsächlich um die Themen Sabbat, gesetzliche Reinheit und Entrichtung heiliger Abgaben. Bei aller Strenge war jedoch das pharisäische Gesetzesverständnis weniger radikal als das der Essener und der Zeloten. Die Pharisäer glaubten an die persönliche Unsterblichkeit und an das Gericht nach dem Tode, an die allgemeine Aufer-

[518]Flavius Josephus, Antiquitates, lib. 18, c. 1, 6.

stehung (zumindest an die Auferstehung der Gerechten), an die Existenz der Engel, an die Freiheit des Menschen und an das Wirken der Vorsehung. Sie lehrten, dass moralische Schuld durch Missachtung des göttlichen Willens entstehe und dass die eigene Frömmigkeit nicht die Notwendigkeit der göttlichen Gnade aufhebe. Im Synedrium hatten sie durch ihre Schriftgelehrten einen gewissen Einfluss trotz ihrer verhältnismässig geringen Zahl. Von 70 n. Chr. an stand jedoch das neu gebildete Synedrium ganz unter pharisäischer Leitung.

c) Sadduzäer

Die Gegenspieler der Pharisäer waren die Sadduzäer. Sie waren „mehr ein aristokratischer, religionspolitischer Standesverband als eine Partei“[519]. Sie waren in der Zeit der Makkabäer als Gegenbewegung gegen die Pharisäer entstanden und rekrutierten sich aus der hohen jerusalemischen Priesterschaft.

Im Gegensatz zu den Pharisäern könnte man sie als liberal-konservativ bezeichnen. Sie waren nicht bereit, die seit der Makkabäerzeit einsetzende theologische Weiterbildung des Jahweglaubens mitzumachen. Sie hielten sich an die Thora und lehnten die mündlichen „Überlieferungen der Väter“ ab. Sie wiesen daher die sich entfaltende Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von der Auferstehung der Toten und der jenseitigen Vergeltung ab (Makk 22,23). Desgleichen nahmen sie nicht die Existenz der Engel und der Geister im Glauben an. Im Ürigen waren die Sadduzäer weltaufgeschlossen, römerfreundlich und dem Hellenismus zugetan. Allgemein könnte man vielleicht

[519]André Robert, André Feuillet, Einleitung in die Heilige Schrift II: Neues Testament, Freiburg 1964, 61-63.

sagen: Theologisch waren sie konservativ und politisch liberal[520].

d) Essener

Eine vierte Gruppe bildeten endlich die Essener, die primär weniger eine Partei als eine Bruderschaft frommer Juden oder auch eine Art von religiösem Orden bildeten. Etymologisch bedeutet Essener soviel wie die Frommen. Seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. waren sie als Reaktion gegen die wachsende Hellenisierung entstanden. Wie Plinius der Ältere berichtet[521] hatten sie am Toten Meer, oberhalb von En-Gedi ihre klösterliche Niederlassung. Diese Nachricht bestätigen die Funde von Chirbet Qumran nach dem Zweiten Weltkrieg, seit 1947. Nach Flavius Josephus dürften sie bis 4.000 Anhänger gehabt haben. Die Essener entstammten Priesterkreisen, die zu der Priesterschaft in Jerusalem in scharfem Gegensatz standen. Sie knüpften an die alttestamentliche Bundestheologie an und betrachteten sich als die „Gemeinde des Neuen Bundes“. Sie waren stark apokalyptisch und erwarteten das baldige Ende der bestehenden Weltordnung. Genau genommen erwarteten sie zwei messianische Heilsbringer, einen priesterlichen Messias aus dem Stamme Aarons und einen königlichen Messias aus dem Stamme Davids, der jenem untergeordnet sein sollte. Außerdem erwarteten die Qumran-Essener einen Propheten gemäß Dtn 18, 15, den sogenannten Lehrer der Gerechtigkeit, den kompetenten Interpreten des mosaischen Gesetzes. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem Stifter der Qumran-Essener.

---

[520]Vgl. Alfred Wikenhauser, Art. Sadduzäer, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IX, Freiburg ^{2}1964, 207 f.

[521]Plinius der Ältere, Historia naturalis, lib. V, c. 17.

Die Essener bildeten im Judentum so etwas wie einen ersten Ansatz zum Mönchtum. Sie lebten in vollkommener Gütergemeinschaft, ordneten sich einem Führer in absolutem Gehorsam unter, verzichteten auf jede freie Verfügung über sich selbst, außer in Werken der Nächstenliebe und der Frömmigkeit, und verzichteten auf die Ehe. Der endgültigen Mitgliedschaft voraus ging ein Noviziat von drei Jahren und ein feierliches Aufnahmegelöbnis. Die Mahlzeiten wurden gemeinsam und schweigend eingenommen nach Art eines religiösen Ritus. Das jedenfalls war die Kerngruppe der Essener, denen sich die freieren Mitglieder zugesellten.

Ihr Stammkloster hatten sie in der Wüste am Toten Meer. Dort lebten die ehelosen Mitglieder in völliger Gütergemeinschaft und im Gehorsam. Die verheirateten Mitglieder wohnten in den umliegenden Zelten. Die Ausgrabungen bei Qumran haben uns davon ein anschauliches Bild ermittelt. Der Orden unterschied vier Klassen, nämlich die Priester, die Leviten, die Laienmitglieder und die Novizen. Die Mitglieder unterstanden einem Aufseher. Die oberste Leitung hatten drei Priester und zwölf Laien.

Die Essener waren peinlich bemüht, jede äußere Unreinheit zu vermeiden, und lebten in strenger Askese. Sie führten ein genügsames und armes Leben, widmeten sich der Handarbeit ohne Hilfe von Sklaven und enthielten sich des Handels. Ihre Frömmigkeit zeichnete sich aus durch bestimmte Eigenarten, wie die Enthaltung von blutigen Opfern, die besondere Verehrung der Sonne, den Glauben an die Präexistenz der Seele und an ihre Unsterblichkeit an einem Ort der Glückseligkeit jenseits des Ozeans oder - im Falle der Bösen - in einer finsteren Höhle.

Das Wesentliche ihrer Lehren ist aber echt jüdisch, und so galten sie auch ihren Zeitgenossen als echte Vertreter des Judentums.
Für uns von Bedeutung ist die Tatsache, dass sie kultische Mahlzeiten und Reinigungsbäder wiederholt vollzogen. Die Bedeutung der Qumran-Essener für die Geschichte Jesu liegt darin, dass nicht weit von ihrem Wohnort der Taufort des Täufers zu suchen ist und dass dieser möglicherweise unmittelbare Kontakte mit den Essenern gehabt hat[522] .

e) Schriftgelehrte

Die Schriftgelehrten sind keine eigentliche Partei, sondern ein Berufsstand, sie sind berufsmäßige Erforscher und Ausleger des alttestamentlichen Gesetzes, das seit dem Priester und Schriftgelehrten Esra zur beherrschenden Norm in Israel geworden war. Seit jener Zeit war die Stimme der Propheten nicht mehr zu hören und der Jahwe-Glaube zu einer Buch-Religion geworden. Die Schriftgelehrten suchten die Gesetzesangaben kasuistisch auszulegen, wodurch sich ein Gewohnheitsrecht ergab, die sogenannte Halacha. Diese Halacha ging dann in den Talmud über. Die Schriftgelehrten beschäftigten sich in Lehrhäusern und in Synagogen damit, die Thora zu lehren. Man bemühte sich dabei nicht nur um die kasuistische Auslegung der Gesetzesangaben, um die so genannte Halacha, sondern auch um die erzählerische Ausgestaltung und die religiös erbauliche Auswertung der geschichtlichen Texte, in der sogenannten Haggada. Schließlich noch verwalteten sie die jüdische Gerichtspraxis. Sie hatten großes Ansehen im Volk (Mk 12,38 f par) und gehörten zumeist der Partei der Pharisäer an (Mk 2,16). Nach der Zerstörung Jerusalems

[522]Vgl. Hans Bardtke, Art. Essener, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, Freiburg [2]1959, 1110.

übernahmen die pharisäischen Schriftgelehrten die geistige Führung des Judentums[523].

Eine führende Gestalt war in diesem Kontext im 2. Jahrhundert Rabbi Akiba (+ 135 n. Chr.), er gilt als der als Begründer der jüdischen Mystik.

f) Jesus und die Gruppierungen

Inmitten dieser palästinensischen Gesellschaft, einer Gesellschaft, in der die Unterschiede weniger von der Geburt oder vom sozialen Status als von der Kenntnis des Gesetzes und vom Eifer für seine Beobachtung sich herleiteten, verkündete Jesus seine Frohe Botschaft. Dabei gehörte Jesus keiner der genannten Parteien an. Er war weder Herodianer noch Zelot noch Sadduzäer noch Essener. Dass er nicht Herodianer war, wird deutlich, wenn Herodes ihm gemäß Lk 13, 31 nach dem Leben trachtet und wenn Jesus diesen Herodes einen „Fuchs“ nennt. Gegen sein Zelotentum spricht die Tatsache, dass er gemäß Mk 12,17 lehrte, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, sich also nicht gegen Rom zu erheben. Von den Sadduzäern setzt er sich ab, indem er ihnen gemäß Mk 12,24 den Vorwurf machte, sie würden den wahren Sinn der Schrift und die Macht Gottes nicht kennen, da sie die Auferstehung leugneten. Auch stand er distanziert den Pharisäern gegenüber, denn er verurteilte nach Mt 23,1-36 und nach weiteren Stellen deren unmenschliche Auslegung des Gesetzes und deren heuchlerischen Formalismus. Anders als die Essener war Jesus endlich nicht elitär, denn nach Mt 11,19 wird ihm vorgehalten, dass er im Gegensatz zu den Essenern, die die Welt und ihre unreine Berührung flohen, sich zu den Menschen begab und mit ihnen aß und trank, dass er sich mit

[523]Vgl. Jacques Bivort de la Saudée, Hrsg., Gott, Mensch, Universum. Die Antwort der Christen auf den Materialismus der Zeit, Graz 1957, 378 ff.

den Zöllnern und Sündern abgab.

Am nächsten steht Jesus noch, wenn wir den Blick auf die verschiedenen hier genannten Gruppen richten den Pharisäern. Ihre Lehren über Gott, die Auferstehung und die heiligen Bücher teilte er voll und ganz. Ebenso ihren religiösen Ernst. Was er an ihnen tadelte, das war nicht mehr und nicht weniger ihre Heuchelei, ihre Unehrlichkeit. Dabei muss man wissen, dass die Auseinandersetzungen Jesu mit ihnen in den Evangelien höchst wahrscheinlich überzeichnet sind, dass sie in gewisser Weise die Auseinandersetzungen der Urgemeinde von Jerusalem mit den Pharisäern widerspiegeln. Sicher ist jedenfalls, dass Jesus sich immer wieder mit den Pharisäern auseinandergesetzt hat. Aber in den Evangelien sind diese Auseinandersetzungen verschärft worden, quantitativ und qualitativ. Wenn Jesus sich immer wieder mit den Pharisäern auseinandersetzt, so tut er das letzten Endes gerade deshalb, weil sie ihm so nahe stehen und weil sich eine Auseinandersetzung mit ihnen wegen ihrer grundsätzlich religiösen Haltung schließlich noch am ehesten lohnt.

Die Pharisäer waren die Hüter des überkommenen Glaubens in Israel. Steht Jesus ihnen geistig am nächsten, so wird darin seine geistige Nähe zum alttestamentlichen Judentum deutlich. Jesus überwindet jedoch den Nationalismus der Pharisäer. Für diese gab es keine Trennung zwischen Nation und Religion. Nach ihrer Auffassung konnte ein Heide nur dann ein vollkommener Anbeter Jahwes werden, wenn er Mitglied des jüdischen Volkes wurde durch die Beschneidung. Jesus aber ist demgegenüber universal. Die Frohe Botschaft, die er verkündigt, ist grundsätzlich für alle Menschen bestimmt. Der Kolosserbrief formuliert das später so: Im Reiche Gottes „heißt es nicht mehr Heide oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Skythe, Sklave

oder Freier“ (Kol 3,11).

4. Die messianische Erwartung

a) Messianische Vorstellungen im Spätjudentum

Im Spätjudentum war die Heilshoffnung Israels vielgestaltig und verschiedenartig. Wir sprachen bereits davon im Zusammenhang mit den Zeichen der Göttlichkeit an der alttestamentlichen Jahwe-Religion. Entweder war sie kollektiv mit Bezug auf Israel als Ganzes oder individuell mit Bezug auf einen einzelnen Heilsträger. Kollektiv begegnet sie uns etwa in Dan 7, individuell in dem 17. salomonischen Psalm sowie im äthiopischen Henoch-Buch (70 v. Chr.) und dem 4. Esra-Buch im ersten christlichen Jahrhundert.

Entweder war die Heilhoffnung apokalyptisch oder diesseitig. Apokalyptisch ist sie in Dan 7 wie auch im äthiopischen Henoch-Buch und im 4. Esra-Buch. Diesseitig war die Messias-Hoffnung in gewisser Weise, sofern sie sich auf einen endzeitlichen Davididen richtete, speziell in Pharisäerkreisen (17. salomonischer Psalm; Apg 1,6). Die Pharisäer waren ablehnend gegenüber den apokalyptischen Konventikeln und ihren Hoffnungen. Dabei wollten sie dem Messias den Weg bereiten durch gewissenhafte Befolgung des Gesetzes, so gewissermaßen die Gottesherrschaft herbeizwingen. Allerdings wird der Zeitpunkt der messianischen Ära von Gott bestimmt. Man dachte hier also eher an ein irdisches Paradies, aber als Theokratie, wobei der Wunsch, aus Sünde, Tod und ewiger Verwerfung erlöst zu werden, zurücktrat. Die Zeloten wollten mit Gewalt den Weg für die Theokratie bereiten durch den Sturz der Römerherrschaft. Es geht in allen Fällen um den Herrschaftsanspruch Gottes, insofern ist die Vorstellung des messianischen Reiches nie rein politisch, sondern immer

religiös oder, wenn man so will, transzendent.

Wurde der individuelle Heilsträger in der Regel als Sohn Davids angesehen, so kannte man aber auch einen aaronitischen Messias. Davon ist speziell in der Regel der Qumran-Leute die Rede, wo man zwei Messiase, zwei messianische Heilsgestalten erwartete, denen außerdem noch ein Prophet vorausgehen sollte mit Berufung auf das Alte Testament. Der priesterliche Messias ist, gemäß der kultischen Struktur der Qumran-Gemeinde, der erste von beiden, während der königliche Messias speziell eine kriegerische Aufgabe hat und dabei durch den priesterlichen Messias angefeuert wird. Beide sind aber nicht übermenschliche Gestalten, sondern eine Verkörperung des legitimen Priester- und Königtums. Für die Erwartung des Propheten beruft sich die Qumran-Gemeinde auf Dtn 18,15 und identifiziert ihn mit dem Lehrer der Gerechtigkeit.

Bereits im vorchristlichen Judentum gab es auch die Vorstellung von dem stellvertretend sühnenden Messias. Sie hat ihren Ansatz in den Gottesknechtsliedern des Deutero-Jesaja. Sie wurde zur Zeit Jesu jedoch nicht realisiert, zumindest war sie den Zeitgenossen Jesu irgendwie fremd.

Ich stellte schon früher fest, dass im Alten Testament keine Synthese der verschiedenen Heilsbringergestalten geschaffen wurde, dass das Alte Testament von daher unabgeschlossen und offen blieb auf das Neue Testament hin.

Der Messianismus im engeren Sinne ist umgriffen von dem Messianismus im weiteren Sinne, von dem Eschatologismus. Die verschiedenen Vorstellungen vom Messias stehen letzten Endes im Dienste des Herrschaftsanspruchs Got-

tes, wollen ihm Geltung verschaffen und den Menschen das Heil vermitteln[524].

Festzuhalten ist: Einmal, die Messias-Erwartung war nur ein Teil der EndzeitErwartung, nicht umgekehrt; zum anderen, die Messiasvorstellungen waren sehr divergent, vor allem waren sie im allgemeinen anders, als sie bei Jesus tatsächlich zu Tage traten bzw. als die Jünger Jesu sie für ihren Herrn und Meister reklamierten, und vor allem war ein leidender und sterbender Messias zumindest für den Durchschnittsjuden jener Zeit ein Gedanke, den er nur schwerlich vollziehen konnte.

b) Der Messianismus im gegenwärtigen Judentum

Der Messianismus ist auch noch im gegenwärtigen Judentum lebendig. Dort wartet man heute noch auf das Kommen des Messias.

Schalom Ben-Chorin (+ 1999) unterscheidet zwischen einem utopischen und einem restaurativen Messianismus[525]. Im utopischen Messianismus erwartet man, dass der Messias alle Kriege abschaffen und ein universales Reich des Friedens, der Liebe und der Gerechtigkeit bringen wird. Dann werden alle Völker zum heiligen Berg Zion pilgern, und ein neuer Himmel und eine neue Erde werden entstehen. Im restaurativen Messianismus erwartet man die Rückkehr des goldenen Zeitalters des Reiches David, also hier ist der Blick mehr auf das Volk Israel als solches gerichtet.

[524]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 223-234.

[525]Schalom Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, Tübingen 1975, 280.

Eine gewisse Synthese dieser beiden Richtungen denkt daran, dass einmal ein Sohn Davids der Friedensfürst der ganzen Welt sein wird.

In der talmudischen Tradition gibt es zwei Messiase, nämlich den Ben-Joseph, einen leidenden und unterliegenden Messias, dem Ben-David, der triumphierende und sieghafte Messias folgen wird.

Vielfach wird in der modernen jüdischen Theologie auch der Messias entpersönlicht als Chiffre für Hoffnung, als eine Symbolgestalt verstanden. Oder man sagt, der Messias sei in jedem Menschen selbst, das Messianische sei das Göttliche im Menschen. Oder man versteht den Messias kollektiv und identifiziert ihn mit dem jüdischen Volk, das selbst als der leidende und schliesslich triumphierende Messias bestimmt wird.

KAPITEL VIII: ZUR GESCHICHTLICHKEIT DES NEUEN TESTAMENTES

Nun müssen wir noch fragen, wie die einzelnen Berichte des Neuen Testamentes bzw. die Aussagen der Evangelien als historisch erkennbar und erweisbar sind. Allgemein gilt hier: In der Geschichtswissenschaft arbeitet man mit äußeren und inneren Kriterien. Äußere Kriterien liegen dann vor, wenn ein Ereignis auch außerhalb des Neuen Testamentes, also durch ein zweites Zeugnis beglaubigt wird. Innere Kriterien werden demgegenüber aus dem Kontext und der Darstellung als solcher erhoben. Es ist nun nicht möglich, für jedes einzelne Ereignis und für jeden überlieferten Ausspruch des Neuen Testamentes hinsichtlich seiner Geschichtlichkeit einen positiven Beweis zu erbringen.

Das liegt einmal an der Art der Quellen. Zum einen richtet sich das primäre Interesse der neutestamentlichen Schriftsteller nicht auf die historischen Tatsachen, sondern auf den Dienst am Glauben. Zum anderen könnten wir nur dann einen positiven Beweis für ein Ereignis des Neuen Testamentes oder für den Ausspruch Jesu bringen, wenn wir jeweils ein ergänzendes glaubwürdiges Zeugnis zur Verfügung hätten.

Die Geschichtswissenschaft bedient sich sowohl der äußeren als auch der inneren Glaubwürdigkeitskriterien. Hier bei unserer Fragestellung, liegt der Schwerpunkt auf den inneren Kriterien[526]. Im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Neuen Testamentes sind sie die entscheidenden Kriterien, weil die äußeren Kriterien, speziell die direkten äußeren Kriterien, weithin fehlen, die Evangelien also faktisch die einzigen Zeugnisse sind, die uns zur Verfügung stehen.

1. Äußere Glaubwürdigkeitskriterien

Es gibt direkte oder äußere Kriterien im Hinblick auf das Leben Jesu. Von ihnen sprachen wir im Zusammenhang mit den profanen Quellen des Lebens Jesu. Ein direktes äußeres Zeugnis oder Glaubwürdigkeitskriterium wäre aber auch ein amtliches Prozessprotokoll über den Prozess Jesu oder auch der Ausspruch eines Zeitgenossen, der sich auf Jesus bezöge und überliefert worden wäre. Die Zahl der direkten Zeugnisse über Jesus von Nazareth ist sehr begrenzt. Zahlreicher sind die indirekten Zeugnisse.
Bei ihnen unterscheiden wir die äußeren und die inneren. Äußere Zeugnisse

[526]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 43.

sind in diesem Verständnis solche, die sich auf die Geographie oder die Geschichte des Wirkens und der Zeit Jesu beziehen und in irgendeinem Zusammenhang mit Jesus stehen. Hier ist etwa an die Erforschung des zeitgeschichtlichen Milieus und an die Topographie zu erinnern, wodurch zwar nicht die einzelnen Fakten des Jesus-Geschehens bestätigt werden, wohl aber die Zuverlässigkeit ihrer Wiedergabe insgesamt und im Einzelnen gestützt wird. Von großer Bedeutung ist hier auch die Archäologie. Hierher gehören nicht zuletzt auch die Handschriftenfunde von Qumran, die in einer Reihe von wichtigen und instruktiven Werken behandelt werden. Die inneren Zeugnisse begegnen uns in den Texten.

Die Geschichtswissenschaft bedient sich sowohl der direkten oder äußeren als auch der indirekten äußeren und inneren Zeugnisse als Glaubwürdigkeitskriterien. Hier bei unserer Fragestellung, liegt der Schwerpunkt auf den indirekten[527]. Im Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Neuen Testamentes sind sie die entscheidenden Kriterien, weil die direkten oder äußeren Kriterien weithin fehlen, die Evangelien also faktisch die einzigen Zeugnisse sind, die uns zur Verfügung stehen.

Wenn in den Evangelien etwa wichtige Personen genannt werden, wie zum Beispiel Herodes I., sein Sohn Herodes Antipas oder Pontius Pilatus, wenn religiöse Gruppen und politische Parteien zu erkennen sind, wenn der Stand der Schriftgelehrten und die Institution des Hohen Rates, der Tempel mit seinem Kult, der Unterschied in der Bevölkerung und der Mentalität zwischen Galiläern und Judäern, kleine Dörfer und große Städte, Landstriche und staat-

[527]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 43.

liche Grenzen erwähnt werden, so erkennen wir aus den Evangelien den Hintergrund einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation. In diesem Sinne erfahren wir etwa auch von dem Leben der armen Fellachen auf dem Lande, von den großagrarischen Pachtverhältnissen mit ausländischen Besitzern, von der Tempelsteuer und der römischen Steuer mit ihren verhassten Zöllnern. Somit werden die Zustände des kleinen Palästina im Rahmen der römischen Provinz Syrien angesprochen, wofür auch sonst Bestätigungen vorliegen. In solchen Fällen sprechen wir also von indirekten äußeren Zeugnissen, sofern die in den Evangelien geschilderten Zeitverhältnisse und die geographischen Gegebenheiten durch andere Geschichtsquellen bestätigt werden, durch schriftliche Dokumente und neuerdings vor allem auch durch Ausgrabungen[528].

Wie sehr die Evangelien wirkliche Geschichte darstellen wollen, wird deutlich, wenn so manche Örtlichkeiten und Verhältnisse, die da erwähnt werden, ihre Bestätigung durch die Archäologie gefunden haben, ob es sich um den Teich Bethesda, den Palast des Herodes auf dem Zionsberg oder um die Ausgrabungen auf dem Ölberg handelt[529].

Wichtige schriftliche Dokumente sind in dieser Hinsicht - als indirekte äußere Zeugnisse - die Geschichtswerke des Historikers Josephus Flavius, der Talmud, dessen älteste Bestandeile, die Mischna, in die Zeit Jesu zurückreichen. Die Mischna bildet den Kernbestand des Talmud, sie stellt eine Sammlung von Überlieferungen dar, die als solche in die Zeit bis um das Jahr 200 n. Chr.

[528]Ebd., 44.

[529]Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1971, 112-114.

zurückreicht. Neuerdings sind dann für das neutestamentliche Leben und Denken vor allem noch die Handschriftenfunde von Chirbet-Qumran von unersetzlicher Bedeutung.

Für die zeitgeschichtliche Forschung ist neben manchen neueren Werken noch heute grundlegend:

Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bände, Leipzig $^{3-4}$1901-1909. Eine sehr gute Ergänzung dazu bietet Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen ^{2}1958. Für die Topographie ist dann das Werk von Clemens Kopp, Die heiligen Stätten der Evangelien, Regensburg 1959, von unersetzlicher Bedeutung.

Was die Literatur zu den Qumran-Funden angeht, so ist sie inzwischen unübersehbar geworden. Sehr informativ sind folgende vier Werke:

1. Hans Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Berlin 1952.

2. Johann Maier, Die Texte vom Toten Meer, Bd. I. Übersetzung, Bd. II. Anmerkungen, München/Basel 1960.

3. Kurt Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, München/Basel 1958.

4. Karl Hermann Schelkle, Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments, Düsseldorf 1960.

2. Innere (indirekte) Zeugnisse (Glaubwürdigkeitskriterien)

Ich möchte nun das Problem der inneren (indirekten) Kriterien an einigen Beispielen aufzeigen oder besser: konkretisieren.

Im Hinblick auf Mk 10,46-52 kann ich zwar nicht nachweisen, dass der blinde Mann bei Jericho durch Jesus sein Augenlicht zurückerhielt. Wohl kann ich jedoch einsichtig machen, dass die Glaubwürdigkeit dieses Ereignisses schwerlich zu bestreiten ist, wenn sich in der Überlieferung sogar der Name des Mannes erhalten hat (Bartimäus).

Oder ich kann nicht beweisen, dass Jesus ein Wort wie jenes gesprochen hat: „Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als dass ein Reicher in das Königtum Gottes eingeht“ (Mk 10,25). Dennoch muss ich dieses Wort im Munde Jesu für glaubwürdig halten angesichts der Tatsache, dass auch sonst bezeugt wird, dass Jesus eine distanzierte Stellung zu den Reichen und zum Reichtum eingenommen hat. Zudem spricht für die Echtheit dieses Wortes auch die prägnante und originelle Form[530]. Auch das ist ein inneres Kriterium.

Allgemein ergibt sich die innere Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte aus der Gesamtdarstellung der Person Jesu, aus seiner Originalität, aus seiner charakteristischen Art zu lehren, aus dem Verzicht auf romanhafte Ausgestaltung des Wirkens Jesu, aus der Dialektik der Persönlichkeit Jesu, die ungeheuer weitgespannt und dennoch kohärent ist und von daher schon jeder Fiktion widerstreitet. Jesus wird geschildert „als eine Person von kraftvoller

[530]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 43.

Eigenart“, seine Worte haben „einen persönlichen Klang und eine unverwechselbare Farbe“, Jesus selber liebte „die konkrete, anschauliche, farbenreiche Schilderung, die scharfe Zuspitzung, den schneidenden Gegensatz, mitunter die groteske Übertreibung (vgl. das erwähnte Wort von dem Kamel und dem Nadelöhr), das einprägsame Wortspiel, die schlagfertige und treffende Antwort, mitunter den feinen Humor“. Zwar findet sich vieles davon zum Teil auch bei anderen großen Rednern, bei den Propheten in Israel und den religiösen Erweckergestalten, wie sie uns beispielsweise in dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran begegnen. Aber wenn man alles zusammennimmt, so ergibt sich doch ein ganz besonderer Stil, „der so nirgendwo zu finden ist“[531]. Hier ist auch an die Aramäismen zu erinnern. Speziell bei der Feststellung der ipsissima verba Jesu sind neben den Aramäismen der divergierende Wortlaut, der Zusammenhang, das Verhältnis zu den jüdischen Rabbinen oder zu den hellenistischen Autoren (typisch - atypisch), zu beachten. Hier ist vor allem hinzuweisen auf Mt 16, 18; Mk 7, 34; 5, 41 (Amen, Abba; vgl. Mk 14, 36). Vor allem aber ist hier zu erinnern an das immer wieder durchbrechende eigenartige hoheitsvolle Bewusstsein Jesu, das ohne Parallele ist[532].

3. Einige Paradigma für äußerste Sicherheit auf Grund innerer Kriterien (Kreuz, Misserfolg, Herkunft, Taufe)

In dem Verhalten Jesu sind durchgehende Linien zu entdecken. So seine gleichbleibende Liebe zu den Sündern, sein Mitleid gegenüber den Leidenden und Geknechteten, seine unerbittliche Härte gegen die Selbstgerechten, sein

[531]Ebd., 45.

[532]Ebd., 45.

heiliger Zorn gegenüber der Unwahrheit und der Heuchelei. Bei allem aber ist grundlegend die radikale Bezogenheit auf Gott. Dadurch wird die innere Kohärenz unterstrichen. Eine solche Darstellung, ein solches Bild, ist schwerlich als Erfindung auszumachen. Es ist zu erwarten, dass eine Fiktion sich anders darstellt.

Allerdings ist die Sicherheit, die die inneren Kriterien zu geben vermögen, im konkreten Fall nicht immer gleich. Es gibt einzelne Ereignisse, bestimmte Daten im Leben Jesu, die mit äußerster Sicherheit feststehen, weil eineErfindung bei ihnen fast geradezu unvorstellbar ist. In diesen Fällen ergibt sich die Sicherheit gerade aus der grundlegenden Erkenntnis, dass die Evangelien primär Glaubenszeugnis und Glaubensbotschaft sind. Es handelt sich um Daten, die niemals von denen erfunden worden wären, die an sie glaubten und sie verkündigten, weil sie der Ausbreitung der neuen Lehre geradezu im Wege standen, den Hörern schwer erträglich sein mussten und eher Zweifel an der Verkündigung wecken konnten als Bereitschaft zum Glauben.

Die Sicherheit rührt hier gerade von der Eigenart der Evangelien her, die wir primär als Glaubenszeugnisse verstehen müssen. So entsteht das merkwürdige scheinbare Paradoxon, dass gerade jene Erkenntnis, die das geschichtliche Fundament der evangelischen Berichte ins Wanken zu bringen scheint, im Gegenteil für bestimmte Ereignisse eine letzte Sicherheit gibt[533].

Ich möchte hier an vier Ereignisse erinnern, bei denen die nähere Untersuchung der inneren Kriterien zu einer besonders großen Sicherheit führt, näm-

[533]Ebd., 46.

lich Kreuz und Passion, Misserfolge, Herkunft und Taufe Jesu.

Zunächst zur Frage des Todes Jesu am Kreuz. Das Kreuz ist die schmählichste Hinrichtungsart, die die römische Strafjustiz kannte, die man nur an so genannten Barbaren vollzog, nicht aber an römischen Bürgern. Dieses Faktum war sowohl für die Juden als auch für die Heiden eine Unmöglichkeit. Der Messias am Kreuz: das war unvorstellbar. Damit setzt Paulus sich im 1. Korintherbrief auseinander, wenn er schreibt, das Kreuz sei ≙für die Juden ein Ärgernis≙ und ≙für die Heiden eine Torheit≙ (1 Kor 1, 23). Wenn auch Einzelheiten des Prozessverfahrens nicht genau zu rekonstruieren sind, die Hinrichtung Jesu am Kreuz steht mit letzter Sicherheit fest, bereits auf Grund innerer Kriterien. Diese Sicherheit wird dann allerdings noch von aussen her, durch äußere Zeugnisse, bestätigt, durch das Zeugnis des Talmud und des römischen Geschichtsschreibers Tacitus und andere.

Sehr gewichtige innere Kriterien für die Geschichtlichkeit der Passionsereignisse sind darin zu erkennen, dass die Vorgänge der Leidensgeschichte durchaus nicht beschönigt werden, dass uns berichtet wird, dass die eigenen Jünger feige sind und den Meister im Stich lassen, dass Petrus es ableugnet, ihn überhaupt zu kennen und dass er aus den eigenen Reihen in niederträchtiger Weise an die Behörde ausgeliefert wird[534], das sind Züge, die eine fingierte Geschichte nicht hätte.

Mit äußerster Sicherheit kann auch gesagt werden, dass der Misserfolg des Werkes Jesu historisch ist. Auch das wäre nicht erfunden worden, wenn es

[534]Ebd., 46 f.

sich nicht wirklich so abgespielt hätte. Eine Zeitlang hat Jesus und sein Wirken wohl die Öffentlichkeit stark erregt, dafür sprechen einige mit Sicherheit von dem historischen Jesus stammende Aussprüche (Lk 6,20 f; 10,1 ff.13 f; 13,25-29; 14,15 ff), dann aber blieben ihm nur wenige Getreue, und am Ende starb er in fast völliger Einsamkeit.

Für eine zumindest zeitweilig größere Anhängerschaft Jesu spricht auch Mk 14, 2 (die Hohenpriester und Ältesten wollen Jesus mit List ergreifen, „damit kein Aufruhr im Volke entstehe“).

Wenn man von gewissen zeitweiligen Erfolgen absieht, muss man das Werk Jesu als einen großen Misserfolg bezeichnen, vor allem gemessen an dem Anspruch, mit dem er vor das Volk trat[535]. Das wäre von den Anhängern Jesu so nicht erfunden worden, zumal auch gerade durch diesen Sachverhalt für die Mission fast unüberwindliche Schwierigkeiten entstanden. Ein gescheiterter Prophet hat keine werbende Kraft. Vor allem war es für einen Juden im Grunde nicht möglich, jemanden als Messias zu glauben, der so kläglich gescheitert war wie dieser angebliche Messias, abgelehnt von der Mehrheit des Volkes und verurteilt von der offiziellen Behörde, Dass diese Schwierigkeiten tatsächlich bestanden, geht aus der Tatsache hervor, dass sich die Urgemeinde bemüht, dieses Scheitern Jesu und das Verhalten des Volkes aus dem Alten Testament verständlich zu machen (Mk 4,10-12; Apg 2,22-28; 3,18.22-26; 4,10 f u. ö.; Gal 3,10-13; 1 Kor 1,18-31).

Auch die Herkunft Jesu aus Nazareth war für ihn selbst sowie für die spätere

[535]Ebd., 48.

Mission unter den Juden eine starke Belastung. Galiläa galt nämlich den orthodoxen Juden, besonders den führenden Oberschichten in Jerusalem, als heidnisch. Seit den Jahren der assyrischen Eroberung im Jahr 722 v. Chr. bestand dieses Land aus einer Mischbevölkerung, und es stand Jerusalem und seiner Priesterschaft und dem strengen Pharisäismus stets distanziert gegenüber. Galiläa war zudem verrufen, weil aus ihm die Revolutionäre und Freischärlerverbände kamen.

Daran erinnert noch der Ausspruch des Nathanael gegenüber Philippus: „Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?“ (Joh 1, 46). Bei Matthäus wird ein längeres Stück aus Jesaja zitiert, um so die Herkunft Jesu aus Galiläa verständlich zu machen und sie als Gottes Fügung zu erklären: „Land Sebulon und Land Naphtali, dem Meer entlang, jenseits des Jordans, Galiläa der Heiden - das Volk, das im Finstern saß, schaute ein großes Licht, und denen, die im Land und Schatten des Todes saßen, ging ein Licht auf“ (Mt 4, 13-16).

In diesem Zusammenhang ist auch auf Mt 2, 23 hinzuweisen, wo auch die Herkunft Jesu aus Nazareth erwähnt wird. Es kommt noch hinzu, dass Nazareth äußerst unbedeutend war, wie vor einigen Jahrzehnten auch umfangreiche Ausgrabungen bestätigt haben (im Jahr 1955)[536]. Von daher ist es kaum möglich, dass Jesu Herkunft aus Nazareth und aus Galiläa von seinen Anhängern erfunden worden wäre[537].

Endlich ist hier noch die Taufe Jesu zu erwähnen. Auch sie bereitete der ur-

[536]Vgl. Bruno Borucki, Der wirklche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1971, 111.

[537]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 48 f.

christlichen Gemeinde nicht wenige Schwierigkeiten. Sie musste nämlich notwendig die Überlegung hervorrufen: Wenn sich der Messias von seinem Vorläufer taufen lässt, dann ist doch der Vorläufer der Größere. Da entsteht die Frage: Wie kann der, der der Größere sein will und der das Größere bringen will, nämlich die Taufe mit heiligem Geist statt mit Wasser (Mk 1,8), von dem Geringeren getauft werden bzw. die geringere Taufe empfangen? Wie kann der Sündenlose die Bußtaufe zur Vergebung der Sünden empfangen (Mk 1,4)?

Bei allen vier Evangelisten ist von dieser Taufe die Rede, und die Evangelisten verhehlen nicht die Problematik, die sie dabei empfanden. Das ist besonders deutlich bei Matthäus, wenn er zur Erklärung dieser Schwierigkeit gewissermaßen ein kurzes Gespräch zwischen Jesus und Johannes einfügt (Mt 3,14 f) Aber auch das Johannes-Evangelium empfindet offenbar diese Schwierigkeit, wenn es den Täufer gegenüber der Gesandtschaft aus Jerusalem ausdrücklich erklären lässt, dass er nicht der Messias ist (Joh 1,20). Es fällt überhaupt auf, dass im Johannes-Evangelium der Täufer und seine Anhängerschaft eine größere Rolle spielen als bei den Synoptikern. Man hat daraus geschlossen, dass es hier nicht mehr um Jesus und Johannes als Einzelpersonen geht, sondern um die von ihnen ausgelöste Bewegung und um die jeweilige Anhängerschaft, dass sich hier die Situation der Urgemeinde spiegelt, die sich mit der Konkurrenz der Täufer-Jünger auseinanderzusetzen hatte, die möglicherweise zu einer Art Sekte geworden war (vgl. Lk11, 1; Apg 19, 1-7; 18, 25; Joh 1, 6-9.15.29-34). Selbst in dem apokryphen Nazaräer-Evangelium empfindet man noch die Problematik der Taufe Jesu[538].

[538]Vgl. Edgar Hennecke; Wilhelm Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I, Tübingen 1959, 95.

Man könnte die genannten Ereignisse noch um weitere bereichern, um die Feindseligkeit der Verwandten Jesu und die Ablehnung seiner Landsleute. Diese Beispiele zeigen jedenfalls schon eindeutig die Bedeutung und die Kraft der inneren Kriterien, sie zeigen uns, dass uns in der Geschichte Jesu ein solides Fundament begegnet. Zudem strahlen sie aus auf viele andere Ereignisse im Leben Jesu[539].

Man kann also zeigen, dass es hinsichtlich einer großen Zahl von Ereignissen des Neuen Testamentes historische Gewissheit gibt. Das soll nicht verhehlen, dass bei einer größeren Zahl von Ereignissen jedoch nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist, die dann freilich in sich wiederum abgestuft ist. Eine solche Wahrscheinlichkeit, mehr nicht, gibt es beispielsweise bei der Chronologie des Neuen Testamentes, wovon im Folgenden die Rede sein soll.

4. Die Chronologie des Neuen Testamentes

Nun ein Wort zur Chronologie der Evangelien. Bereits im Zeitalter der klassischen Leben-Jesu-Forschung beschäftigte man sich mit den Zeitangaben der Evangelien und der zeitlichen Einordnung des Wirkens Jesu mit großer Intensität. Damals wurden die „neuen methodischen Möglichkeiten der blühenden Geschichtswissenschaft, die immer genauer werdenden chronologischen Systeme der Orientalistik und der klassischen Altertumswissenschaft≙ sowie astronomische Berechnungen herangezogen“[540].

[539]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 49.

[540]Ebd., 63.

Joseph Blinzler warnt vor einem allzu großen Optimismus hinsichtlich dieser Forschungen, wenn er sagt: „Da die chronologischen Angaben des Neuen Testamentes sehr lückenhaft und unbestimmt sind und zuverlässige altkirchliche Überlieferungen fehlen, lassen sich selbst für die Hauptdaten der biblischen Chronologie nur ungefähre Ansätze ermitteln“[541].

Mit letzter Sicherheit können wir weder das Geburtsjahr Jesu noch sein Todesjahr angeben; hier erreichen wir nur einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit, wobei der Wahrscheinlichkeitsgrad hinsichtlich des Todesjahres Jesu höher ist als hinsichtlich seines Geburtsjahres. Noch ungewisser sind die übrigen Daten der Chronologie des Lebens Jesu. So wissen wir etwa nicht, um nur ein Beispiel zu nennen, wann die Tempelreinigung erfolgte, ob am Anfang des Wirkens Jesu (Joh 2, 13-22) oder an seinem Ende (Mk 11, 15-18 parr). Es gibt kein einziges Datum in der Geschichte Jesu, das mit letzter Sicherheit feststeht. Lediglich gibt es hier größere und geringere Wahrscheinlichkeiten. In der Chronologie, wohlverstanden, nicht in den Geschehnissen, ja, da besteht in nicht wenigen Fällen Sicherheit. Dafür habe ich soeben einige Beispiele gebracht habe.

Die Tatsache der Unsicherheit der zeitlichen Daten des Lebens Jesu schmälert jedoch nicht den geschichtlichen Wert des Jesus-Zeugnisses der Evangelien, denn wichtiger als die genaue Zeit oder auch der genaue Ort, an dem sich die Fakten zugetragen haben, sind diese selbst. Trotzdem ist es merkwürdig, dass man bei allem Scharfsinn, den man in diesen Fragen aufgewandt hat, diese Unsicherheit nicht hat überwinden können.

[541] Josef Blinzler, Art. Chronologie des Neuen Testamentes, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II, Freiburg ^{2}1964, 422.

Diese mangelhafte Chronologie des Lebens Jesu ist freilich wiederum nicht überraschend, wenn man bedenkt, dass auch für andere antike Persönlichkeiten die gleiche Notlage herrscht. So können wir etwa auch nicht mit Sicherheit das Geburtsjahr des Kaisers Konstantin des Großen bestimmen.

Was unsere Zeitrechnung angeht, ist zu bedenken, dass sie *nicht* das Geburtsjahr Jesu trifft, da sie ja erst im 6. Jahrhundert durch den Mönch Dionysius Exiguus erstellt wurde, der sich dabei, wie man heute mit Sicherheit weiss, verrechnet hat.

Als Erster hat uns Markus ein zusammenhängendes Bild von der Geschichte Jesu entworfen. Nach ihm gibt es praktisch nur einen wichtigen Schauplatz des Wirkens Jesu, nämlich Galiläa. Dabei ist Jesus ständig unterwegs. Er kommt in viele Orte. So auch in das heidnische Gebiet der beiden Küstenstädte Tyrus und Sidon (Mk 7, 24. 31). Aber man kann keine genaue Reiseroute angeben und auch nicht erkennen, dass sich Jesus länger an einem Ort aufgehalten hätte.

Markus fand eben nur einzelne Überlieferungen vor bzw. zum Teil schon kleine geschlossene Sammlungen verwandter Berichte, aber keine zusammenhängende Erzählung, wenn man einmal von dem Passionsbericht absieht. Er sah dann seine Aufgabe darin, diese einzelnen Überlieferungsstücke in einen lockeren zeitlichen Zusammenhang und in eine grobe geographische Ordnung zu bringen.

Von Galiläa geht dann bei Markus der Weg Jesu nach Jerusalem, wo ihn sein Leiden und sein Tod erwarten. Dabei erfahren wir nicht, wann Jesus die Reise antrat, wie lange er in Judäa und Jerusalem war und über welchen Zeitraum sich die letzten Tage, also die Zeit von dem Tötungsplan bis zu seiner Durchführung, erstreckten. Ein geschlossener Block ist dann die Passions- und die Auferstehungsgeschichte (Mk 14,1-16,8), die Markus wohl schon im Wesentlichen vorgelegen hat. Hier, in der Passionsgeschichte, begegnet uns auch zum ersten Mal eine sparsame Folge von chronologischen Angaben (Mk 14,1.12.17; 15,1; 16,1.2). Das Geschehen der Kreuzigung wird hier in Stunden aufgeteilt (Mk 15,25.33.34.42).

Diese Sorglosigkeit im Hinblick auf die geographische und chronologische

Ordnung bestätigt, was ich bereits sagte, dass die Evangelien zunächst Verkündigungs- und Glaubenscharakter haben.

Matthäus bringt dann, abgesehen von seiner Vorgeschichte (Mt 1 f), im Vergleich mit Markus keine neuen zeitlichen und geographischen Angaben. Auch bei ihm finden wir einen Galiläa-Teil und einen Jerusalem-Teil. Also auch hier überwiegt das sachliche Interesse.

Nicht anders ist das bei Lukas. In dieser Hinsicht steht er in der gleichen Linie mit Markus und Matthäus, trotz seines Vorwortes, das man des öfteren so ausgelegt hat, als ob sich hier ein typisch historisches Interesse geltend mache (Lk 1,1-4). Dass das nicht der Fall ist, hat Heinz Schürmann überzeugend nachgewiesen, der dieses Wort nicht historiographisch, sondern kerygmatisch versteht[542].

Dennoch finden sich einige Bemerkungen, die das Streben der Evangelisten nach genauerer Datierung der Ereignisse um Jesus und nach ihrer Einordnung in die allgemeine weltgeschichtliche Situation bekunden.

So heißt es Lk 1,5: „Es geschah in den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa≙, womit Lukas eine Bestätigung der Angaben von Mt 2,1 gibt. Nach Lk 3,23 war Jesus zu Beginn seines Wirkens, nach der Taufe im Jordan, ungefähr 30 Jahre alt. Wahrscheinlich ist jedoch diese Notiz wiederum nicht historisch, sondern typisch aufzufassen“[543]. Gen 41,46 heißt es: „Joseph war 30 Jahre alt,

[542]Heinrich Schürmann, Die repräsentative Funktion der Schrift nach Lk 1,1-4; in: Miscellanea Erfordiana, Leipzig 1962, 48-73.

[543]Vgl. Walter Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1961, 112.

als er vor den Pharao, den König von Ägypten, trat". 2 Sam 5,4 heißt es: „David war 30 Jahre alt, als er König wurde". Ezechiel wird in seinem 30. Jahr zum Propheten berufen (Ez 1,1). Daher urteilt Ethelbert Stauffer: „Die lukanischen Angaben, dass Jesus bei seinem ersten öffentlichen Hervortreten etwa 30 Jahre alt war (Lk 3,23), ist chronologisch unbrauchbar. Denn das dreißigste Lebensjahr gilt in der Antike als das Idealalter, und Lukas spricht es selber aus, dass diese Idealzahl für Jesus ▷ungefähr≪ zutrifft"[544].

In diesem Zusammenhang ist vielleicht eine Stelle interessant, die wir bei dem Kirchenvater Irenäus von Lyon (+ um 202) in seinem Werk „Adversus haereses" (lib. 2 c. 22, 5) finden, wonach Jesus nach dem Zeugnis des Papias - er lebte in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, er war ein Gefährte des Polykarp von Smyrna - zwischen seinem 40. und 50. Lebensjahr, im reifen Mannesalter, gelehrt hat. Andere meinen, eher das 40. Lebensjahr als das Idealalter in der Antike ansehen zu müssen, das sie dann in dem „ungefähr" des Lukas angesprochen finden. So etwa Hans Ulrich Instinsky, Das Jahr der Geburt Christi, München 1957, 64 und 13.

a) Lk 3, 1. Jesu öffentliches Auftreten

Es gibt nur eine einzige direkte Jahresangabe in den Evangelien, nämlich bei Lukas, und zwar die berühmte Stelle Lk 3,1, wo der Evangelist das Auftreten des Täufers in den Zusammenhang des großen Zeitgeschehens und der Regierenden stellt. Allgemein wird diesem Datum in der Exegese Glaubwürdigkeit zugebilligt, wobei freilich offen bleibt, wie Lukas zu diesem Datum gekom-

[544]Ethelbert Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 17.

men ist, ob er es durch eine Quelle erfahren hat oder durch eigene Berechnung[545].

Da ist von dem 15. Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius die Rede. Das ist ein Zeitpunkt, der heute ziemlich genau eingegrenzt werden kann. Dieser Zeitpunkt betrifft das Auftreten des Täufers, das natürlich von dem Auftreten Jesu durch einen kürzeren oder längeren Zeitabschnitt getrennt gewesen sein kann.

Zur genaueren Feststellung dieses 15. Regierungsjahres des Kaisers Tiberius gibt es allerdings zwei verschiedene Berechnungsweisen, die römische und die syrische. Die römische stellt sich folgendermaßen dar: Augustus starb am 19. August des Jahres 14 n. Chr. Von daher fällt das 15. Jahr des Tiberius, also seines Nachfolgers, in die Zeit zwischen dem 19. August des Jahres 28 und dem 18. August des Jahres 29 n. Chr. Diese Berechnung der Jahre entspricht jener der alten Geschichtsschreiber und Chronographen und hat daher eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich. Aber neben dieser Berechnung gibt es auch die im Orient gebräuchliche Berechnungsweise, die das erste Jahr des neuen Herrschers mit dem Ende des bürgerlichen Jahres schließen lässt, in das sein Regierungsantritt fällt. Nach dieser syrischen Zeitrechnung, die seit der Seleukidenzeit auch von den palästinensischen Juden übernommen war, begann das zweite Jahr des Tiberius bereits am 1. Oktober des Jahres 14, dem syrischen Neujahrstag. So umfasste das erste Regierungsjahr nur die kurze Zeit vom 19. August bis zum 30. September des Jahres 14 n. Chr. Dann reichte aber das 15. Regierungsjahr, von dem Lukas spricht, vom 1. Oktober des Jahres 27 bis zum

[545]Hans Conzelmann, Art. Jesus Christus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Tübingen [3]1959, 624.

30. September des Jahres 28. Es erfolgt hier also auf Grund der verschiedenen Berechnungsweisen eine Verschiebung von ungefähr einem Jahr.

Im Allgemeinen wird die zweite Möglichkeit, nämlich die syrische Berechnungsweise, vorgezogen. In dem Falle käme für das öffentliche Auftreten Jesu als frühester Termin der Herbst des Jahres 27 in Frage. Wenn sich dann seine Tätigkeit über 2‿ erstreckt hätte, so wäre sein Tod im Frühjahr des Jahres 30 erfolgt. Dann müsste das Auftreten Jesu sich aber kurze Zeit nach dem Auftreten des Täufers abgespielt haben. Für das Frühjahr 30 als Todesdatum sprechen auch andere Gründe, auf die wir noch eingehen müssen.

Mit diesem Datum erschöpft sich auch schon der Beitrag des Lukas-Evangeliums zur Chronologie Jesu.

Um die Chronologie von Lk 3,1 zu vervollständigen, sei noch kurz auf Folgendes hingewiesen: Pontius Pilatus war in Judäa Statthalter von 26-36 n. Chr., Herodes Antipas war Tetrarch in Galiläa und Peräa von 4 v. Chr.-39 n. Chr. Sein Stiefbruder, Philippus, war Tetrarch von Ituräa und Trachonitis von 4 v. Chr.-34 n. Chr. Über Lysanias weiss man nichts Genaues. Hannas war Hoherpriester von 6-15 n. Chr., Kajaphas 18-36 n. Chr.

b) Das Todesjahr

Für die Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu berechnet man im Allgemeinen zwei bis zweieinhalb Jahre. Dem liegt folgende Überlegung zugrunde: Bei den Synoptikern gibt es nur zwei Schauplätze des Wirkens Jesu, nämlich Galiläa und Jerusalem, wir sprachen bereits davon, zwei Schauplätze, die allerdings

eindeutig schematisch zu verstehen sind. Im Gegensatz zu den Synoptikern finden wir bei Johannes vier oder drei Aufenthalte Jesu in Jerusalem. Dreimal wird ausdrücklich von einem Osterfest gesprochen (Joh 2,13; 6,4; 11,55). Dazu kommt noch ein weiteres Fest (Joh 5,1), das aber nicht näher bestimmt wird. Gehen wir von einer dreimaligen Mitfeier des Osterfestes durch Jesus aus, so müsste seine Tätigkeit wenigstens zwei volle Jahre umfassen.

Wenn auch der historische Wert der johanneischen Angaben umstritten ist, so spricht doch Manches dafür, dass Jesus mindestens zwei Jahre lang öffentlich gewirkt hat. So entspricht es auch heute der sententia communis. Die Wirksamkeit Jesu wird also im Allgemeinen auf zwei bis zweieinhalb Jahre angesetzt. Dann kommt man, wenn man vom Herbst des Jahres 27 ausgeht zum Frühjahr des Jahres 30 als dem Todesjahr Jesu.

Der Wochentag des Todes Jesu ist nach allen Evangelisten ein Freitag. Die Frage ist jedoch die, ob dieser Freitag das Passah-Fest oder der Vortag dieses Festes gewesen ist. Das hängt wiederum mit der Frage zusammen, was für ein Mahl Jesus vor seinem Tod mit den Jüngern gehalten hat. Für ein solches Mahl vor dem Tod sprechen alle Zeugnisse, die Synoptiker, aber auch Johannes (Joh 13,1 f) und Paulus (1 Kor 11,23). Die Frage ist allerdings, ob dieses letzte Mahl ein Paschamahl oder ein gewöhnliches Mahl gewesen ist. Es wird uns nämlich bei den Synoptikern und bei Johannes in je verschiedener Weise geschildert. Die Synoptiker stellen es als jüdisches Ostermahl dar (Mk 14,14), Johannes aber als Abschiedsmahl. Wenn das letzte Mahl ein Ostermahl war, als Paschamahl gehalten wurde, dann ist Jesus am jüdischen Osterfesttag gestorben. Der Todesfreitag ist dann der 15. Nisan, der Pascha-Tag, gewesen. Es drängt sich der Verdacht auf, so meinen einige Exegeten, dass die Deutung

des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern als Ostermahl theologische Gründe hat. Das Ostermahl war ja bekanntlich in Israel das Gedächtnismahl für den Bundesschluss. Man habe eben den Neuen Bund bei einem solchen Gedächtnismahl des alten schließen wollen.

Nach dem Johannes-Evangelium ist der Todesfreitag der Vortag von Ostern, der 14. Nisan, jener Tag, an dem die Osterlämmer im Tempel geschlachtet wurden, der Rüsttag des Osterfestes (Joh 18,28; 19,31.42). Bei Johannes wird das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern mitnichten als Ostermahl bezeichnet, und es wird auch nicht die Einsetzung des neutestamentlichen Gedächtnismahles berichtet. Jesus stirbt den Tod am Kreuz zu jener Stunde, da die Osterlämmer geschlachtet werden. 1 Kor 5,7 wird Jesus als das wahre Pascha-Lamm bezeichnet. Auch hier könnte man an theologische Gründe für die zeitliche Fixierung des Todes Jesu denken.

Auf die Beseitigung dieser grundlegenden Divergenz hat man sehr viel Scharfsinn verwandt. Joachim Jeremias (+ 1979) tritt für das Todesdatum Jesu ein, wie es die Synoptiker nahelegen[546]. Er meint also, dass das letzte Mahl tatsächlich ein Passah-Mahl gewesen sei, während bei Johannes die Typologie zur Chronologie geworden sei. Andere sagen umgekehrt, bei den Synoptikern sei die Typologie zur Chronologie geworden, sofern sie den Schwerpunkt auf das eucharistische Mahl legen.Wieder andere wollen die Berichte miteinander harmonisieren. Sie weisen darauf hin, dass Jesus sich möglicherweise dem essenischen Qumran-Kalender angeschlossen und bereits am Dienstagabend das Passah-Mahl mit den Jüngern gefeiert habe und in der Nacht zum Mitt-

[546]Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967.

woch verhaftet worden sei. Dann habe der Prozess zweieinhalb Tage gedauert. Diese Datierung läge dann den Synoptikern zugrunde, während Johannes dem offiziellen pharisäischen jerusalemischen Kalender folge, nach dem das Passah-Mahl am Abend nach der Kreuzigung Jesu gehalten wurde.

Nun gab es tatsächlich nach dem offiziellen lunaren Kalender in gewissen Kreisen des Judentums den solaren, in dem die Festdaten festlagen. Das war tatsächlich bei den Essenern der Fall. Sie feierten stets am Mittwoch das Osterfest. Für sie war also der Dienstag der Rüsttag. In der Nacht zum Mittwoch wäre dann die Gefangennahme erfolgt und dann die Kreuzigung am Freitag, am Vortag des offiziellen Paschafestes, am 14. Nisan. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, dass in Jerusalem in der Nähe der Tempelpriesterschaft auch qumranisch Passah gefeiert wurde.

Für diese Deutung hat sich die französische Historikerin Annie Jaubert stark gemacht. Sie geht davon aus, dass das Schrifttum von Qumran erkennen lässt, dass es hier Spuren eines priesterlichen, sadduzäischen Kalenders, eine Kalenderberechnung gab, die abwich von der offiziellen pharisäischen Kalenderpraxis. Nach diesem Kalender, man nennt ihn auch den solaren Kalender, fielen alle Festtage stets auf denselben Tag, ganz im Unterschied zu dem offiziellen Kalender von Jerusalem. Danach wurde das Pascha-Mahl regelmässig an einem Dienstagabend als dem Beginn des Festes gefeiert. Nun meint Annie Jaubert, dieser ≙Qumran-Kalender≙ müsse mit der Chronologie der Passionswoche verbunden werden, denn Jesus habe sich dem Qumran-Kalender angeschlossen. Er habe also am Dienstagabend das Pascha-Mahl mit den Jüngern gefeiert und sei dann in der Nacht zum Mittwoch verhaftet worden. Diese Datierung liegt, so meint sie, den Synoptikern zugrunde, während sich Johannes

des offiziellen Jerusalemer Kalenders bedient habe, wonach das Pascha-Mahl jenes Jahres am Abend nach der Kreuzigung Jesu gehalten wurde.

Zur Bekräftigung dieser harmonisierenden Lösung hat man immer wieder darauf hingewiesen, dass es auch altchristliche Schriften gibt, die die Passionsereignisse auf die Zeit von Dienstagabend bis Freitagnachmittag verteilen[547].

Verständlicherweise hat dieser Vorschlag eine lebhafte Reaktion hervorgerufen. Mit Nachdruck tritt der katholische Exeget von Luzern, Eugen Ruckstuhl, für diesen Lösungsversuch ein. Was ihm dabei besonders hilfreich erscheint, ist die Tatsache, dass so für die Leidensgeschichte Jesu drei Tage angesetzt werden können[548].

Ruckstuhl weist darauf hin, dass die „Eintagschronologie“ ohnehin nicht mit den Nachrichten über den Prozess Jesu in Einklang zu bringen sei. Die Kreuzigungsstunde ist in der Interpretation Ruckstuhls die dritte Stunde des Tages, also 9 Uhr - er richtet sich da nach Mk 15,25 -, während Jesus nach Joh 19,14 um die sechste Stunde, also um 12 Uhr, gekreuzigt wurde. Abgesehen von der genauen Uhrzeit hatte man dann grundsätzlich die johanneische Datierung angenommen. Der Todesfreitag wäre also der Vortag des Passah-Festes gewesen.

Gegen die Darstellung Ruckstuhls hat sich vor allem Joachim Jeremias ge-

[547]Vgl. Annie Jaubert, La date de la céne, Calendrier biblique et liturgie chrétienne, Paris 1957.

[548]Eugen Ruckstuhl, Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu, Einsiedeln 1963.

wandt, der als Exponent der synoptischen Datierung des Todes Jesu angesehen werden kann[549]. Der französishe Exeget Pierre Benoit meint: „Obwohl die Hypothese (der französischen Historikerin Annie Jaubert) in katholischen Kreisen viel Beifall gefunden hat, ist ihre wissenschaftliche Fragwürdigkeit von Kennern der Materie mehrfach dargestellt worden“[550]. Dennoch meint Wolfgang Trilling, die Gründe und Gegengründe hielten hier einander die Waage[551], wenngleich er letztlich doch der Meinung ist, dass die Gegengründe stärker wiegen, weil in der These Ruckstuhls der literarische Charakter der Passionsberichte nicht genügend berücksichtigt worden sei.

Im Grunde hat die harmonisierende Lösung auch nur wenige Befürworter gefunden. Der größere Teil der Exegeten gibt der johanneischen oder der synoptischen Datierung den Vorzug. Nach der johanneischen Datierung wäre Jesus am Vortag von Ostern, am 14. Nisan, nach der synoptischen am Ostertag selber, am 15. Nisan gestorben.

Joachim Jeremias (+ 1979) und viele andere Vertreter des synoptischen Termins, etwa auch auf katholischer Seite Josef Blinzler (+ 1970), erklären die johanneische Datierung als Typologie, das heißt, Johannes habe damit sagen wollen, dass Jesus das wahre Opferlamm sei, das die alttestamentlichen Opfer ablöse. Daher sei er gestorben zu jener Stunde, da im Tempel zu Jerusalem die Passah-Lämmer für das abendliche Ostermahl geschlachtet wurden. Eine ähnliche Deutung bringen allerdings die Vertreter der johanneischen Datierung in

[549]Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967.

[550]Pierre Benoit, Exegese und Theologie, Düsseldorf 1965, 89.

[551]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 127.

Abgrenzung von jenen Exegeten, die der synoptischen Datierung den Vorzug geben, wenn sie ihrerseits nun das *eucharistische Mahl* typologisch verstehen und den realen Tod Jesu auf den Festtag verlegen[552].

Zur Begründung des johanneischen Termins hat man ein interessantes Argument ins Feld geführt, man hat darauf hingewiesen, dass die von allen Evangelisten erwähnte Osteramnestie nur an diesem Tag, also am Vortag von Ostern, einen Sinn gehabt hätte, weil der Amnestierte andernfalls für dieses Jahr nicht hätte am Passah-Mahl teilnehmen können. Man macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass nach dem Mischna-Traktat Pesachim VIII, 6 a die Amnestie stets am 14. Nisan zu erfolgen hatte. Die Befürworter des synoptischen Termins machen geltend, dass die Hinrichtung Jesu am Osterfest, wie sie von den Synoptikern nahegelegt wird, an sich nicht undenkbar ist, Hinrichtungen am Festtag sind tatsächlich vorgesehen im jüdischen Gesetz, wie Josef Blinzler (+ 1970) nachgewiesen hat[553].

Das apokryphe Petrus-Evangelium (2,5) und die älteste Talmud-Notiz über Jesu Tod nehmen den 14. Nisan als Todestag Jesu an. Martin Dibelius (+ 1947) hat darauf hingewiesen, dass dieser Termin für den Tod Jesu auch noch in Mk 14,1 f durchscheine, wenn es da heiße, dass nach zwei Tagen das Pascha und die ungesäuerten Brote seien, und wo die Hohenpriester sagen, der Tod Jesu dürfe nicht am Festtag erfolgen, damit nicht ein Tumult im Volk entstehe. Hinsichtlich dieses Datums beruft man sich nicht zuletzt auf 1 Kor 5,7: „Räumet aus den alten Sauerteig, damit ihr frischer Teig seid! Ihr seid ja ▷un-

[552]Ebd., 124-130.

[553]Josef Blinzler, Der Prozess Jesu, Regensburg [4]1969, 105; vgl. Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967, 72 f.

gesäuert≪, denn unser Osterlamm, Christus, ist geopfert“ und auf 1 Petr 1,19, wo Christus als das Lamm ohne Fehl und Makel bezeichnet wird, durch dessen kostbares Blut die Erlösung erfolgt sei. Auch hieraus glaubt man schliessen zu können, dass Paulus bzw. dem Verfasser des 1. Petrusbriefes und den Lesern die Kreuzigung Jesu am Nachmittag des 14. Nisan bekannt gewesen sei.

Am Vortag des 14. Nisan, also am 13. Nisan, so wird geltend gemacht, seitens der Befürworter des synoptischen Termins, habe es noch keine Passah-Lämmer gegeben, aber dagegen ist zu bedenken, dass eine Passah-Feier ohne Passah-Lamm bei den Diaspora-Juden und überhaupt bei den Juden, die außerhalb Jerusalems lebten, sowie bei den Apostaten, denen das Passah-Lamm verboten war, durchaus nicht unbekannt war. Man hat ferner darauf hingewiesen, dass ≙Knüppel und Holzprügel≙ (Mk 14,43; Joh 18,3) in der Hand der levitischen Tempelpolizei für die Nacht der Gefangennahme Jesu erwähnt werden, was nach dem Essen des Pascha-Mahles, da der Festtag schon begonnen hat, nach rabbinischer Auffassung undenkbar wäre.

Nun hat man die Astronomie zu Hilfe genommen und ausgerechnet, wann der 14. Nisan auf einen Freitag gefallen ist. Dabei hat man festgestellt, dass das im Jahre 30 n. Chr. der Fall war, vorausgesetzt allerdings, dass in diesem Jahr der Kalender astronomisch genau geregelt wurde, was freilich nicht immer zutraf. Im Jahre 30 fiel tatsächlich der 14. Nisan auf einen Freitag. Nach dieser Datierung wäre der Todestag Jesu der 7. April des Jahres 30. Diesem Datum kommt ein beachtliches Maß an Wahrscheinlichkeit zu. Zwar würde das Pascha-Fest des Jahres 33 auch den astronomischen Bedingungen entsprechen, aber dieses

Datum ist mit den sonstigen Indizien kaum vereinbar[554].

Übrigens fiel der 15. Nisan nur im Jahre 34 (23. April) auf einen Freitag. So die astronomischen Berechnungen. Dieses Datum wäre allerdings wiederum aus anderen Gründen bereits zu spät für den Tod Jesu[555].

Legt man die syrische Berechnung der Regierungsjahre des Tiberius zugrunde, setzt man also das 15. Jahr zwischen dem 1. Oktober 27 und dem 30. September 28 an, so ergäbe das etwa eine zweieinhalbjährige Tätigkeit Jesu, sofern man den Beginn seiner Tätigkeit nicht sehr viel später ansetzt als den Beginn der Tätigkeit des Täufers.

Bei Annahme der johanneischen Datierung müsste man davon ausgehen, dass das letzte Mahl nicht als Passah-Mahl verstanden werden kann, es sei denn, man dächte an die Praxis der Pascha-Feier ohne Passah-Lamm, wie sie bei den Diaspora-Juden vorkam, aber Jerusalem war nicht Diaspora. Man hat jedoch auch darauf hingewiesen, dass die Deutung dieses Mahles als eines Paschamahles keine Schwierigkeit darstellt angesichts der Tatsache, dass mit allen feierlichen Mahlzeiten der Juden eine Anzahl von österlichen Erinnerungen verbunden war. Der Oratorianer Louis Bouyer (+ 2004) erklärt: „... das Abendmahl war keine beliebige Mahlzeit, sondern das liturgische Mahl des zeitgenössischen Judentums; mit seinen wesentlichen Riten und Formeln hat Jesus diesen Sinnwandel verknüpft, der sie schließlich ändern sollte, aber stets in der Richtung der ursprünglichen Linien. Eine so natürliche und tiefe Auf-

[554]Vgl. Josef Blinzler, Der Prozess Jesu, Regensburg [4]1969, 422-424.

[555]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 340-344.

pfropfung auf das jüdische Ritual hätte sich nach der noch in aramäischer Umwelt erfolgten Trennung von Kirche und Synagoge nicht mehr vollziehen können“[556].

Auch ist zu berücksichtigen, dass das Besondere, was Jesus hier tat, nicht an eine Besonderheit des Pascha-Mahles anknüpft, sondern an das, was das Pascha-Mahl mit den übrigen Mählern gemeinsam hatte[557].

Ethelbert Stauffer, der sich für die johanneische Chronologie entscheidet, beruft sich auf den Bericht von den Mannschaften des Synedriums, die in der Nacht mit Holzprügeln auf den Ölberg gezogen sind (Mk 14,43), woraus eindeutig folge, dass jene Nacht noch nicht die Feiertagsnacht im Anschluss an das offizielle Pascha-Mahl gewesen sein könnte. Ferner weist er darauf hin, dass die Datierung des Johannes-Evangeliums auch jener der *Apokalypse* entspreche und ebenso jener des Paulus. Paulus vermeidet 1 Kor 11,23 die „!anachronistische!“ Bezeichnung Pascha-Nacht und spricht stattdessen von der Nacht, in der Jesus verraten wurde. Andeutungen auf diese Datierung sieht Stauffer auch 1 Kor 5,7 und 15,20. Die johanneische Deutung haben auch das Petrus-Evangelium (2,5), Tatian sowie die rabbinische Jesus-Tradition im Auge (Sanh 43 a; 67 a heißt es: „am Rüsttage des Pascha hat man Jeschu von Nazareth gehängt≙). Endlich datieren auch später in diesem Sinne die Tholedoth Jeschu“[558].

---

[556]Louis Bouyer, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie (Theologia Romanica VIII), Einsiedeln 1976, 232.

[557]Ebd., 233.

[558]Samuel Krauss, Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin 1902 (Nachdruck Hildesheim [2]1994), 58; vgl. Ethelbert Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 108.

c) Das Geburtsjahr

Nehmen wir als Todestag Jesu den 14. Nisan des Jahres 30 n. Chr., so könnte man meinen, es sei nun relativ einfach, von daher das Geburtsjahr Jesu zu bestimmen. Nach Lk 3,23 war Jesus nämlich zu Beginn seines Wirkens „ungefähr 30 Jahre“ alt. Aber ich wies bereits darauf hin, dass diese Notiz wahrscheinlich nicht historisch, sondern typisch aufzufassen ist.

Unsere Zeitrechnung kann uns hier nicht weiterhelfen, da sie aus dem 6. Jahrhundert stammt und auf den Mönch Dionysius Exiguus zurückgeht, der sich wohl verrechnet hat.

Auf jeden Fall fiel die Geburt Jesu in die Regierungszeit des Königs Herodes. Nach Lk 1,5 erfolgte sie „in den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa“. Das bestätigt Matthäus (Mt 2,1). In dieser Terminierung stimmen Matthäus und Lukas also überein. Sie stützen sich somit gegenseitig und verstärken auf diese Weise die Sicherheit des angegebenen Datums.

Offenbar ist es eine alte Überlieferung, dass Jesu Geburt noch in die Lebenszeit des Herodes I. fällt, der allerdings im Jahre 4 v. Chr. gestorben ist.

Ein weiterer Anhaltspunkt für die Datierung der Geburt Jesu ist der von Lukas erwähnte Zensus. Dieser Zensus ist „die Feststellung und Verzeichnung der Leistungspflichten der Bürger, die im Auftrag des Kaisers Augustus vom syrischen Statthalter Quirinius (oder Kyrenios, nach der Vulgata: Cyrinius)

durchgeführt werden sollte (Lk 2,1 f)“[559]. Dieser Zensus war nach Lukas auch der äußere Anlass für die Tatsache, dass Jesus nicht in Nazareth, sondern in Bethlehem geboren wurde. Er bereitet jedoch den Exegeten nicht geringe Schwierigkeiten. Bis heute hat man keine befriedigende Lösung für diese Notiz des Lukas finden können.

Eine syrische Statthalterschaft des Quirinius ist uns zu Lebzeiten des Herodes nicht bezeugt. Höchstens wäre sie möglich in den Jahren 12-9 v. Chr., denn wer in diesen Jahren Statthalter in Syrien war, wissen wir nicht, für die anderen Jahre liegen die Namen der Statthalter fest, speziell für den Zeitraum 9-4 v. Chr. In den Jahren 12-9 v. Chr. aber fand nach unserer Kenntnis wiederum kein allgemeiner Zensus statt.

Nun berichtet uns der Apologet Tertullian, dass unter dem syrischen Statthalter Sentius Saturnius, der in der Zeit von 9-6 v. Chr. Statthalter war, der von Lukas erwähnte Zensus durchgeführt wurde[560]. Dass Sentius Saturnius in dieser Zeit syrischer Statthalter war, bezeugt auch Flavius Josephus[561], nicht aber wird ein solcher Zensus bezeugt. Der gleiche Josephus berichtet aber auch von einem Zensus des Quirinius, den dieser als Statthalter von Syrien durchgeführt hat, und zwar im Jahre 6 n. Chr.[562]. Dieser Zensus scheint auch in der Apostelgeschichte (Apg 5, 37) gemeint zu sein, die den Aufstand unter Judas dem Galiläer veranlasste.

---

[559]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 72.

[560]Tertullian, Adversus Marcionem , lib. 4, c. 19.

[561]Flavius Josephus, Antiquitates, lib. 12, c. 9,1 (□ 277); lib. 17, c. 5,2 (□ 89).

[562]Ebd., lib. 17, c. 10,5 (□ 271 f).

Recht grotesk ist die Auffassung des protestantischen Neutestamentlers Ethelbert Stauffer (+ 1979), der den Quirinius zu einem „Orientchef“ macht, der von 12 v. Chr. bis 16 n. Chr. mit nur einer kurzen Unterbrechung „wie ein Vizekaiser“ regiert haben soll und den Zensus in Palästina von 7 v. Chr. bis 7 n. Chr. durchgeführt habe[563].

Es ergibt sich demnach, dass entweder der von Lukas angesprochene Zensus nicht von Quirinius, sondern von einem anderen syrischen Statthalter durchgeführt wurde, oder dass Lukas den Zensus des Quirinius vom Jahre 6 n. Chr. mit einem anderen Zensus, der vor dem Jahr 4 v. Chr. stattgefunden hätte, verwechselt hat. Freilich ist ein solcher Zensus unter Sentius Saturnius, also zwischen 9 und 6 v. Chr. nur bei Tertullian erwähnt, für ihn gibt es also keine weiteren Quellen[564].

Eine weitere Mitteilung im Zusammenhang mit der Geburt Jesu ist der Stern der Magier (Mt 2,2.9 f). Nach astronomischen Berechnungen hat es im Jahre 7 v. Chr. eine sogenannte große Konjunktion zwischen Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische in drei Phasen gegeben. Diese sogenannte „coniunctio magna“ ist eine astronomische Erscheinung, die nur alle 794 Jahre auftritt. Wie uns bezeugt wird, stand sie im Mittelpunkt der astronomischen Interessen um das Jahr 7 v. Chr. In dieser Konjunktion nun hat man den geschichtlichen Kern der matthäischen Erzählung vom Magierstern gesehen. Von daher wäre dann die Geburt Jesu mit allergrößter Wahrscheinlichkeit im Jahre 7 v. Chr. erfolgt.

[563]Ethelbert Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 32-34.

[564]Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 72-74.

Zu der astronomischen Erscheinung, der „coniunctio magna“ ist Folgendes zu sagen: „Der Planet Jupiter galt im Altertum ganz allgemein als der Stern des Weltherrschers. Jupiter ist der Königsstern. Dies bestätigt ein Denkmal, das man im Jahre 7 v. Chr. auf der Nilinsel Philae zu Ehren des Kaisers Augustus errichtet hatte. Auf diesem Denkmal wird der Kaiser als Weltherrscher ausdrücklich mit dem Namen Jupiter bezeichnet. Der Saturn war bei den Babyloniern der Stern, dem das Land „amurru“, das ist Syrien, zugewiesen wurde. Die hellenistische Sterndeutung bezeichnet den Saturn als den Stern der Juden. Das Sternbild der Fische wurde der Endzeit zugeordnet. Wenn sich also Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische begegneten, dann lag für die Magier folgende Deutung nahe: In Syrien, genauer im Judenland, erfolgte die Geburt eines Königs, des Herrschers der Endzeit“[565].

Eine sehr interessante Auseinandersetzung mit dieser Problematik haben wir in dem Buch des Astronomen Konradin Ferrari d≪Occhieppo, Der Stern der Weisen. Geschichte oder Legende?, das im Jahre 1969 in Wien erschienen ist. Der Verfasser dieses Buches hat sich mehr als 20 Jahre hindurch eingehend mit dem Problem des Magiersterns beschäftigt. Er schildert die Zusammenhänge der astronomischen Erscheinung der „coniunctio magna“ und berichtet in ansprechender Weise über interessante Einzelheiten zur Astronomie bei den Babyloniern und ohne Wenn und Aber entscheidet er sich für die Geschichtlichkeit des Wundersterns und des Zugs der Weisen. Das Buch enthält übrigens auch ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis zu dieser Frage.

[565]Gerhard Kroll, Auf den Spuren Jesu, Leipzig 1963 ([9]1983), 29.

Auf jeden Fall ist nicht a limine auszuschließen, dass das genannte astronomische Ereignis des Jahres 7 v. Chr. der Magiererzählung zugrunde gelegen hat, wenngleich die Meinungen der Exegeten hier auseinander gehen.

Exegeten, die sich gegen eine historische Reminiszenz entscheiden, haben gefragt, ob der Text des Matthäus-Evangeliums eine solche astronomische Deutung zulasse, da hier gerade nicht ein natürliches Ereignis, sondern eine wunderbare außergewöhnliche Erscheinung gemeint sei (Mt 2,2.9). Dieses Argument vermag freilich nicht zu überzeugen, da es einem wohl bekannten Gesetz in der Heilsgeschichte entspricht, dass Gott natürliche Begebenheiten in Dienst nimmt, um auf sich und seine Offenbarung aufmerksam zu machen.

Ein weiteres Datum, das uns im Zusammenhang mit der Geburt Jesu bei Matthäus begegnet, ist die Flucht nach Ägypten (Mt 2, 1-23), die im Zusammenhang mit dem Kindermord in Bethlehem steht. Nach Mt 2, 16 werden alle Kinder in Bethlehem und in der Umgebung davon von zwei Jahren an und darunter getötet, weil offenbar seit der Geburt Jesu ungefähr zwei Jahre vergangen sind. Wenn nun Herodes im Jahre 4 v. Chr. gestorben ist, kommt man auf Grund dieser Rechnung, wenn man den Kindermord kurz vor dem Tod des Herodes datiert, für die Geburt Jesu in das Jahr 6 oder 7 v. Chr.

Die Frage, die sich hier erhebt, ist aber wiederum die, ob die Angaben des Matthäus als geschichtlich glaubwürdig und zuverlässig gelten können. Diese Frage stellt sich vor allem, wenn man die Kindheitsgeschichten dem literarischen Typ des Midrasch zuweist.

Aber hier gilt das Gleiche, was wir von der Geschichte mit dem Wunderstern

sagten. Es ist nicht einzusehen, weshalb darin nicht irgendwelche historische Reminiszenzen liegen sollen. Auch wenn man die Kindheitsgeschichten dem literarischen Genus des Midrasch zuordnet, wird man sie kaum als *völlig* ungeschichtlich verstehen können. Das heißt: Auch in diesem Fall können sie hinsichtlich *bestimmter* Fakten durchaus als historisch glaubwürdig und zuverlässig angesehen werden[566].

Besteht man jedoch darauf, dass weder der Zensus noch der Wunderstern noch die Flucht nach Ägypten historisch verstanden werden dürfen, so bleibt nur die Datierung „in den Tagen des Königs Herodes“. Sie steht in jedem Fall fest.

IX. KAPITEL: DIE GEISTIGE GESTALT JESU

1. Das Problem

Damit kommen wir zum letzten Kapitel unserer Überlegungen. Hier geht es uns darum, die Ungewöhnlichkeit, die Außerordentlichkeit und Rätselhaftigkeit des Menschen Jesus von Nazareth aufzuzeigen und damit das Fundament des Glaubens der Urgemeinde und auch der Christenheit in der Gegenwart deutlich zu machen oder den Grund für den Glauben. Dieses Kapitel ist eigentlich der Höhepunkt des II. Traktates der Fundamentaltheologie überhaupt. Es geht uns hier um das moralische Wunder des Menschen Jesus von Nazareth, der das Menschliche in übermenschlicher Weise gelebt hat und damit als der geglaubt werden kann, als der er im Bekenntnis der Kirche ge-

[566] Vgl. Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 78 f.

glaubt wird.

An Hand des historischen Befundes wollen wir nachweisen, dass der Mensch Jesus in seiner Außergewöhnlichkeit und Rätselhaftigkeit nur verständlich wird von dem Bekenntnis der Kirche her. Die Überzeugung, die uns hier leitet oder die das Ziel unserer Argumentation ist, ist jene, dass das größte Wunder des Christentums der Mensch Jesus ist, speziell in seiner unvergleichlichen Gottverbundenheit und in seinem beispiellosen Selbstbewusstsein. Gerade die Gottverbundenheit ist ein entscheidender Zug an der Jesus-Gestalt der Evangelien. Das erkennt auch Marcello Craveri in seinem Jesusbuch, wenngleich er diese richtige Erkenntnis ins Pathologische verlegt, indem er Jesus als theoman bezeichnet, ein Verständnis, das freilich widerlegt wird durch das intellektuelle und ethische Niveau Jesu, der von einer eindrucksvollen Nüchternheit bestimmt ist, die jeder Enge und jedem Übermaß abhold ist.

2. Verhältnis zum Judentum

Zunächst ist Jesus ein Jude. Er gehört dem Judentum an, biologisch, aber auch geistig. Das leugnen in der Geschichte weder christliche noch außerchristliche Quellen. Wenn Houston Stuart Chamberlain (1855-1927), ein Vertreter der Rassenideologie des Nationalsozialismus, nachweisen will, dass Jesus nicht der jüdischen Rasse angehört hat[567], entbehrt das jeder wissenschaftlichen Grundlage. Die Gestalt Jesu und seine Botschaft sind unleugbar jüdisch und nicht vom Judentum zu trennen. Das Judentum ist daher die tragende Wurzel des Christentums. Das gilt selbst für Paulus (Röm 11,18). Man kann Jesus nur vom Judentum her richtig verstehen. Ihn außerhalb des Judentums anzusie-

[567]Vgl. Houston Stuart Chamberlain, Rasse und Persönlichkeit, München 1935.

deln, ist Ideologie, nicht Geschichte. Sie erinnern sich, dass uns diese Tendenz teilweise in den modernen Jesusbüchern begegnet, speziell bei Adolf Holl[568], wenn er Jesus als notorischen Gesetzesübertreter apostrophiert.

Wie tief das Christentum im Judentum verwurzelt ist, zeigt uns mit eindrucksvoller Deutlichkeit eine Fülle von Jesusbüchern jüdischer Autoren in neuerer Zeit oder in der Gegenwart. Erinnert sei hier an Autoren wie Joseph Klausner, David Flusser, Pinchas Lapide, Schalom Ben-Chorin und Martin Buber, um nur einige zu nennen.

Jesus tritt als jüdischer Schriftgelehrter auf und umgibt sich mit Schülern, ganz wie es der Art der jüdischen Schriftgelehrten entsprach, „bis zu seinem Ende war er Glied der jüdischen Volksgemeinde, er dachte und redete auch religiös in ihren Begriffen und Vorstellungen“[569].

Im Matthäus-Evangelium, das der judenchristlichen Gemeinde entstammt, ist Jesus expressis verbis die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, der von den Juden ersehnte Messias-König.

Mehr und mehr erkennen wir heute die geistige Verbundenheit Jesu mit dem Judentum. Für die meisten seiner Worte, auch für die Bergpredigt, gibt es Parallelen aus dem jüdischen Schrifttum[570]. Jesus war ganz Mensch seiner Zeit und seiner Kultur. Wenn sich im Neuen Testament Unjüdisches findet, so ist

[568]Vgl. Adolf Holl, Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 1971.

[569]Leonhard Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Hrsg. v. Jürgen Roloff, Göttingen [3]1978, 74.

[570]Kurt Dietrich Schmidt, Grundriss der Kirchengeschichte, Göttingen [5]1967, 47.

zu bedenken, dass man nach Ostern mancher Darstellungsmittel bedurfte, mit deren Hilfe man sich im hellenistischen Denken Jesu Bedeutung klarmachen konnte Jesus war im Tiefsten ein Jude, aber damit ist noch nicht alles gesagt, denn irgendwie sprengt er dieses Maß auch wieder.

a) Bejahung des Judentums

Jesus hat im Einzelnen eine hohe Achtung vor dem Tempel und vor dem Kult seines Volkes, prinzipiell. Das hindert ihn aber nicht daran, Kritik zu üben, sofern die Gesinnung derer, die den Tempeldienst vollzogen, fragwürdig war[571]. Jesus akzeptiert auch die Ethik des Alten Testamentes im Prinzip (vgl. Lk 16, 27-31), wenngleich er das Alte Testament auch autoritativ neu auslegt, sofern er auf das ursprüngliche Gebot zurückgeht, es also radikalisiert, und sofern ihm nicht der Wortlaut für die Befolgung, die äußere Befolgung genügt, er vielmehr auch auf der rechten Gesinnung besteht (Lk 5, 21-37). Er drängt dabei auf den Sinn und die Mitte des Gesetzes, die Liebe (Mt 22, 37-40). Er hält die moralischen Forderungen des Alten Testamentes aufrecht und erklärt sie nicht, etwa mit Berufung auf das persönliche Gewissen, für unverbindlich. Das gilt jedenfalls nicht für den geschichtlichen Jesus. Dieser akzeptiert den Kult und die Ethik des Alten Testamentes, führt aber die Menschen zurück auf das Ursprüngliche und betont die Bedeutung der Gesinnung gegen alle Veräußerlichung. Das wird etwa deutlich in der Frage der Ausstellung des Scheidebriefes (Mt 10,2-9). Bestimmend ist für ihn dabei in allem das Vertrauen auf die schenkende Gnade Gottes[572].

[571]Karl Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes II, Düsseldorf 1973, 40 f.

[572]Ebd., 43 f.

Die tiefe Verwurzelung Jesu im Judentum wird auch darin deutlich, dass er nicht die Auslegungstradition der Pharisäer schlechthin angreift, dass er sich nicht auf den Standpunkt der Sadduzäer stellt. Die Pharisäer waren gegenüber den Sadduzäern die religiös Konservativen. Bei ihnen hatte er am ehesten seine geistige Heimat. Daher ist er nicht gegen die Tradition. Sein Verdikt trifft nur jene Tradition, die Gottes Wort außer Kraft und sich selbst an dessen Stelle setzt.

Jesus geht es um den ursprünglichen Willen Gottes und um die Ganzhingabe an den Willen Gottes, um dessentwillen er allerdings notfalls die Thora und ihre Auslegung kritisieren kann.

Sehr schön wird das jüdische Milieu beschrieben, in dem Jesus aufwuchs, in dem empfehlenswerten Buch von Robert Aron: Die verborgenen Jahre Jesu, Frankfurt 1962. Der Verfasser dieses Buches ist selber Jude. Zwar vermag er nicht sicheres Material über die verborgenen Jahre Jesu zu geben, wohl aber über die jüdische Zeitgeschichte und den Kontext des Lebens Jesu.

Für die Nähe Jesu zum Alten Testament spricht auch die Tatsache, dass nicht wenige Juden sich ihm angeschlossen bzw. seiner Predigt Glauben geschenkt haben. Außer den Zwölfen, die sich nach einem Augenblick der Schwäche und der Verwirrung bald wieder gefasst hatten, waren noch manche andere Juden wie etwa Joseph von Arimathäa nicht mit der Verwerfung Jesu einverstanden und schenkten ihm Glauben. Nach dem Pfingstbericht der Apostelgeschichte schliesst sich eine große Zahl von Juden aus allen Schichten der neuen Jesusbewegung an. Vor allem kamen diese wohl aus den unteren Schichten, aber es waren auch Priester unter ihnen, wie ausdrücklich festgestellt

wird.

Bereits die Fülle der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament darf als ein unwiderlegliches Zeugnis für die fortdauernde Bedeutung des Gesetzes, der Propheten und der alttestamentlichen Schriften überhaupt für die Christengemeinden angesehen werden. Im Neuen Testament finden sich allein 66 Stellen aus den Prophetenbüchern im Wortlaut zitiert. Darüber hinaus finden wir an über 600 Stellen Teilzitate und mehr oder weniger deutliche Anspielungen darauf. Eine besondere Rolle spielt die Gottesknechtsvorstellung des Deuterojesaja im Neuen Testament. Etwa an 17 Stellen des Neuen Testamentes wird das Leiden und Sterben und die Bestätigung des Gottesknechtes durch Gott auf Jesus hin gedeutet.

Jesus ist von daher konformistischer gewesen, als man das heute vielfach wahrhaben will. Wenn er sich souverän hinweggesetzt hat über das Sabbatgebot, wie man heute gern feststellt (vgl. Mk 2,23-28; 3,1-6; Lk 13,10-17; 14,1-10), so kann das nicht als Missachtung des Sabbatgebotes gedeutet werden, muss das vielmehr als gegen die spitzfindige Kasuistik der Pharisäer gerichtet verstanden werden[573]. Die Sabbatpolemik ist nur recht zu deuten von der Grundintention Jesu her, in der es ihm um die reine Gesinnung und um den ursprünglichen Gotteswillen geht.

Jesus war nicht gegen das jüdische Gesetz, mitnichten[574]. Er war nicht so et-

[573]Joseph Rupert Geiselmann, Art. Jesus Christus, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II (dtv-Taschenbuch), München [2]1974, 384 f.

[574]David Flusser, Jesus, Hamburg 1968, 44 f, 47-49; Joseph Rupert Geiselmann, Art. Jesus Christus, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II (dtv-Taschenbuch), München [2]1974, 384 f.

was wie ein Freigeist, der religiöse Ungebundenheit verkündigt hätte. Dagegen spricht schon sein Ernst, mit dem er auf den Willen Gottes hin drängt. Dieser Wille Gottes ist auch der Sinn seiner Sabbatpolemik. Seine starke Betonung der Gesinnung und des ursprünglichen Gotteswillens zeugt von tiefer religiöser Glut, zumal er das nicht nur theoretisch vertritt, sondern auch selber realisiert.

Die Nähe Jesu zum Alten Testament und damit die Kontinuität des Christentums in seinem Verhältnis zum Judentum hat auch Karl Jaspers erkannt, wenn er sagt: „Historisch ist das Neue Testament der Schluss der religiösen Erfahrungen und Verwirklichungen aus jüdischer Tiefe der Seele, ist Jesus der letzte der jüdischen Propheten“[575].

b) Unterschiedenheit

Jesus war in seiner Wurzel Jude, er ist aber - das muss wohl gesehen werden - über diese Wurzel hinausgewachsen. Christentum ist von daher bis zu einem gewissen Grad konsequentes Judentum. Auf eine kurze Formel gebracht, könnte man sagen: Jesus war der letzte Jude, zugleich aber war er der erste Christ.

Die Originalität Jesu liegt in seiner Verinnerlichung und, was damit zusammenhängt, in seiner absoluten Bindung des Menschen an Gott. Alles ordnet er Gott zu, wenn er den Primat der Gesinnung vertritt, dabei radikalisiert er das Gebot Gottes, wenn er hier für letzte Konsequenz eintritt. Dazu kommt dann

[575]Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1963, 81; vgl. Ders., Die großen Philosophen, München 1959.

noch seine unvergleichliche Nähe zu Gott, die gerade für den Juden etwas Ungeheuerliches darstellt, ein Skandalon im wahrsten Sinne des Wortes.

Unjüdisch ist darüber hinaus seine „unerhörte Souveränität" in seinem Auftreten[576] sowie die alle rassischen, religiösen und gesellschaftlichen Schranken überwindende Liebe[577]. Gab es im Alten Testament bereits das Gebot der Gottesliebe wie auch das Gebot der Nächstenliebe, so verkündet Jesus diese beiden Gebote mit letzter Konsequenz und macht sie zur entscheidenden Grundlage der Jüngerschaft. Das ist eine Kühnheit, die für rabbinisches Verständnis geradezu empörend ist[578].

3. Gottunmittelbarkeit

Damit kündigt sich ein zweiter entscheidender Zug in der geistigen Gestalt Jesu an, nämlich seine ungewöhnliche Gottunmittelbarkeit, die alles menschliche Maß übersteigt. Es geht uns also nun um das Verhältnis Jesu zu Gott und um sein Gottesbild[579]. Der Blick Jesu ist auf Gott gerichtet. Er durchbricht die jüdische Gottesferne und rückt Gottes Nähe, seine Vatergüte in den Mittelpunkt[580]. Mit Recht bemerkt Karl Jaspers: „Jesu Leben scheint wie durchleuchtet von der Gottheit. In jedem Augenblick Gott nahe, gilt ihm nichts als

[576]Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, Göttingen 1954, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 208.

[577]Vgl. Herbert Braun, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart [3]1973, 89 ff; Ethelbert Stauffer, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957, 119 ff.

[578]Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1957, 261.

[579]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 697.

[580]Ebd., 345.

Gott und Gottes Wille“[581]. Jesu Gottunmittelbarkeit überragt alles menschliche Maß. Marcello Craveri nennt Jesus in seinem Jesus-Buch theoman[582]. In ähnlicher Weise hat man das Verhältnis Jesu zu Gott immer wieder las pathologisch charakterisiert. Zum ersten Mal findet sich diese Auffassung in dem Buch des französischen Professors für Psychologie an der Sorbonne, Charles Binet-Sanglé: La folie de Jésus, 4 Bände, Paris 1908-1915. Es handelt sich bei diesem Buch um eine merkwürdige Schrift. Wir haben in ihm eine umfangreiche Zusammenstellung von psychischen Defekten, die Jesus zugeschrieben werden.

a) Eifer für Gott

Auffallend ist, dass Jesus ganze Nächte im Gebet verbringt (Mt 14,23), dass der Wille des Vaters für ihn entscheidend ist (Mk 14,36). Er eifert für die Sache Gottes. „Gegen den Anspruch, Gott zu folgen in das Gottesreich, sind alle anderen Aufgaben nichtig“[583]. Wo seine eigene Person angegriffen wird, hat er maßlose Geduld, ebenso unerbittlich ist er aber in seinem Eifer, wo es um die Ehre Gottes geht, wo der Mensch Gott widersteht. „Er lebte in der Religion“, so Harnack, „und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes; sein ganzes Leben, all sein Fühlen und Denken war in das Verhältnis zu Gott aufgenommen, und doch, er hat nicht gesprochen wie ein Fanatiker und Schwärmer“[584].

---

[581]Karl Jaspers, Die großen Philosophen I, München 1959, 204.

[582]Vgl. Marcello Craveri, Das Leben des Jesus von Nazareth, Stuttgart 1970.

[583]Ebd., 205.

[584]Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig ^{2}1900, 22 f.

Jesus geht es in erster Linie nicht um den Menschen, sondern um Gott. „Dass in Jesu Verkündigung die Liebe zu Gott unverwechselbar den Primat behält, sagt unmissverständlich die ganze Botschaft von der Herrschaft Gottes und der Ruf zum Gehorsam gegen seinen königlichen Willen. ▷Niemand kann zwei Herren dienen≪ (Mt 6,24) - das wird auch durch die Pflicht der Nächstenliebe nicht aufgehoben“[585]. Die zentrale Bedeutung Gottes für die Verkündigung Jesu, des lebendigen Gottes der Offenbarung, stellt auch das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament mit Nachdruck heraus, wenn es da heißt: ≙Das humanistische Jesusverständnis ist nichts anderes als ein schieres Missverständnis≙[586]. Nicht weniger verfehlt ist dann auch das politische Jesusverständnis. Die primäre Intention Jesu geht nicht auf den Menschen, sondern auf Gott, näherhin auf das Kommen des Gottesreiches, das heißt auf die Wiederherstellung der Ehre und Herrlichkeit Gottes. Das neue Verständnis und die Verwirklichung der eigentlichen Existenz wird dem hinzugegeben werden, der das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sucht, der sich um Gottes Ehre bemüht. Das ist mit Blick auf Bultmann und all jene zu sagen, die das Christentum horizontalisieren oder auf sein Ethos reduzieren möchten. Für den historischen Jesus gilt: „Gloria Dei est salus hominum“[587]. „Der heute beliebte Versuch, Jesus im Grunde nur als Apostel der (Nächstenliebe) Mitmenschlichkeit zu sehen, verfehlt den historischen Jesus. Jesus hat über die Nächstenliebe ... nur vor dem Hintergrund der undiskutierbaren Wirklichkeit Gottes gesprochen. Gott ist für Jesus jene Instanz, durch welche der böse und

[585]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 101.

[586]Albrecht Oepke, Art. Apokalypto, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Stuttgart 1938, 585 bzw. 584 f.

[587]Heinrich Fries, Bultmann, Barth und die katholische Theologie, Stuttgart 1955, 140.

hoffnungslose Mensch Zukunft und Hoffnung bekommt (Herbert Braun). Auf jeden Fall wird die Verkündigung Jesu zum Torso, wenn Gott zur Chiffre für das absolute Gebot der Mitmenschlichkeit verflüchtigt (wird). Wer von Jesus historisch getreu sprechen will, muss von dem ausgehen, wie Jesus in jenem lebt und von jenem denkt, der alttestamentlich Jahwe, im neutestamentlichen Griechisch (und bis auf unsere Tage) Gott heißt“[588]. Das Erlebnis der Wirklichkeit Gottes ist geradezu *das* Geheimnis seiner Person. Sie ist das Eigenste im Gottesbild Jesu[589].

b) Vateranrede

Die Gottunmittelbarkeit Jesu findet ihren sprechenden Ausdruck in der Bezeichnung Gottes als Vater. 120mal steht diese Bezeichnung Gottes allein in den johanneischen Schriften. Sie ist im Neuen Testament allgemein die zentrale Anrede Gottes. In dem Verständnis Gottes als des Vaters liegt für das Neue Testament auch der frohe Vorsehungsglaube begründet. Der Begriff „moira“ kommt im Neuen Testament nicht einmal vor, umso häufiger aber der Begriff „πατήρ”.

Gemäß dem Neuen Testament ist die Vaterschaft Gottes die Grundlage der Brüderlichkeit der Menschen.

Religionsgeschichtlich ist die Anrede Gottes als Vater in dieser Konsequenz absolut neu. Zwar begegnet sie uns auch gelegentlich in anderen Religionen

[588]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 358.

[589]Ebd., 358-360.

und auch im Alten Testament (insgesamt etwa 15mal), aber eben nur gelegentlich, nicht programmatisch[590].

Jesus hat Gott stets mit ≙Vater≙ angeredet. So bezeugen es alle vier Evangelien. Hier gibt es nur eine einzige Ausnahme, nämlich Mk 15, 34; Mt 27, 46, wo es sich allerdings um ein Zitat handelt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22, 2). Überwiegend gebraucht Jesus dabei die Anrede „Vater“ ohne irgendeinen Zusatz. Nur Mt 11, 25; Lk 10, 21 ist hinzugefügt „Herr des Himmels und der Erde“, Joh 17, 11 „heiliger“, Joh 17, 25 „gerechter“.

Durch die Vateranrede erhält die Gottunmittelbarkeit Jesu ihre spezifische Ausprägung[591]. Nach Mk 14,36 nennt er Gott nicht einfach Vater, sondern verwendet die für jüdisches Empfinden geradezu anstößige familiäre Vater-Anrede „Abba“[592]. Diese Gottesbezeichnung ist mit Sicherheit als „ipsissima vox“ Jesu anzusehen[593]. „Abba“ ist die aramäische Diminutivform für Vater, sie bringt ein besonderes Vertrauensverhältnis zum Ausdruck. Wenn Jesus Gott mit „Abba“ anredete, musste das in den Ohren der Hörer Jesu geradezu skandalös wirken. Sie wird uns zwar nur Mk 14,36 ausdrücklich im Munde Jesu bezeugt, aber es ist nicht auszuschließen, dass Jesus dieses Wort auch an

[590]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 114-118.

[591]Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh ^{2}1973, 71 f; 45 f.

[592]Vgl. Joachim Jeremias, Abba, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67, besonders 63.

[593]Nikolaus Walter, ≙Historischer Jesus≙ und Osterglaube. Ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: Theologische Literaturzeitung 101, 1976, 332; Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 59 f.

weiteren Stellen verwendet hat, wenn er es nicht gar immer gebraucht hat, auch da, wo in den Evangelien „ὁ πατήρ" (Mt 11,26), „πατήρ" (Joh 5,36; Mt 11,25; Lk 11,2; 23,34.46; Joh 11,41; 12,27 f; 17,5) oder „ὁ πατήρ μου" (Mt 26,39.42). Möglicherweise hat Jesus auch da den Terrminus „Abba" verwendet, wo „pater hemon ho en tois ouranois, hagiastheto to onoma sou, eltheto he basileia sou, genetheto to thelema sou"(Mt 6, 9; Lk 11, 2-4) steht. Nach Röm 8,15 und Gal 4,6 wurde das Wort „Abba" auch wohl in Anknüpfung an die Gottesbezeichnung Jesu in der nachösterlichen Gemeinde verwandt. Die Gottes-Anrede „Abba" hätte sich wohl kaum in der nachösterlichen Gemeinde verbreitet, wenn sie nicht bei Jesus programmatisch gewesen wäre.

Das Vaterunser hat im Griechischen folgenden Wortlaut:

„Pater hemon ho en tois ouranois,
hagiastheto to onoma sou.
eltheto he basileia sou;
genetheto to thelema sou
hos en ourano kai epi tes ges;
ton arton hemon ton epiousion dos hemin semeron;
kai aphes hemin ta opheilemata hemon,
os kai hemeis aphiemen tois opheiletais hemon;
kai me eisenengkes hemas eis peirasmon,
alla rhusai hemas apo tou ponerou;
oti sou he basileia kai he dynamis kai he doxa eis tous aionas.
amen".

c) Distanz

Die Abba-Anrede entspricht auch der inneren Nähe Jesu zu seinem Vater, wie sie uns wiederholt in den Evangelien nahegebracht wird. Man würde aber diese Anrede oder auch das durch sie angedeutete Verhältnis Jesu zum Vater missverstehen, wenn man es als plumpe oder banale Vertraulichkeit deuten würde. Trotz der familiären Nähe bleibt Gott für Jesus der Herr. Das folgt aus der Basileia-Predigt Jesu und aus der Art und Weise, wie er den majestätisch fordernden Gott verkündet[594]. Trotz der Abba-Anrede oder der Vater-Anrede bleibt das Moment der Transzendenz Gottes, das „tremendum" in der Gottbegegnung, nicht außer acht. Gott bleibt der Herr, der Fordernde. Der Gerichtsernst bleibt, er wird dadurch nicht verkürzt (Lk13, 1-5).

In der Vater-Anrede schließt sich Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen. Dennoch will er sie in irgendeiner Weise an seinem Gottesverhältnis teilhaben lassen, und zwar schon jetzt, in diesem Augenblick, nicht erst in der eschatologischen Vollendung. Und sein Gottesverhältnis ist exemplarisch für sie. Mt 23, 9: „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel". Niemals fasst Jesus sich in der Vater-Anrede mit seinen Jüngern zusammen. Er lehrt sie beten, aber er betet nicht mit ihnen. Etwas vorsichtiger formuliert es der protestantische Exeget Günter Bornkamm in seinem Jesus-Buch, wenn er feststellt, in der Gebetsanrede Jesu lasse sich zumindest ein Zusammenschluss mit den Jüngern nicht nachweisen. Die uns häufig begegnende Formulierung „mein und euer Vater" sei aller Wahrscheinlichkeit nach historisch[595]. Für die sichere Historizität dieses Tatbestandes

[594]Vgl. Joachim Jeremias, Abba, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966. 63.

[595]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 118. Erinnert sei hier auch an die

plädieren Athanasius Polag[596], Joseph Rupert Geiselmann[597], Franz Joseph Schierse[598] und Anton Vögtle. Er gibt ihnen Anleitung zum Beten, beteiligt sich selbst aber nicht an ihrem Beten. In der Logienquelle „Q“ findet sich der Ausdruck „euer Vater“ wahrscheinlich an sechs Stellen, mit Sicherheit aber an zweien, nämlich Lk 6,36 und 12,30; parr Mt. Also Jesus grenzt sich in seiner Gottesbeziehung ab von seinen Jüngern[599].

Uns ist in der Geschichte keine einzige religiöse Gestalt bekannt, die einen so grundsätzlichen Unterschied in ihrer eigenen Stellung zu Gott und in der Stellung der anderen Menschen zu Gott gemacht hätte. Im Gegenteil, die großen religiösen Geister der Menschheit schließen sich Gott gegenüber stets mit ihren Schülern zusammen, und zwar ausdrücklich. Vor Gott wollen sie mit allen gleich sein. Ist das nun bei Jesus nicht der Fall, so begegnet uns darin das Geheimnis seiner Einsamkeit, das uns auch sonst immer wieder in überraschender Weise sichtbar wird. Das Leben Jesu ist bestimmt von einer rätselhaften Distanz und von einer geheimnisvollen Fremdheit gegenüber seinen Zeitgenossen. Zu einfach wäre es, das als Überheblichkeit zu interpretieren.

Stelle Mt 7, 21: ≙Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich eingehen, sondern der, der den Willen meines Vater im Himmel erfüllt≙.

[596]Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 61.

[597]Joseph Rupert Geiselmann, Jesus, der Christus I, München 1965, 264 f.

[598]Franz Joseph Schierse (These 23: Jesus von Nazareth ist mit dem unvergleichlichen Anspruch aufgetreten, der einzige und letzte Offenbarer Gottes zu sein), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 222.

[599]Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 60 f und 67; Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 118; Anton Vögtle, Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese I, Freiburg ^{3}1967, 931.

Damit würde man der überragenden ethischen Persönlichkeit Jesu nicht gerecht, wie sie sich sonst zeigt. Offenbar tut sich hier eine Tiefe auf, die die Jünger zu Lebzeiten ihres Meisters erst erahnen konnten.

d) Gebet und Gehorsam

Aus dem engen Verhältnis Jesu zu seinem Vater ergibt sich die fundamentale Bedeutung des Gebetes für ihn und des Gehorsams als seiner entscheidenden Haltung gegenüber dem Vater. Ganze Nächte verbringt er im Gebet (Mt 14, 23). Den Willen des Vaters bezeichnet er als seine tägliche Speise (Mt 14, 36).

Das Beten Jesu hat Lukas zur zentralen christologischen Kategorie erhoben, von der aus er das Sohnesgeheimnis beschreibt. - Joseph Ratzinger erklärt in seinem Buch „Der Gott Jesus Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott“: „Was Chalcedon mit einer Formel aus dem Bereich der griechischen Ontologie ausgedrückt hat, ist bei Lukas in einer ganz personalen Kategorie, von der geschichtlichen Erfahrung des irdischen Jesus her, gesagt; in der Sache besteht eine vollständige Korrespondenz zur Formel von Chalcedon“[600].

Allgemein tritt in der synoptischen Botschaft Jesu seine Lehre vom Gebet hervor, die ganz und gar bestimmt ist von seinem Gottesbegriff: „Gott ist der liebende und sorgende Vater; der Mensch soll ihm in Ehrfurcht und mit kindlichem Vertrauen dienen“[601]. Jesus betont, dass der Beter im Gebet Gott zu-

[600]Joseph Ratzinger, Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott, München 1976, 67.

[601]Franz Mussner, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (Schriften zur Katechetik, 10), München 1967, 211.

erst die Anliegen der Gottesherrschaft vortragen soll, dann erst seine persönlichen Bitten (Mt 6, 7-15; Lk 11, 2-5). Er fordert das Vertrauen des Beters (Mt 7, 7-11; 18, 19; Lk 11,5-8) sowie seine Beharrlichkeit (Lk 18, 1-18: Gleichnis vom gottlosen Richter), vor allem das Freisein von Selbstruhm vor Gott im Gebet und die Bereitschaft zur Umkehr (Lk 19, 9 f)[602].

e) Leben im Angesicht Gottes

Der historische Jesus lebte im Angesicht Gottes in liebender Gemeinschaft. Das fordert er auch von seinen Jüngern. Die spätere spirituelle Tradition nennt das den Wandel in der Gegenwart Gottes. Darin ist aber für seine Jünger die Konsequenz der Nächstenliebe enthalten: Niemand kann für sich allein Gott lieben, an der Liebe vorbeilieben, die Gott zu allen Menschen hat. Damit ist die Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe gegeben bzw. in ihrem inneren Zusammenhang verständlich.

f) Gnade

Der Vater-Gott ist für Jesus ein Gott der Gnade. Daher verwirft Jesus das Anspruchsdenken des Menschen gegenüber Gott, das sich im Judentum zu seiner Zeit breit gemacht hatte, mit letzter Konsequenz (Mt 20,1-15; Lk 17,7 ff; 15,11-32; 18,9-14; Mt 18,21 ff). Das Heil ist für Jesus ein Geschenk Gottes, der Geschenkcharakter des Heiles ist für Jesus ein Grundgedanke (Mt 2,17). Jesus verkündet den Primat der Gnade. Gerade in diesem Punkt prägt sich die Reinheit seines Gottesbildes aus, die zwar an das alttestamentliche Gottesbild

[602]Ebd.

anknüpft, es aber zu höchster Reinheit läutert. Das Bild vom Vatergott, von dem liebenden und zur Liebe rufenden Gott der Gnade, der dennoch transzendent bleibt, das mysterium tremendum, das ist ein Gottesbild, das man religionsgeschichtlich als singulär bezeichnen muss.

Die Dialektik von Nähe und Ferne, bei Akzentuierung der Nähe, das Leben im Angesicht Gottes und der Geschenkcharakter der Zuwendung Gottes, das sind Züge, die den unvoreingenommenen Betrachter aufhorchen lassen.

Daraus folgt, dass ein Christentum, das den Menschen in den Mittelpunkt rückt, das tiefste Anliegen seines Stifters verfehlt. Für Jesus geht es zunächst um Gott. Sein Anliegen ist zunächst ein religiöses.

In diesem Zusammenhang ist auch an die Ethik der evangelischen Räte zu erinnern, die ja bekanntlich auf den historischen Jesus zurückgeht.

4. Basileia-Predigt

Das entscheidende Thema der Verkündigung Jesu ist das Kommen der Basileia, der Königsherrschaft Gottes (Mt 10,7 par Lk 10,9; Lk 11,20 par Mt 12,28; Mt 13,31-33 par k 13,18-21) und das Eingehen des Menschen in sie (Mt 8,11 par Lk 13,28 f; Mt 11,12 par Lk 16,16; Mt 7,13 par Lk 13,24; Lk 13,25 par Mt 25,11 f)[603]. Darin wird noch einmal unterstrichen, dass es Jesus primär um Gott geht, ohne dass er jedoch die innige Verbindung zwischen dieser Ehre Gottes und dem Heil der Menschen in Frage stellt.

[603]Vgl. Martin Dibelius, Jesus, Berlin 1939, 93 f.

a) Läuterung und Vergeistigung

Die Basileia ist das eschatologische Heil. Sie meint nicht die Erfüllung der nationalen Hoffnungen des Volkes. Mit keinem Wort bestätigt und erneuert Jesus diese Hoffnungen. Zwar hat man sie sicher mit seiner Person verbunden, sogar im Kreise seiner Jünger, aber er hat diese Erwartungen nicht erfüllt. Möglicherweise gründet darin der Abfall des Judas Iskariot. Näher steht seine Botschaft von der Basileia der jüdischen apokalyptischen Erwartung seiner Zeit, von der sie sich aber wiederum wesentlich unterscheidet durch ihre Nüchternheit, wenn es bei Jesus nämlich weder eine bunte Ausmalung der apokalyptischen Ereignisse noch eine Zeitangabe gibt[604].

Auch hier zeigt sich, was uns immer wieder begegnet, die Läuterung und die Höhe seiner religiösen Vorstellungen.

b) Gottes hereinbrechende Tat und höchste sittliche Anforderungen

Für Jesus ist das Kommen der Gottesherrschaft nicht der Aktivität des Menschen, sondern Gottes zu verdanken. Sie ist die hereinbrechende Tat Gottes, stellt allerdings höchste sittliche Anforderungen an den Menschen, verlangt radikale Umkehr und unbedingte Entschiedenheit. Die Gottesherrschaft ist Geschenk, zugleich aber ruft sie den Menschen zur Tat auf. Diese Tat ist die Metanoia. Darin geht es Jesus letztlich um das Ernstmachen des Menschen mit

[604]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 60.

seiner geschöpflichen Abhängigkeit von Gott, ohne Anspruch, dennoch absolut in Pflicht genommen.

Der Mensch soll realisieren, dass er nicht Besitzer seines Lebens ist, sondern Verwalter (Lk 12,42-48; Mt 25,24-30). Ein Verwalter aber muss treu erfunden werden (1 Kor 4,2). Mehr noch, der Mensch ist ein Sklave gegenüber Gott, der keinen Anspruch anzumelden hat (Lk 17,7-10: „So sollt auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, sagen: Wir sind unnütze Knechte; was zu tun unsere Pflicht war, haben wir getan"). Der überwelthafte Gott wendet sich dem Menschen zu, ohne seine Distanz und Majestät in Frage zu stellen oder in Frage stellen zu lassen.

c) Primat der Sinnesänderung

Metanoia meint die Sinnesänderung. Sie ist jedoch die Voraussetzung für die Basileia. Sie ist aber nicht nur Herzenswende, sondern auch Weltenwende[605]. Sie meint Sinnesänderung und Weltveränderung, Revolution nicht nur der Herzen, sondern auch von daher der Strukturen. Aber wenn die Strukturen verändert werden sollen, muss sich nach Jesus zuerst der Mensch ändern. Der Primat liegt auf der Veränderung des Menschen. Das ist wiederum eine erstaunliche Erkenntnis, die eine tiefe Nüchternheit Jesu in der Einschätzung des Menschen und der Welt bezeugt.
Man darf bei all dem jedoch nicht übersehen, dass in der Vorstellungswelt Jesu letzten Endes Gott selber derjenige ist, der die bessere Welt bringt. Im Gottesreich geht es daher um eine Revolution von oben, nicht von unten.

[605]Ebd., 59.

d) Jesu Basileia-Predigt und jene des Täufers

Auch Johannes der Täufer verkündet die Basileia, nicht anders als Jesus. Aber Jesus unterscheidet sich in seiner Predigt grundlegend von der des Täufers, und zwar in zwei Punkten. Jesus verkündet nicht nur die baldige Ankunft der Basileia, sondern er schreibt sich selber in diesem Zusammenhang eine einmalige Autorität zu, sofern der Platz, den die Menschen in der Basileia erwarten können, von ihrem Verhalten zur Person Jesu abhängt. Und der zweite Punkt: Während bei der Reich-Gottes-Predigt des Johannes der Akzent auf der Gerichtspredigt liegt, das heißt, während Johannes den Einbruch des Gottesreiches vornehmlich als Offenbarung des Gerichtes darstellt, als Verurteilung derer, die sich nicht bekehren wollen, stellt Jesus die Basileia vornehmlich als Kundgabe unerhörter Barmherzigkeit dar, als Einladung der Sünder zur Bekehrung in diesem Augenblick, allerdings - und damit sind wir beim Gerichtsgedanken auch in der Predigt Jesu - wird in dem Fall, dass die Gelegenheit ungenützt verstreicht, dass der Kairos Gottes nicht ergriffen wird, das Gericht umso unerbittlicher sein[606].

Man kann den Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer mit folgenden Worten charakterisieren: „Was Jesus von Johannes dem Täufer unterscheidet, das sprengt zugleich auch die Einordnung seines Auftretens in die prophetischen Traditionen, denn Jesus ist ein Prophet, das ist er, und doch ist er mehr als ein Prophet. Er rief nicht nur zur Buße, sondern er sagte das von der Zukunft erwartete Heil den ihm begegnenden Menschen aus freier Vollmacht zu.

[606]Vgl. Louis Bouyer, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie (Theologia Romanica, 8), Einsiedeln 1976, 200. 224 f.

Und er war sich dessen bewusst, dass mit seinem Auftreten das zukünftige Heil der Gottesherrschaft schon präsent sei, dass mit seinem Auftreten das zukünftige Heil der Gottesherrschaft schon seinen Anfang nehme. Die Gegenwart der zukünftigen Gottesherrschaft unterscheidet Jesus ebenso grundlegend von Johannes dem Täufer wie von allen Propheten der Vorzeit≙[607].

Jesus verkündet in der Basileia-Predigt nicht nur das endzeitliche Heil, in bestimmter Weise bringt er es auch (Lk 7, 22 par Mt 11, 5). Sein Auftreten erscheint als ein Geschehen, das bereits zu den Endereignissen gehört. Mit seinem Tun und mit seiner Verkündigung beginnt das endgültige Heilshandeln Gottes. In der Ausführung des Botenauftrags Jesu setzt die Wirklichkeit der Basileia bereits ein[608].

Jesu Botschaft ist mehr als nur die Übermittlung einer Kunde. Jesus ist „in seiner Funktion als eschatologischer Bote das Begegnungszeichen der vollendeten Gottesherrschaft ...“[609]. Im Unterschied zu Johannes dem Täufer ruft er: „Die Wende der Äonen ist da, die Herrschaft Gottes bricht schon herein ... Jetzt geschieht es - in Jesu Wort und Tat“[610]. Er ist nicht nur „der letzte Ru-

[607]Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh [2]1966, 223.

[608]Leonhard Goppelt, Der verborgene Messias, in: Helmut Ristow, Karl Matthiae, Hrsg., Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin [2]1961, 279..

[609]Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 86; Nikolaus Walter, ≙Historischer Jesus≙ und Osterglaube. Ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: Theologische Literaturzeitung 101, 1976, 329.

[610]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 61.

fer“[611], sondern „der eschatologische Freudenbote Gottes, dessen Botschaft mehr als nur die Übermittlung einer ▹Kunde≪ ist, sondern für seine Hörer neue heilvolle Wirklichkeit setzt“[612]. Die Basileia ist für ihn zugleich etwas Zukünftiges und etwas Gegenwärtiges.

Der jüdische Theologe David Flusser, der mehrere Jesus-Bücher geschrieben hat, bemerkt: „Er (Jesus) ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, dass man am Rande der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, dass die Neuzeit des Heiles schon begonnen hat“[613]. Das hatte keiner der früheren Propheten behauptet.

Mit dem Tun Jesu beginnt also das endgültige Erlösungshandeln Gottes (Lk 7, 18-23 par Mt). „Jesus steht in jener ... Botensituation, die den Anfang der Heilsereignisse kennzeichnet“[614]. Er ist der Verkünder einer Freudenbotschaft, mit der nach den Verheißungen das endgültige Handeln Gottes beginnt (Lk 7,22)[615]. Daher beginnt in seinem Wirken die Entmachtung Satans. (Vgl. Lk 11,20: „Wenn ich mit dem Finger Gottes ...“).

Durch das Auftreten Jesu ist für die Menschheit die Entscheidungssituation

---

[611]Hans Conzelmann, Art. Jesus Christus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Tübingen [3]1959, 633.

[612]Nikolaus Walter, ≙Historischer Jesus≙ und Osterglaube. Ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: Theologische Literaturzeitung 101, 1976, 329.

[613]David Flusser, Jesus, Hamburg 1968, 87.

[614]Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 38.

[615]Vgl. ebd., 46.

schlechthin gegeben. Das Botentum Jesu ist die Anfangsverwirklichung der Basileia, die bleibend ist, die auch durch die Ablehnung des Volkes nicht außer Kraft gesetzt werden kann[616]. Daher erhält auch die Metanoia nun ein ganz neues Gewicht, weil sie eine letzte unabweisbare Dringlichkeit erhält. - Der altchristliche Kirchenschriftsteller Tertullian (+ um 220) schreibt: „In evangelio est Dei regnum ipse Christus“[617].

Nach Ostern tritt die von Jesus verkündete Gottesherrschaft in den Hintergrund, nicht nur thematisch, auch in zeitlichem Sinne. An ihre Stelle tritt nun die gegenwärtige Herrschaft des Kyrios Christus. Das ist keineswegs inkonsequent, das liegt vielmehr ganz in der Konsequenz der Basileia-Predigt Jesu, wenn sie recht verstanden wird, sofern die Basileia - wie wir sagten - mit dem Kommen Jesu angebrochen ist. Es ist daher die grundlegende Intention der Evangelien, die Hörer zur Anerkennung dieser Herrschaft des Christus und Kyrios Jesus zu bewegen. Das tritt besonders hervor in den Abschlüssen des Matthäus- und des Lukas-Evangeliums (Mt 28,18-20; Lk 24,50 f). Hier wird der Schritt vom historischen Jesus zum verkündeten nachösterlichen Evangelium, in dessen Mitte Christus steht, in seiner Bedeutung sichtbar[618]. Aus der aktiven Verkündigung des historischen Jesus wird die passive Verkündigung des kerygmatischen Christus, ohne dass man hier von Diskontinuität sprechen könnte. Die nachösterliche Verkündigung ist die tiefere Deutung der Verkündigung des historischen Jesus.

---

[616]Ebd., 119. 121.

[617]Tertullian, Adversus Marcionem, lib. 4, c. 33 (PL 2,471).

[618]Joachim Gnilka, Hrsg., Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute (Theologisches Kontaktstudium, 4), München 1976, 20 f.

Mit der Verkündigung Jesu bricht nicht nur die Herrschaft Gottes an, sondern angesichts seiner Person, in der Konfrontation des Menschen mit ihm, fällt die letzte Entscheidung des Menschen, ist die letzte Entscheidung des Menschen gefordert.

In der Basileia-Verkündigung kommt Jesus selbst eine Schlüsselstellung zu. Das Verhalten des Menschen zu ihm und zu seiner Verkündigung entscheidet über sein endzeitliches Schicksal[619]. Die Anerkennung Jesu und seiner Sendung als durch Gott autorisiert und legitimiert ist die Forderung an das Volk, denn mit seinem Auftreten setzt das endgültige Heilshandeln Gottes an seinem Volk ein, ein Geschehen, in dem Jesus mit seiner Sendung eine entscheidende Stellung einnimmt. Das betont nachdrücklich die Logienquelle.

Es gibt ≙keine positive Entscheidung auf seinen Anruf ohne Gemeinschaft mit ihm, ohne Anerkennung seiner Schlüsselstellung im Basileia-Geschehen≙[620]. Das Heil ist in einer eigentümlichen Weise mit der Person Jesu verbunden[621]. Das wird auch deutlich in der Bestätigung seiner Sendung durch die Auferstehung. Wäre er nur ein Prophet, so hätte sich diese Bestätigung erübrigt, denn ≙das prophetische Wort legitimiert sich (bereits) durch die Erfüllung≙[622]. Das gilt für das Alte Testament wie auch für das zeitgenössische Judentum. „Die

[619]Paul Hofmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA NF VIII), Münster 1972, 86; Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 72-75.

[620]Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 198.

[621]Ebd., 194.

[622]Ebd., 172 f bzw. 172.

Bestätigung durch die Auferstehung ist überhaupt nur dann sinnvoll, wenn die vorösterliche Verkündigung die Behauptung einschloss, dass Jesus mit seinem Tun im Rahmen des Basileia-Geschehens eine Schlüsselstellung einnimmt und (trotz der Ablehnung des Volkes) auch weiterhin einnehmen wird“[623].

Die Kunde von der Auferstehung unterstreicht somit die spezifische Position Jesu, die sich bereits der vorösterliche Jesus in seiner Verkündigung zulegte bzw. die der vorösterliche Jesus bereits für sich beanspruchte.

Die Entscheidung für die Königsherrschaft Gottes fällt zusammen mit der Entscheidung für Jesus von Nazareth. Er rückt sich selbst in den Mittelpunkt des Heiles und der Religion. Damit deutet er wiederum eindrucksvoll das Geheimnis seiner Person an. In der Basileia-Verkündigung bindet Jesus an seine Person. Daher fordert er in einzigartiger Weise die persönliche Nachfolge, er fordert sie und er ermöglicht sie. Diese Nachfolge hat eine solche Tragweite, dass sie über das ewige Schicksal des Menschen entscheidet (Mk 8,38 parr). Die Krisis, die seine Person hervorruft, geht bis in die innersten Familienbande (Lk 14,26 par; 9,59-62 par; Mt 10,32-40; Lk 12,2-9 par; 12,51-53 par; 14,27 usw.). Mit ihm und seiner Verkündigung bricht so nicht nur die Gottesherrschaft an, sondern an seiner Person fällt auch die letzte Entscheidung.

Daher versteht die Urgemeinde ihn als *das* Wort Gottes an die Welt und als *die* Tat Gottes an der Menschheit. Seine Geschichte ist die entscheidende und letzte Geschichte Gottes mit der Welt. Das wird dann mit den verschiedenen Hoheitsnamen angesprochen, die ihm die nachösterliche Gemeinde erteilt.

[623]Ebd., 172 f.

Die Gemeinde artikuliert damit den Anspruch Jesu, das letzte Wort Gottes an die Menschheit zu sein, endgültig den Willen Gottes zu verkündigen, und zwar nicht nur durch sein Wort und durch seine Taten, sondern in seiner ganzen Person.

Die Primärtradition der Logienquelle „Q“ steht dem historischen Jesus noch sehr nahe. Sie ist im Wesentlichen vorösterlicher Herkunft. Daher ist sie ein wichtiges Mittelglied zwischen ihm, dem Verkündiger, und dem Verkündigten der Urgemeinde[624]. Die Q-Tradition ist noch nicht geprägt von den Formeln nachösterlicher Bekenntnisentwicklung. Dennoch wird sie bereits eindeutig bestimmt von der Vorstellung, „dass mit dem Auftreten Jesu das endgültige Heilshandeln Gottes an seinem Volk einsetzt“ und dass vor allem in diesem Geschehen Jesus und seine Sendung eine entscheidende Stellung einnehmen. Das ist neu gegenüber der prophetischen Predigt und dem Verhalten der Propheten. Für Jesus ist die Gemeinschaft der Menschen mit ihm die „conditio sine qua non“ für das Heil. Es gibt keinen Zugang zur Basileia an ihm vorbei. Er allein kann sie vermitteln. Daher ist die Wortverbindung „um des Gottesreiches willen“ austauschbar mit „um meinetwillen“ (vgl. Mt 19,29: „... um meines Namens willen≙ - Lk 18,29: „... um der Basileia willen≙ - Mk 10,29 f: “... um meinetwillen und um des Evangeliums willen“). Im Gleichnis vom Gastmahl (Mt 22,1) und im Gleichnis von den Weinbergpächtern (Mt 21,33) setzt Jesus sein persönliches Schicksal ausdrücklich mit dem des Gottesreiches gleich.

[624]Ebd., 194 f.

Nach Lk 12, 8 gilt: Wer sich zu Jesus vor den Menschen bekennt, „zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen“. Gleichgültig, ob sich Jesus an dieser Stelle mit dem himmlischen Menschensohn identifizieren wollte oder nicht oder ob sie in der nachösterlichen judenchristlichen Gemeinde vollzogen worden ist, auf jeden Fall enthalten diese Worte den gewaltigen Anspruch Jesu, dass die Stellung zu ihm, zu seiner Person, über Heil und Unheil entscheidet[625].

Folgende Einzelheiten des Jesus-Geschehens gehören zu den entscheidenden Elementen der Q-Tradition gehören: die Sendung Jesu an Israel, die in eigentümlicher Weise mit der Person Jesu verbundene Zusage des Heiles in der Basileia, der Alleinvermittlungsanspruch dieser Zusage, die Sammlungsbewegung zur Aufrichtung des eschatologischen Bundesvolkes, die Polemik gegenüber der Führung des Volkes, die Gerichtsansage gegenüber dem Jesus ablehnenden Volk, die Mahnung an die Jünger zum Ausharren im Bekenntnis zu Jesus während einer Trennung von ihm, die personal bestimmte Enderwartung, die bleibende Gültigkeit der Funktion Jesu und die Heilszusage an die Jünger, das einzigartige Gottverhältnis Jesu[626].

5. Schlüsselstellung

a) Alleinvertretung der Basileia

Damit ist der Inhalt von Jesu Sendung mehr als Verkündigung und Anrede,

[625]Franz Joseph Schierse (These 23: Jesus von Nazareth ist mit dem unvergleichlichen Anspruch aufgetreten, der einzige und letzte Mittler Gottes zu sein), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 220.

[626]Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 134.

mehr als eine Botschaft, die von außen an den Menschen herangetragen wird. Hier gilt: es gibt keine positive Entscheidung auf seinen Anruf ohne Gemeinschaft mit ihm, ohne Anerkennung seiner Schlüsselstellung im Basileia-Geschehen. Das wird unterstrichen durch die Tatsache, dass Jesus, wie wiederum bereits in der Logienquelle deutlich wird, auf die Ablehnung seiner Person durch das Volk mit der Unheilsansage reagiert. Auch in dieser Situation und trotz dieser Situation behält Jesus seine heilsentscheidende Funktion bei[627].

Die Forderung zur Bindung an seine Person ist bei Jesus so radikal, dass ihr gegenüber Pietätspflichten gleichgültig sind. Sie duldet keinen Aufschub und verlangt letzte Entschlossenheit. Das kommt vor allem zum Ausdruck Lk 14,26 f: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und dazu auch sein Leben hasst, kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mit mir geht, kann nicht mein Jünger sein“ oder Mt 10,37 f: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; und wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert“. Lukas radikalisiert die Forderung Jesu gegenüber Matthäus: „Lasst die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkünde das Reich Gottes“ (Lk 9,60); das ist die Antwort Jesu an einen Mann, der seine Bereitwilligkeit äußerte, ihm nachzufolgen, zuvor aber seinen Vater begraben wollte[628]. An der Stellung zur Per-

[627]Ebd., 198.

[628]Vgl. Martin Hengel, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 34), Berlin 1968.

son Jesu entscheidet sich das Schicksal, das ewige Schicksal des Menschen. Wie ist das möglich? „Stellt man ... die (schlichte) Frage: wie soll, wie kann es möglich sein, dass ein Mensch von seinem Wort, von seinen Forderungen zu Glauben und Nachfolge das Heil der anderen, im Grunde aller anderen Menschen abhängig macht?, so ist man geneigt zu antworten, dass ein größerer Anspruch nicht möglich sei. Dabei ist man geneigt zu denken, ein vernünftiger, in seinen Grenzen lebender und sich seiner Grenzen bewusster Mensch könne überhaupt solches nicht einfach fordern. Jesus tut es aber, und zwar mit größter Sicherheit und Selbstverständlichkeit“[629]. Mit einem solchen Anspruch ist die Würde Jesu, sein Selbstbewusstsein angesprochen. Wenn Jesus „ohne einen Schimmer von Unsicherheit und Selbstzweifel Menschen (so) auf sich und seine Botschaft bis in die Bewährung des Todes (hinein) verpflichtet“, so ist das nur möglich auf dem Hintergrund eines unerhörten Selbstbewusstseins[630].

In diesem Zusammenhang möchte ich an folgende Stellen erinnern: Mt 5,11 f; Lk 6,22 f: „Selig seid ihr, wenn man euch schmäht und verfolgt und euch fälschlich alles Böse nachsagt um meinetwillen: freuet euch und frohlocket, denn groß ist euer Lohn im Himmel“. Mt 10,37-39: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer sein Leben finden will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden“. Solche Stellen mag man exegetisch deuten, wie man will, zum mindesten zeigt sich darin,

[629]Gerhard Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 107.

[630]Ebd., 107 f.

wie jene die Botschaft Jesu und seine Forderung verstanden haben, die die Träger dieser Botschaft waren, und es zeigt sich hier eindeutig, dass diese Zeugen sich von Jesus bis zum Letzten in Pflicht genommen wussten, dass sie sich von Jesus bis in den Tod und über den Tod hinaus ganz mit Beschlag belegt wussten und dass sie diesen Anspruch Jesu als berechtigt verstanden[631].

Man kann hier nicht darauf hinweisen, dass es das immer gegeben hat, dass Menschen andere Menschen rücksichtslos beansprucht haben für sich, dass sie Macht über sie ausgeübt und keinerlei Rücksicht genommen haben auf ihr Leben. Bei Jesus ist das anders: Er hat keine äußere Macht, und er verkündet und lebt ein außergewöhnliches Ethos. Jesus hat keine äußere Macht und er beansprucht sie nicht, er übt nicht äußere Macht aus und strebt sie auch in keiner Weise an. Er übt keine Gewalt aus. Er verpflichtet nicht für irdische Zwecke oder irdischen Ruhm auf seinen Namen. Ganz im Gegenteil, er kommt als Dienender und fordert den Dienst und die Selbstverleugnung; nicht Ehre und Herrlichkeit verspricht er, sondern Verfolgung und Schande. Er verlangt Selbstverzicht und Machtverzicht, verspricht dafür aber die Liebe des Vaters und das Ziel in seiner Herrlichkeit. „Die Jesus folgen, werden mit der Verpflichtung, auf alle Gewalt zu verzichten, festgelegt auf Jesu Person und Botschaft, und die Treue oder Untreue in der Nachfolge entscheiden über ewiges Heil oder Unheil“[632]. Die Frage, die hier immer neu sich erhebt, ist die: Wie konnte der Mensch Jesus von Nazareth einen solchen Anspruch erheben?

Wenn Jesus so an seine Person bindet, ist bereits das ein auffallendes Novum

[631]Ebd., 108.

[632]Ebd.

im Hinblick auf das Alten Testament, aber auch im Hinblick auf die Geschichte der Religionen. Hier kommt noch hinzu, dass diese Bindung so radikal ist, dass ihr gegenüber selbst heiligste Pflichten der jüdischen Pietät zurückstehen müssen. Das sprengt noch mehr alle Erwartungen im Kontext des Prophetentums und des zeitgenössischen Rabbinats. Wer Jesus nachfolgt, hat keine andere Aufgabe als die, mit ihm zusammen oder in seinem Auftrag die Basileia, die er selber ist, zu verkünden.

b) Seine Jüngerschaft

Dabei wird eine solche Bereitschaft und Entschlossenheit von dem Jünger verlangt, dass er nicht nach rückwärts schaut und möglicherweise Leiden und Tod auf sich nimmt, wie es der Spruch von der Kreuzesnachfolge nahelegt (Mk 8, 34 parr). Damit wird von ihm verlangt, dass er das Schicksal des Meisters teilt. Hier begegnet uns eine charakteristische Abwandlung des Meister-Jünger-Verhältnisses, das Jesus übernahm aber wesentlich veränderte.

Für Jesus und das Verhältnis seiner Jünger zu ihm ist es charakteristisch - anders als im Verhältnis der Rabbis zu ihren Jüngern -, dass er es ist, der beruft, dass er nicht an das Gesetz bindet, sondern an seine Person, dass die Jüngerschaft lebenslänglich (und darüber hinaus) ist, der Jünger wird bei Jesus nicht selbst eines Tages ein Rabbi, und dass Jesus sich nicht von seinen Jüngern bedienen lässt - im Gegenteil, er bedient sie.
Die Jüngerberufungsgeschichten der synoptischen Tradition, die sehr breit angelegt und auch zahlreich sind bei den Synoptikern, haben deutlich spürbar ein katechetisches Anliegen. Nicht anders ist das im Johannes-Evangelium. Die da, in der Vergangenheit, berufen sind, sollen Vorbilder sein für die Jünger

Jesu in der Gegenwart und in der Zukunft.

Das Schema dieser Darstellung greift zurück auf die prophetische Berufung des Elischa durch Elija (Mk 1,16-20; Mt 4,18-22; Mk 2,14 parr; 1 Kön 19,19-21). So konnte der Hagiograph das Charismatische und Prophetische, das für Jesu Wirken wie auch für seine Jüngerwahl gilt, gut vermitteln. Die anscheinend völlig unvorbereiteten Fischer und Zöllner werden durch den machtvollen Ruf Jesu in die Nachfolge geholt. Von ihm geht die Initiative aus. Sie schließen sich ihm sogleich im Gehorsam an. Die Berufungsgeschichten unterstreichen und verdeutlichen nun, dass der Ruf des erhöhten Kyrios auch noch in der Gegenwart ergeht und dass man ihm in gleicher Weise im Gehorsam entsprechen muss wie die ersten Jünger. Die Urgemeinde konnte diesen Ruf nur im Blick auf Jesu Kreuzes- und Auferstehungsschicksal hören und lesen. Jesus verpflichtet zur Nachfolge bis in den Tod und gar darüber hinaus.

Das wird auch deutlich, wenn Lukas in den Nachfolgespruch Jesu das Wörtchen „täglich“ einfügt (Lk 9, 23: „Wenn einer mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst, er nehme *täglich* sein Kreuz auf sich und folge mir nach“). Er denkt dabei wohl an den Alltag des Christen, der in damaliger Zeit, wenn er nicht unmittelbar durch den Tod bedroht war, so doch von mannigfachen existentiellen Bedrohungen bestimmt war[633]. Wie der alttestamentliche Prophet durch Jahwe berufen und durch diese Berufung an Jahwe gebunden wurde, so wird der Jünger im Neuen Testament durch Jesus berufen und an seine Person gebunden.An dieser Stelle wird wieder der hohe Anspruch Christi deutlich, um dessentwillen er schließlich den Kreuzestod auf sich nehmen

[633]Joachim Gnilka, Hrsg., Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute (Theologisches Kontaktstudium, 4), München 1976, 23 f.

musste. Dabei sind die Jüngerberufungen Jesu zum einen paradigmatisch für die überliefernde Urgemeinde und zum anderen sind sie ein bleibendes Vermächtnis für die Gläubigen.

Wenn so für Jesus Glaube an Gott immer zugleich auch Glaube an seine Person[634] ist, so rückt er seine Person in den Mittelpunkt. Das ist entweder eine ungeheure Blasphemie oder Perversion der jüdischen Religion oder ein Hinweis auf das Geheimnis des verbum incarnatum.

Berücksichtigt man diesen Tatbestand, so kann man das Christentum nicht mehr als eine Lehre verstehen, dann muss man es vielmehr als eine Entscheidung für die Person Jesu verstehen. Dann ist das Christentum nicht mehr eine Sammlung um ein Buch, sondern um eine Person, damit auch kirchlich verfasst, denn diese Person ist nach ihrer Auferstehung die Wurzel der Kirche[635].

6. Überlegenheit

a) Der Prophet

Damit kommen wir zu einem neuen außergewöhnlichen Zug an der Gestalt Jesu, nämlich zu seiner erstaunlichen Überlegenheit. Man kann die Gestalt Jesu in bekannten Kategorien aussagen. Diese treffen ohne Zweifel etwas Richtiges. Die Wirklichkeit sprengt jedoch diese Kategorien. Das will sagen: Der Verkünder der Basileia ist ein Prophet (Mk 8, 28 par Mt 21, 11; 21, 46 par

[634]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 58 ff.

[635]Leonhard Goppelt, Die apostolische und die nachapostolische Zeit, Göttingen 1966, 9 f.

u.a.). Aber in diesem Prophet-Sein geht er nicht auf. Er unterscheidet sich grundlegend von dem, was sonst Prophetenart ist. Wir betonten bereits, dass er im Gegensatz zu den Propheten an seine Person bindet, und zwar radikal, aber auch sonst unterscheidet er sich wesentlich von ihnen. Bei Jesus gibt es keine Berufungsgeschichte und kein „so spricht der Herr" als Legitimation seiner Predigt. Er redet gar nicht von einer Berufung. Bei ihm gibt es keine Spur von einer Selbstlegitimation etwa mit Berufung auf Entrückungen und Gesichte, auf geheimnisvolle Offenbarungen über die jenseitige Welt und auf wunderbare Einblicke in die Ratschlüsse Gottes. Eine solche Rechtfertigung lehnt er im Bewusstsein um den Unterschied zwischen seiner Zeit und jeder prophetischen Vorzeit sogar explizit ab (Lk 11, 31 f par Mt 12, 41 f; Lk 16, 16 par Mt 11, 12 f). Auch gibt es bei ihm nicht so etwas wie Leiden unter der Diskrepanz zwischen dem eigenen Sein und dem Auftrag, zwischen der eigenen Unwürdigkeit und Unfähigkeit und der Sendung, was so bezeichnend ist für die alttestamentlichen Propheten. Sein Auftreten ist bestimmt von selbstverständlicher Sicherheit. Klar und bestimmt legt er den Inhalt seiner Aussagen dar. Zwar sind ihm die natürlichen menschlichen Regungen von Freude (Mk 10,21), Trauer und Enttäuschung (Mt 23,37 f; Lk 20,41 ff; Joh 11,35 f), Furcht und Verlassenheit (Mt 26,30 ff parr; Mt 27,46 par) nicht fremd, aber in der Verkündigung und Auslegung seiner Botschaft und vor allem in seinem Anspruch ist er nie wankend geworden[636].

b) Der Rabbi

Der Prophet der kommenden Gottesherrschaft ist zugleich ein Rabbi. Er lässt sich Rabbi nennen, er legt das Gesetz aus, verkündet den Willen Gottes im

[636]Gerhard Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 110.

Gesetz, lehrt in den Synagogen, sammelt Jünger, diskutiert mit anderen Schriftgelehrten in der Weise ihres Standes und unter der gleichen Autorität der Schrift. Aber dieser Rabbi unterscheidet sich wiederum erheblich von seinen Zeitgenossen. Wir stellten bereits fest, dass er im Gegensatz zu den Rabbis seiner Zeit den Jünger radikal an seine Person bindet. Und diese Bindung ist zeitlich nicht befristet. Der Rabbi-Schüler ging in die Schule, um selber einmal Lehrer zu werden. Das aber war in der Schule Jesu nicht möglich. Zudem mussten die Rabbi-Schüler ihrem Rabbi dienen. Im babylonischen Talmud wird uns ein Ausspruch des Rabbi Jehoschua Ben Levi (um 250) überliefert, der feststellt: „Alles, was der Sklave seinem Herrn tut, soll auch der Schüler seinem Lehrer tun, mit Ausnahme des Auflösens der Sandalen“[637]. Anders heißt es in der Jüngerschaft Jesu: „Wer unter euch ein Großer sein will, der werde euer Diener“ (Mk 10,43). Jesus hat nicht nur selber auf das Bedientwerden durch seine Jünger verzichtet, sondern er ist darüber hinaus selber der Diener aller geworden. Mit Berufung auf das Jesus-Wort: „Wer ist denn der Größere, der zu Tische liegt oder der, der aufwartet? Ist es nicht der, der zu Tische liegt? Ich aber bin in eurer Mitte wie ein Diener“ (Lk 22,27), hat man sogar die Meinung vertreten, Jesus habe bei den gemeinsamen Mahlzeiten mit den Jüngern selber den Tischdienst geleistet[638]. Jesus unterscheidet sich dann aber auch grundlegend von den Rabbis seiner Zeit, wenn seine Lehre nicht nur Auslegung eines autoritativ vorgegebenen heiligen Textes ist, wenn in ihm vielmehr „die Wirklichkeit Gottes und die Autorität seines Willens unmittelbar ist“, wenn sie in ihm Ereignis wird, wenn er den Wortlaut des

[637]T. Ketubbot 96 a.

[638]Heinz Schürmann, Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung - Gemeindeordnung - Lebensordnung, Paderborn 1957, 70-72.

Gesetzes „an dem unmittelbar gegenwärtigen Willen Gottes“ misst[639].

Seine Auslegung des mosaischen Gesetzes ist ganz anders. Teilweise ist sie Kritik und teilweise sogar Aufhebung des Gesetzes[640] um des ursprünglichen Gottesgebotes bzw. um der Reinheit der Gesinnung willen. Er beansprucht, die uneingeschränkte Autorität des Mose zu überbieten, wenn er das Gesetz und die vielen Ausführungsbestimmungen, die Überlieferung der Alten, einfach auf das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe zurückführt. Auch dafür gab es bereits Ansätze, wenn man in bestimmten Kreisen der jüdischen Gesetzesausleger versuchte, die Vorschriften der Thora in erleichternden Kompendien anzubieten[641]. Aber ganz anders ist der Modus bei Jesus. Der protestantische Exeget Ernst Käsemann schreibt: „Jesus hat mit einer unerhörten Souveränität am Wortlaut der Thora und der Autorität des Mose vorübergehen können“[642].

Dem kann man nur zustimmen.
Wenn Jesus souverän über das alttestamentliche Gesetz, das als Offenbarung des Willens Gottes anerkannt wurde, verfügt, so geschieht das deswegen, weil er beansprucht, unmittelbar Gottes absoluten Willen zu kennen, zu offenbaren und in Person zu repräsentieren. Dieses Selbstbewusstsein ist einfach ein Fak-

[639]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 52 bzw. 51 f und 88.

[640]Herbert Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte I: Das Spätjudentum; II: Die Synoptiker, Tübingen 1957.

[641]Klaus Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I: Markus und Parallelen, Neukirchen 1972, 137-142.

[642]Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen [4]1965, 187-214, hier: 208.

tum, das historisch zu konstatieren ist (Mt 11,2-5). Aus diesem abgründigen Selbstbewusstsein gehen auch jene Logien hervor, die das Heil des Menschen davon abhängig machen, wie er sich Jesus gegenüber verhält[643].

Auch über die levitischen Reinheitsvorschriften setzt Jesus sich hinweg. In seiner Souveränität bemerkt er, dass sie eine Fessel für die echte und rechte Haltung Gott gegenüber sind. Dabei muss man bedenken: Gerade diese Reinheitsvorschriften prägten das religiöse Judentum zutiefst. Deshalb musste Jesus so die Vertreter des Judentums zutiefst schockieren, wenn er etwa sagte: „Es gibt nichts, was von außen in den Menschen eingeht, was ihn verunreinigen könnte. Was aber aus dem Menschen herauskommt, das verunreinigt ihn“ (Mk 7,15).

Die Überlegenheit Jesu zeigt sich nicht nur im Hinblick auf die Inhalte seiner Verkündigung, sondern auch in seinem Auftreten ganz allgemein. Überlegen meistert er die Situation in der Begegnung mit den Menschen, während sein ≙Verhalten in schärfstem Kontrast zu dem steht, was die Menschen von ihm erwarten und für sich selbst erhoffen≙[644]. Souverän erkennt er die Gedanken der Menschen. Im Hinblick auf diese Überlegenheit sagt Bornkamm: „Man sollte die Stellen in den Evangelien, wo von diesem Sehen, Anblicken, Durchschauen Jesu die Rede ist, sich einmal zusammenstellen und nicht sofort befürchten, dies sei ein sentimentales Ansinnen. In Wahrheit geht es hier um einen sehr charakteristischen Zug der geschichtlichen Gestalt Jesu, die von der

[643]Vgl. Joseph Rupert Geiselmann, Jesus, der Christus I, München 1965, 196 f.

[644]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 53 bzw. 53 f.

Art seiner Verkündigung aufs Genaueste bestätigt wird“[645].

c) Exousia

Die Evangelisten nennen diese Überlegenheit Jesu seine „Vollmacht“, seine „Exousia“ (Mk 1,22 parr; Mt 7,29; Lk 4,32 Mt 8,5 ff par; Lk 7,1 ff). Sie gebrauchen diesen Terminus für seine Lehre wie auch für die Kraft seines heilenden Wortes. Darin ist „das ganze Geheimnis der Person und Wirkung Jesu, wie es der Glaube versteht, schon mitumschlossen“[646]. Es ist heute allgemein üblich geworden, in der Theologie mit diesem Wort „Vollmacht“ das für Jesus Eigentümliche, die Unableitbarkeit seines Anspruchs zu bezeichnen[647].

Auch das ist ein Hinweis auf das, was die Evangelien die Exousia Jesu nennen, dass es für ihn kein Überlegen, kein Mit-sich-zu-Rate-Gehen, kein Straucheln und Schwanken und keine Furcht vor Irrtum gibt. Bei ihm gibt es keinerlei Unsicherheit „über den Weg und Sinn des menschlichen Daseins“ und „kein Zögern“[648]. Bei ihm kann keine Rede sein weder von Irrtum noch von Schuld. Er ist nicht in der Lage, sich zu irren oder schuldig zu werden. Das ist ganz anders etwa bei Sokrates und Platon, wenn sie im Phaidon über die Unsterblichkeit der Seele sprechen. Diese Erfahrung bringt der Matthäus- Evangelist zum Ausdruck, wenn er sagt, dass Jesus redete, wie einer, der Macht hat (Mt 11,25), oder der Johannes-Evangelist, wenn er sagt, Jesus habe gewusst,

[645]Ebd., 54.

[646]Ebd.

[647]Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 45), Neukirchen-Vluyn 1977 33.

[648]Gerhard Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 126.

was im Menschen war (Joh 16,13).

Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass es für ihn nicht das Leiden unter der Diskrepanz zwischen der Größe des ihm übertragenen Auftrags und der eigenen Unfähigkeit und Unwürdigkeit gibt, was sonst zur Eigenart des Propheten gehört (Jes 6,5; Jer 1,6; 1 Kön 19,4 f u.ö)[649].

Ein Hinweis auf diese Exousia ist es, wenn es nach dem Zeugnis der Evangelien bei Jesus kein Überlegen, kein Mit-sich-zu-Rate-Gehen, kein Straucheln oder Schwanken, keine Furcht vor Irrtum gibt. Das fällt besonders auf, wenn man dagegen etwa die Unsicherheit Platons und Sokrates≪ hält, wenn sie beispielsweise im Phaidon von der Unsterblichkeit der Seele sprechen. Matthäus drückt diese Erfahrung aus, wenn er sagt, dass Jesus redete, wie einer, der Macht hat (Mt 11, 25). Den gleichen Gedanken akzentuiert Johannes, wenn er sagt, Jesus habe gewusst, was im Menschen war (Joh 16,13).

In dieser Vollmacht erhebt Jesus den Anspruch, den absoluten Willen Gottes zu kennen, zu offenbaren und in seiner Person zu repräsentieren, den im Alten Testament unvollkommen geoffenbarten Willen Gottes absolut zu offenbaren (Mt 5,21 ff; Mk 7,1 ff par; Mt 15,1 ff; Mk 10,2 ff par Mt 19,3 ff). Aus dieser Exousia heraus verfügt er souverän über das als Offenbarung des Willens Gottes anerkannte älteste Gesetz, kritisiert er die kultischen Reinheitsvorschriften (Mk 7,14-23 par Mt 15,10 f) und die Ehegesetzgebung des Mose (Mk 10,2 ff par) und stellt sich damit über Mose, dessen Autorität sich kein Prophet widersetzen durfte, wenn er sich nicht als Lügenprophet erweisen wollte. Dar-

[649]Ebd., 118.

aus, aus dieser Überlegenheit Jesu, entwickelt sich aber auch der Konflikt Jesu mit den Schriftgelehrten und Pharisäern[650].

d) Selbstbewusstsein

Von dem Anspruch Jesu, wie er sich in seinem Reden und in seinem Tun zeigt, können wir zurückschließen auf sein Selbstbewusstsein. Einem außergewöhnlichen Anspruch muss ein außergewöhnliches Selbstbewusstsein entsprechen. Das ist nicht als Anmaßung zu deuten, denn diesem Selbstbewusstsein korrespondiert ein sehr hohes Ethos. Man kann es auch nicht als psyphopathisch bezeichnen, denn es ist mit nüchterner Ausgeglichenheit verbunden, und die Persönlichkeit Jesu macht durchaus keinen überspannten Eindruck. Fiktiv kann dieses Selbstbewusstsein auch nicht sein, denn ein solches Selbstbewusstsein hätte man kaum ausgedacht, speziell nicht im hebräischen Kulturbereich[651].

Das Selbstbewusstsein Jesu ist nicht begrenzt. In letzter Sicherheit plädiert er für die Ewigkeit, für die unvergänglichen Werte und für die Ausnutzung des Augenblicks. Er kennt keine Unsicherheit und „weist den Weg zum ewigen Leben in entscheidenden Mitteilungen und Forderungen, die (aber) alle nicht für ihn selber gelten", weil er selber ihrer „nicht bedürftig"[652] ist.

---

[650]Günther Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 89 ff; Anton Vögtle, Art. Jesus Christus I: Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. V, Freiburg [2]1960, 929. 931.

[651]Gerhard Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976, 122-126.

[652]Ebd., 129.

Nicht erst die nachösterliche Gemeinde hat den Verkündiger zum Verkündigten gemacht und eine Christologie geschaffen. Nach der synoptischen Botschaft hat dieser Jesus nicht nur beispielhaft gehandelt und gelehrt, sondern ist er auch aufgetreten „wie einer, der Macht hat“ (Mk 1, 22). Und unmissverständlich hat er deutlich gemacht, dass in ihm schon die eschatologische Gottesherrschaft gegenwärtig geworden ist, wenngleich einstweilen auch noch verborgen so, wie Jesu wahre Würde unter seiner Knechtsgestalt verborgen ist. Deshalb gilt nach Mk 6, 3 und Lk 7, 23: „Selig der, der sich an mir nicht ärgert!“.

Es begegnet uns in den Evangelien so etwas wie eine Dialektik von Hoheit und Niedrigkeit in der Person Jesu von Nazareth - besser wäre es, wenn man hier von Polarität sprechen würde -, die besonders deutlich wird in seinem Würdenamen „Menschensohn“.

Jesus selbst gehört mitten in sein Evangelium hinein. Darum ist es nicht berechtigt, eine Kluft zwischen dem vorösterlichen Verkündiger und dem nachösterlichen Verkündigten, zwischen der Botschaft Jesu und der Botschaft der Urgemeinde zu konstruieren[653]. Wenn man die Frage des Selbstbewusstseins Jesu angeht, so muss man unterscheiden zwischen den christologischen Bekenntnisformeln der Kirche und dem, was Jesus von sich selbst gesagt hat, zwischen der erlebten Wirklichkeit der Augenzeugen und der späteren Deutung dieser Wirklichkeit[654].

---

[653]Vgl. auch Franz Mussner (These 22: Aus den synoptischen Evangelien ist uns bekannt, in welcher Form Jesus lehrte und welchen Inhalt seine Botschaft hatte), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 211.

[654]Vgl. Franz Joseph Schierse (These 23: Jesus von Nazareth ist mit dem unvergleichliche Anspruch aufgetreten, der einzige und letzte Offenbarer Gottes zu sein), in: Walter Kern u.

Karl Rahner (+ 1984) schreibt in seinem „Grundkurs des Glaubens“: „Jesus Christus hat sich auch in seiner vorösterlichen Zeit als ▹absoluter Heilsmittler≪ gewusst, als die Ankunft des Reiches Gottes, als eschatologischer Höhepunkt der Heilsgeschichte“[655].

Es ist nicht zu bestreiten, dass Jesus das Bewusstsein hatte, dass seine Botschaft für seine Zeitgenossen heilsentscheidend sei (Mt 11,2-6; Mk 8,38; Mt 10,32 f; Lk 12,8 f), und man darf, die Botschaft Jesu weiterinterpretierend, sagen: das sie heilsentscheidend ist für alle Menschen.

Von dem Anspruch Jesu, wie er sich in seinem Wirken zeigt, können wir zurückschließen auf sein Selbstbewusstsein. Einem außergewöhnlichen Anspruch muss ein außergewöhnliches Selbstbewusstsein entsprechen. Ein außergewöhnlicher Anspruch geht aus einem außergewöhnlichen Selbstbewusstsein hervor.

Den Anspruch eines Menschen begründet immer ein bestimmtes Wissen und Können. So kann etwa ein Mathematiker, der in den bisher erreichten Erkenntnissen und entwickelten Methoden seiner Wissenschaft daheim ist und ihre Richtigkeit wie auch ihre Möglichkeiten klar erkennt, den sicheren Anspruch erheben, das genannte Wissensgebiet zu beherrschen, was andererseits die meisten Menschen nicht für sich beanspruchen können. Daraus folgt je-

---

a.., Warum glauben? Würzburg 1961, 213 f.

[655]Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 313.

doch noch nicht, dass er einen höheren Anspruch für sich, für seinen Wert und seine Würde erheben kann. Demnach wird der Charakter seines Selbstbewusstseins hinsichtlich des Wertanspruchs kaum anders sein als bei den meisten Menschen, wenngleich dieses Selbstbewusstsein von einem gewissen berechtigten Stolz auf die eigene Leistung, auf Fleiß und Können gekennzeichnet sein mag. Es ist also nicht zu leugnen, dass der Anspruch und die Sicherheit des Auftretens eines Menschen, damit aber auch die Eigenart seines Selbstbewusstseins, von seinem Wissen und Können in Teilbereichen abhängt.

Von dem Anspruch eines Menschen kann man zurückschließen auf sein Selbstbewusstsein. Der Beschaffenheit seines Anspruchs entspricht die Beschaffenheit seines Selbstbewusstseins. Das gilt auch für Jesus. Je außergewöhnlicher der Anspruch eines Menschen, umso außergewöhnlicher auch sein Selbstbewusstsein. Ist nun Jesu Anspruch unvergleichlich, so gilt das Gleiche für sein Selbstbewusstsein.

Entscheidend ist, dass bei Jesus eine solche Sicherheit „über den Weg und den Sinn des menschlichen Daseins zu finden (ist), dass sich kein Zögern zeigt und er in Ergänzung des Moses oder im Gegensatz zu ihm den Weg der immer größeren Liebe weist“[656].

Aus seinem außergewöhnlichem Selbstbewusstsein heraus erfüllt und korrigiert Jesus alttestamentliche Aussagen, sagt er mit Gewissheit die Nähe der erbarmenden Gottesherrschaft an, vergibt er Sünden aus eigener Kraft, verpflichtet er Menschen vollkommen in Nachfolge und Liebe auf seine Person

[656]Gerhard Vobbe, Jesus Christus – Erfoindung oder Wirklichkeit, München 1976, 126 bzw. 122 - 126.

und verspricht er die Erfüllung menschlichen Daseins in der Herrlichkeit Gottes[657].

Gerade auch angesichts seiner Zusagen, Forderungen und Versprechungen ist man verwundert über sein Selbstbewusstsein und möchte man fragen: Was ist das Fundament eines solchen Selbstbewusstseins?

Im Grunde identifiziert Jesus sich in seinem Selbstbewusstsein mit dem göttlichen. Eine solche Identifikation zu beanspruchen ist aber für einen normalen Menschen unmöglich, speziell im hebräischen Kulturbereich, von daher ist es unerfindbar.

Das Selbstbewusstsein Jesu ist ohne Grenzen. Von daher kann er in letzter Sicherheit für die Ewigkeit plädieren, für die unvergänglichen Werte und für die Ausnutzung des Augenblicks. Menschliches Selbstbewusstsein ist demgegenüber von der Erfahrung gekennzeichnetes Selbstbewusstsein und fragt nur tastend, besorgt und unsicher nach Sinn, Weg und Ziel. Jesus kennt also gegen alle sonstige menschliche Erfahrung keine Unsicherheit, „... er weist den Weg zum ewigen Leben in entscheidenden Mitteilungen und Forderungen, die alle nicht für ihn selber gelten, vielmehr steht er dort, wo die Quelle entspringt. Er selber ist dessen nicht bedürftig - gegen alle menschliche Erfahrung“[658].

Bei ihm gibt es weder das Bewusstsein von Irrtum noch von Schuld, ja, er hat nicht einmal das Bewusstsein, fähig zu sein, sich zu irren oder schuldig zu

---

[657]Ebd., 127.

[658]Ebd., 129.

werden.

7. Sittliche Forderungen

a) Prophetische Verkündigung und weisheitliche Mahnsprüche

Vielfältig sind die sittlichen Einzelforderungen Jesu. In der ältesten Schicht der Evangelien, in der Logienquelle, stellen sie sich dar als totale Ausrichtung des Menschen auf Gott (Lk 12,4 f; 12,31; 12,33 f; 16,13 par Mt) und als absolutes Vertrauen auf Gottes Fürsorge (Lk 11,3; 11,9-13; 12,6 f; 12,32-36; 6,37 f; 11,4a)[659]. Im Zentrum seines Interesses und seiner Verkündigung steht das prophetische Anliegen der Hinführung des Menschen zu Gott.

Aber Jesu Bemühung ist nicht nur direkt auf Gott ausgerichtet, ihn interessiert auch das menschliche Alltagsleben, insbesondere das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen in den mannigfachen Situationen und Verhältnissen. Seine prophetische Verkündigung wird ergänzt durch weisheitliche Mahnsprüche. Die Einheit von Heilsbotschaft und ethischen Geboten wird nicht ausdrücklich reflektiert, aber stets vorausgesetzt. In den ethischen Geboten begegnet ihm der Wille Gottes. Diesen gilt es im Alltag zu erfüllen[660]. Aus dem Gottesverhältnis, das durch die Vateranrede bestimmt ist, folgt das Verhältnis zu den Mitmenschen, und das Gottesverhältnis findet seine Konkretisierung in den einzelnen Geboten, die ihrerseits das Gottesverhältnis wiede-

[659]Vgl. dazu Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 76 f.

[660]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 397. 699; Dieter Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Freiburg 1976.

rum intensivieren.

Es ist bezeichnend, dass der größte Teil der Logien, die auf Jesus zurückgehen, ethischer Natur ist. Die Zahl der Mahnworte, die sich an die 2. Person im Plural wenden, ist größer als die, die sich an die 2. Person im Singular wenden, wie sie der traditionellen Form der älteren Weisheitsliteratur entsprechen. Die Ersteren scheinen überwiegend oder im Kern auf Jesus zurückzugehen. Er scheint also eher von „Ihr sollt“ gesprochen zu haben als von „du sollst“.

Die Mahnsprüche Jesu beinhalten schwerpunktmäßig den Bezug zum Nächsten, die Haltung des Vertrauens zu Gott und die Gefahren, die die Lebenssicherung mit sich bringt. In allen Fällen sind sie komplementär zu seiner Verkündigung, zu seiner prophetischen Botschaft, zu verstehen[661].

b) Absolute Wahrhaftigkeit

Es gibt bei Jesus keine „programmatische Revolution auf dem Felde der sittlichen und sozialen Maßstäbe“[662]. Er akzeptiert die alttestamentliche Ethik (Lk 16,27-31) und hält die moralischen Forderungen des Alten Bundes aufrecht, aber ihm genügt nicht der Wortlaut des Gesetzes. Das betonten wir bereits nachdrücklich. Er lenkt den Blick auf das ursprüngliche Gebot (Mk 10,2-9 parr Mt 19,3-9), um dessentwillen er die Thora und deren Auslegung notfalls

[661]Dieter Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Freiburg 1976, 228. Vgl.Athanasius Polag, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 76 f.

[662]Günter Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 73.

kritisieren kann, und fordert die absolute Lauterkeit der Gesinnung[663].

Gerade in dem letzten Punkt konzentriert sich Jesu innerste Intention. Sie besteht in der „absolute(n) Wahrhaftigkeit und Echtheit der subjektiven Handlungsmotive", in der „uneingeschränkte(n) Anerkennung der Sachgebiete, wie Gott sie haben will"[664]. Daher predigt er „Ehrlichkeit vor Gott, die auf alle Geltung vor den Menschen verzichtet; denn Rühmen des Menschen wäre Unwahrheit gegenüber Gott, dem allein Ruhm gebührt"[665].

c) Hinwendung zur Sache

Die absolute Wahrhaftigkeit erfordert zuerst die Abkehr von der Ich-Sucht, die das Verlangen des Menschen nach Selbstbehauptung zum Maßstab macht. Eine Anthropologie, die die sündhafte Sucht des Menschen, sich zu behaupten, übersieht, verfehlt das Wesen des Menschen. Die biblische Umkehrforderung meint die Hinwendung des Menschen zur Sachhaftigkeit bzw. zum Grund aller Sachen, zu Gott. Jesus fordert diese Hinwendung mit einer Reinheit, die durch nichts behindert wird, weder durch öffentliche Sitten und Gebräuche noch durch einen tabuisierten kultischen Ritualismus noch durch das verschlagene Herz des Menschen, in letzter Radikalität und lebt sie selbst in uneingeschränkter Konsequenz. Bei ihm finden wir nichts von unsachlicher Selbstbehauptung[666]. Die Wahrhaftigkeit hat ihren Platz im Grunde noch vor

[663]Karl Hermann Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes II, Düsseldorf 1973, 40 f und 43 f.

[664]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 700.

[665]Martin Dibelius, Jesus, Berlin 1939, 292.

[666]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 700 f.

der Liebe. Sie ist gewissermaßen das Plus vor der Klammer. Auch die Liebe ist wertlos, wenn sie nicht von der Wahrhaftigkeit bestimmt, wenn sie geheuchelt ist.

d) Zwischenmenschliche Beziehungen

Die tiefste Ehrlichkeit des Menschen vor Gott ist die eigentliche Wurzel für die Radikalisierung der einzelnen ethischen Forderungen bei Jesus. Sie greift besonders tief in das zwischenmenschliche Leben ein. Weil der Mensch nach Gottes Bild geschaffen und ihm ähnlich ist (Gen 1,26), ist alles um des Menschen willen gemacht.

Für Jesus ist der Mensch nicht dazu da, dass er sein Selbst entfaltet, dass er sich auslebt oder dass er sich selbst verwirklicht, sondern dass er Gott dient. Das ist seine entscheidende Aufgabe. Die Abwendung von dem eigenen Ich und die Hinwendung zu Gott findet ihren tiefsten Ausdruck in der Liebe zum Nächsten, denn der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen ihm ähnlich, und Gott liebt alle Menschen. Solange der Mensch sich selbst lebt, liebt er nicht. Dabei liegt der wahre Wert des Menschen in der Liebe[667].
Wenn Jesus von dem Nächsten spricht, so geht es ihm ganz praktisch um den lebendigen, konkreten Menschen, um den, der räumlich und begegnungsmäßig nahe ist. Das Gebot der Nächstenliebe reicht dann bis zur Feindesliebe. Auch das ist psychologisch interessant. Den Fernsten zu lieben, ist leichter, als den Nächsten zu lieben. Der Mensch neigt eher dazu, die Liebe zu deklamieren, als sie im konkreten Alltag zu realisieren. Das weiß Jesus. Daher verkün-

[667]Friedrich Büchsel, Die Offenbarung Gottes, Gütersloh 1938, 91.

det er nicht ganz allgemein Mitmenschlichkeit oder Humanität, darum liegt nicht die allgemeine Menschheitsverbrüderung in der Intention seiner Verkündigung - das alles ist leicht schwärmerisch und unverbindlich -, sondern die konkrete Nächstenliebe.

Es ist charakteristisch, dass die Gemeinde nicht Taten der Menschlichkeit, die Jesus gewirkt hat, überliefert hat, sondern „sein Wort, dass Gottes gutem Willen da die Ehre gegeben wird, wo ein unter die Räuber gefallener Sohn behandelt wird, wie es die Beispielgeschichte Lk 10,30-37 schildert, dass es Gottes heiligem Willen entspricht, wenn ein Mensch seinen Nächsten ▷liebt wie sich selbst≪ (Mk 12, 31)“[668].

Im menschlichen Alltagsleben geht es Jesus also um den Willen Gottes. Gerade Jesu Auslegung des Willens Gottes, die im Ernstfall äußerst provozierend ist, erscheint der Gemeinde überliefernswert, nicht etwa sein humanes und soziales Wirken (Mk 7,9 ff par Mt 15,3-6; Mk 10,5 ff par Mt 19,4 ff; Lk 6,27 ff par Mt 5,44 ff)[669].
Der ethischen Höhe Jesu entspricht es, dass er ein hohes Ethos verkündet und fordert und dass er die ethischen Weisungen des Alten Testamentes radikalisiert. Das wird besonders deutlich in den zwischenmenschlichen Beziehungen, wenn er kompromisslose Nächstenliebe fordert bis hin zur Feindesliebe. Er lehnt die Wiedervergeltung und den Hass radikal ab und fordert gar die Feindesliebe. Das ist etwas Neues. Ganz anders lehrt der Koran, wenn er etwa in

[668]Nikolaus Walter, ≙Historischer Jesus≙ und Osterglaube. Ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: Theologische Literaturzeitung 101, 1976, 333.

[669]Vgl. auch ebd., 333 f.

der achten Sure sagt: „Ich werde denjenigen, die ungläubig sind, Schrecken einjagen. Haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken und schlagt zu auf jeden Finger von ihnen“ (Sure 8,12). Der Gedanke der Feindesliebe findet sich zwar bei den Stoikern, im Brahmanismus und Buddhismus, bei Konfuzius, ja, sogar auch im Islam nach Mohammed. Neu und einzigartig ist aber im Christentum die klare und positive Formulierung der Nächstenliebe in ihrer uneingeschränkten Geltung, die Reinheit der Motivation, in der sie gefordert wird, und die letzte Konsequenz dieser Forderung[670].

Nächstenliebe und Feindesliebe erhalten ihre Motivation durch die allumfassende Liebe Gottes. Sie meinen nicht eine Liebe zur Menschheit allgemein, die leicht schwärmerisch und unverbindlich ist, etwa in dem Sinne von „seid umschlungen Millionen“. Das Besondere an ihr ist, dass sie sich immer auf den konkreten Nächsten richtet, der in Not ist. Das macht sie allerdings auch so unbequem[671], zeigt aber auch den nüchternen Realitätssinn dessen, der sie verkündet und fordert.

Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter erläutert Jesus, dass jeder der Nächste ist, der sich in Not befindet, also der konkrete Mensch (Lk 10,29-37), nicht der Mensch als Idee.

e) Gleichstellung von Mann und Frau

Die Gleichstellung von Mann und Frau ergibt sich für Jesus aus dem Ethos der

[670]Joseph Gewiess, Rupert Angermair, Art. Feindesliebe, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, Freiburg ^{2}1960, 60-63.

[671]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 403 f.

Wahrhaftigkeit, aus dem Ethos der Sachhaftigkeit. Er betrachtet die Frau allein von ihrer Personhaftigkeit her. Dabei gibt es bei ihm in der Begegnung mit den Frauen auch nicht einen Anflug von Erotik. Wenn man ihm das heute andichtet, so hat das keinerlei Fundament in den Evangelien, so ist das rein fiktiv.

Das Folgende ist ein korrigierter Auszug aus dem Manuskript ≙Die Frau in den Religionen≙.

Vor dem Hintergrund des Alten Testamentes und erst recht des rabbinischen Judentums hebt sich die Wertung der Frau durch Jesus von Nazareth und die Stellung der Frau im Neuen Testament deutlich ab. Jesus übernimmt keines der gängigen Vorurteile seiner Zeit gegenüber den Frauen. Angesichts seiner höchsten Sachlichkeit, in der sich sein einzigartiges Wahrheitsethos manfestiert, ist er ohnehin unabhängig gegenüber Vorurteilen jeder Art. Zudem hat er schon wegen seiner grundsätzlichen und programmatischen Hinwendung zu den Armen und Unterdrückten, zu denen, denen ihr Recht vorenthalten wird, ein äußerst positives Verhältnis zur Frau. Aber nicht nur den Armen und Unterdrückten hat Jesus sich zugewandt. Seine Zuwendung gilt allen Menschen ohne Unterschied der Person, der Rasse, des Standes oder auch des Geschlechtes. Seine Botschaft von der Gottesherrschaft, die nahe herbeigekommen ist, gilt allen, ohne Ausnahme. Es kommt hinzu, dass er eine völlig andere Sicht von menschlicher Größe und menschlicher Kleinheit hat, dass er das Kleine als groß ansieht und das Große als klein, dass es bei ihm so etwas gibt wie eine grundlegende Umwertung der Werte[672]. So ist es nicht verwunderlich, wenn seine Stellung zur Frau sich deutlich abhebt von der des zeitgenös-

sischen Judentums und wenn er dabei souverän die guten Ansätze des Alten Testamentes aufnimmt und weiterführt.

Jesus verhält sich zu den Frauen nicht anders als zu den Männern. Das wird immer wieder deutlich in den Evangelien[673]. Eingehend unterhält er sich mit ihnen, auch öffentlich, und setzt sich dabei hinweg über die Sitten seiner Zeit[674]. Ja, er beruft auch Frauen in seine Jüngerschaft, und er lässt sich von ihnen materiell unterstützen. Im Lukas - Evangelium lesen wir: „In der Folge durchwanderte er nacheinander die Städte und Dörfer, um zu predigen und die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes zu verkünden. Es begleiteten ihn die Zwölf und einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren: Maria mit dem Beinamen Magdalena, aus der sieben Geister ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chusa, eines Verwalters im Dienste des Herodes, nebst Susanna und vielen anderen, die ihnen mit ihrem Vermögen zu Diensten waren“[675].

Wenn Jesus auch Frauen in seiner Jüngerschaft hatte, so ist das nicht so zu denken, dass er ständig mit Männern und Frauen unterwegs war. Es gab vielmehr verschiedene Gruppen von Jesus-Jüngern.

Den äußersten Kreis bildeten jene, die dem Wort Jesu Glauben schenkten und so eine grundlegende Bekehrung vollzogen hatten im Sinne der Metanoia-

---

[672]Vgl. Lk 10, 17 ff.
[673]Mt 13, 33; 25, 1-12; Lk 15, 8 f; 18, 3 ff.

[674]Joh 4, 7-27; Lk 10, 39.

[675]Lk 8, 1-3; vgl. Mk 15, 40 f.

Predigt[676], im Übrigen aber in ihrer gewohnten Umgebung verblieben. Dieser äußerste Kreis umfasste auch Jüngerinnen. Die nächste Gruppe waren dann jene Jünger, die ständig bei ihm waren und ihn auf seinen Wanderungen begleiteten. Bei ihnen handelte es sich nur um männliche Personen. Von diesem Jüngerkreis ist wiederum zu unterscheiden der Zwölferkreis, eine Gruppe von besonders privilegierten Jüngern des zweiten Kreises der Jüngerschaft. Die Mitglieder des äußersten Kreises der Jünger waren zur Stelle, wenn Jesus in die Nähe ihrer Behausungen kam oder wenn er sich in ihrer näheren Umgebung aufhielt. Dann begaben sie sich zu ihm und zogen möglicherweise auch ein wenig mit ihm umher. Vor allem unterstützten sie ihn und die Jünger der beiden anderen Jüngerkreise, materiell und ideell. Jünger und Jüngerinnen waren sie in dem Sinne, dass der Glaube an Jesus und seine Botschaft ihr Leben grundlegend verändert hatte.[677]

Einige von ihnen waren auch zur letzten Passah-Feier nach Jerusalem gekommen, zu jener Passah-Feier, die das Todes-Passah Jesu werden sollte. Sie waren ihm von Galiläa aus gefolgt. Die Jüngerinnen zu ständigen Begleitern Jesu zu machen oder sie gar in Analogie zum Zwölferkreis an der Basileia-Verkündigung Jesu zu beteiligen[678], das wird der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Da wird die Jesusgeschichte ideologisch verfremdet[679].

---

[676]Vgl. Mk 1, 15.

677 Mk 1, 15.

[678]Eugen Ruckstuhl, Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu, Stuttgart 1996, 130. 134 f. 147.

[679]Johann Michl, Art. Frau II, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, Freiburg [2]1960, 296; Geneviève Honoré-Lainé, Die Frau im Geheimnis des Bundes. Die Stellung der Frau in der Kirche, Vallendar 1987, 74 f.

Nicht ein einziges Mal spricht Jesus geringschätzig über die Frau. Er tritt ein für die Frauen, wo immer ihnen Unrecht geschieht[680], er hilft ihnen in Krankheit und Besessenheit[681], er steht ihnen bei in ihren physischen und seelischen Nöten so wie er den Männern beisteht, und er nimmt sich auch jener Frauen an, die ihre Würde preisgegeben haben[682]. Seine sündenvergebende Liebe gilt den öffentlichen Sünderinnen ebenso wie den verhassten Zöllnern. Die Dirnen und Zöllner kommen nach ihm eher in das Himmelreich als die Pharisäer und Schriftgelehrten, weil sie sich im Unterschied zu den Pharisäern und Schriftgelehrten ihm und seiner Botschaft zuwenden[683]. Schützend stellt er sich vor die Ehebrecherin gegen ihre Ankläger[684], nicht um ihre Sünde abzuschwächen, sondern um ihr die Möglichkeit zu geben, den Weg der Bekehrung einzuschlagen. Er nimmt die Huldigung der großen Sünderin entgegen[685], er rastet in den Häusern der Frauen[686], sie dienen ihm und unterstützen ihn mit ihrem Vermögen[687].

Jesus richtet seine Basileia-Verkündigung, sein „Euangelion“, seine Frohe Botschaft, an alle. Dabei sieht er weder auf die soziale Stellung noch auf das

[680]Mk 12, 40. 42 - 44; 14, 6-9.

[681]Mk 1, 29 - 31: Heilung der Schwiegermutter des Petrus; Mk 5,24-34: Heilung der blutflüssigen Frau; Mk 7, 24-30: Exorzismus über die Tochter einer Syrophönizierin.

[682]Lk 7, 37-50; Joh 8, 3-10; Joh 4, 7-27.

[683]Mt 21, 31 f.

[684]Joh 8, 1 ff.

[685]Lk 7, 47.

[686]Lk 10, 38 - 40.

[687]Lk 8, 2 f.

Geschlecht. Alle ruft er in seine Jüngerschaft, ohne Ausnahme. Allein die Tatsache, dass er sich mit dem Wort seiner Verkündigung nicht nur an männliche Personen richtet, sondern auch an weibliche, und das souverän und mit größter Selbstverständlichkeit, ist auf dem kulturellen Hintergrund seiner Zeit schon revolutionär. Man muss sich vergegenwärtigen, dass die Frau in der Umwelt Jesu vom geistigen Leben der religiösen Gemeinschaft ausgesperrt war, von der Lesung der Schrift und von ihrer Auslegung für das Leben. Im geistigen und religiösen Leben zählte sie nicht. Darüber hat Jesus sich hinweggesetzt, wenn er Männer *und* Frauen angesprochen hat. Schon damit hat er ein deutliches Zeichen gesetzt. Aber damit begnügte er sich nicht. Darüber hinaus hat er sich noch in besonderer Weise der Frau zugewandt, wenn er sich ihrer mit außergewöhnlicher Güte angenommen hat[688].

Jesus begegnet der Frau mit großer Unbefangenheit und in innerer Freiheit. Die ihm anhangenden Frauen lohnen ihm das, wenn sie ihm die Treue halten bis in den Tod.

Für die Nähe Jesu zu den Frauen ist es charakteristisch, dass sie gleichzeitig von einer gewissen Distanz bestimmt ist. Das wird besonders eindrucksvoll deutlich in der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena und in dem Jesuswort: „Halt mich nicht fest“[689]. In der Beziehung Jesu zu den Frauen gibt es nirgendwo auch nur einen Hauch von Erotik. Sie bezeugt nur das eine: die Liebe Gottes, die alles Kreatürliche umfasst.

---

[688]Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 149.

[689]Joh 20, 17.

Aufschlussreich für die Antwort vieler Frauen auf die Zuwendung Jesu zu ihnen und für ihr Verhalten zu ihm ist die Perikope von Maria und Martha im Lukas-Evangelium[690]. Wie diese beiden Frauen es machten, so machten es wohl auch viele andere. Einerseits sorgten sie für sein leibliches Wohlergehen, andererseits waren sie seine treuesten Zuhörer.

Die Jüngerinnen Jesu halten ihrem Meister die Treue bis in den Tod. Sie verraten und verleugnen ihn nicht. Im Angesicht seiner Passion ergreifen sie nicht die Flucht wie die Zwölf die Flucht ergreifen. Sie folgen ihm zur Richtstätte, bleiben bei ihm bei seiner Kreuzigung und nehmen Anteil an seinem Schicksal, wenigstens aus der Ferne. Unter ihnen sind Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus und des Johannes, also der Zebedäussöhne, und Salome[691]. Frauen sind sodann auch anwesend bei der Bestattung des Leichnams des Gekreuzigten und eilen am dritten Tag danach zum Grab, um ihn einzubalsamieren, wobei ihnen durch den Engel die Kunde von der Auferstehung Jesu geschenkt wird und sie den Auftrag erhalten, den geflohenen Aposteln diese Botschaft zu überbringen[692]. So endet die Jesus-Überlieferung jedenfalls in der Gestalt des Markus-Evangeliums. Wie der sekundäre Markus - Schluss dann feststellt, ist Maria Magdalena die Erste, die dem Auferstandenen begegnet[693], weshalb man sie in der Zeit der Kirchenväter gern als die „apostola apostolorum“ bezeichnet hat. Jüngerinnen begleiten Jesus also auf seinem Kreuzweg,

[690]Lk 10, 38 ff.

[691]Mk 15, 40 f.

[692]Mk 16, 1-8.

[693]Mk 16, 9.

ja, bis unter das Kreuz. Sie kümmern sich um seinen toten Leib und sie werden zu Zeugen seiner Auferstehung. Das ist die einhellige Botschaft der Evangelien[694] Wie sehr das den Erwartungen der Zeit widersprach, wird deutlich, wenn die Männer sich weigerten, dem, wie sie sagten, Gerede der Frauen Glauben zu schenken. Im Lukas-Evangelium heißt es: „Aber ihre Erzählungen waren in deren Augen (in den Augen der Jünger) wie ein Märchen, und sie schenkten ihnen keinen Glauben“[695]. Eine solche Darstellung wird man vernünftigerweise nicht als fiktiv oder als legendär verstehen können. In ihr begegnet uns das Urgestein des unmittelbaren Erlebens der Jesus-Jüngerschaft[696]. Aus seiner Grundoption heraus verteidigt Jesus auch die eheliche Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann. Zur Zeit des Neuen Testamentes war die Einehe die Regel in Israel, in erster Linie aus praktischen Erwägungen. Die Monogamie war billiger als die Polygamie. Aber es gab Ausnahmen von ihr. Die Theorie ließ sie zu und gebot sie gar unter Umständen. Nicht gar so selten wie die Polygamie war in dieser Zeit indessen die Ehescheidung und die nachfolgende Wiederverheiratung, die natürlich nur für den Mann galt, nicht für die Frau[697].

In dieser Situation nun verteidigt Jesus die eheliche Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann, nicht indem er auch der Frau die Möglichkeit der Ehe-

[694]Lk 23, 27-31; Joh 19, 25-27; Lk 23, 49; Mk 15, 47; 16, 1 ff; Mt 27, 55 f; Mt 27, 61; Lk 23, 54-56; Mt 28, 1 ff; Mk 16, 1 ff; Lk 24, 1 ff; Joh 20, 1 ff.

[695]Lk 24, 11.

[696]Vgl. Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 37.

[697]Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 40.

scheidung und der nachfolgenden Wiederverheiratung zuerkennt, sondern indem er sich kategorisch gegen die zeitgenössische Scheidungspraxis überhaupt wendet und feststellt: Wegen der Herzenshärte der Männer hat Mose den Scheidebrief gestattet, von Anbeginn an ist es nicht so gewesen, am Morgen der Schöpfung hat Gott die Menschen als Mann und Frau geschaffen, und er hat damals erklärt: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und die beiden werden ein Fleisch sein". Für Jesus folgt daraus: „Was also Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen"[698].

Viermal wird uns die Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung überliefert. Mit Mt 5, 32 und Lk 16, 18 haben wir zwei Stellen, die auf die Spruchquelle Q zurückgehen, mit Mk 10, 11 f und Mt 19, 9 haben wir zwei weitere Stellen, die auf die markinische Überlieferung zurückgehen. Man kann davon ausgehen, dass das Lukas-Evangelium das Jesuswort in seiner ursprünglichen Form wiedergibt, denn zum einen hat es hier seine einfachste Gestalt und zum anderen geht es hier aus von dem alttestamentlich-jüdischen Recht, nach dem nur der Mann seine Ehe auflösen kann. In der Lukas - Version hat das Jesuswort folgenden Wortlaut: „Jeder, der seine Frau entlässt und eine andere heiratet und der eine vom Mann Entlassene heiratet, bricht die Ehe"[699].

Das ursprüngliche Jesuswort, wie es uns das Lukas-Evangelium an dieser Stelle[700] überliefert, wird nun an den beiden Matthäus-Stellen, Mt 5, 32 und Mt 19, 9, erweitert, und zwar durch die so genannte Unzuchtsklausel. Davon

[698]Mt 19, 5-8; vgl. Mk 10, 2 - 9.

[699]Lk 16, 18.

[700]Ebd.

soll jedoch später die Rede sein. Dann bleibt noch die Version des Jesus-Wortes, wie sie im Markus-Evangelium, Mk 10,11 f, vorliegt. In ihr wird gemäß dem griechisch-römischem Recht vorausgesetzt, dass Mann *und* Frau die Ehe lösen können. Die Stelle hat folgenden Wortlaut: „er seine Gattin entlässt und eine andere heiratet, begeht einen Ehebruch mit ihr, und wenn die Gattin ihren Mann entlässt und einen anderen heiratet, treibt sie Ehebruch“[701]. Auf diese Stelle bezieht sich Paulus im 1. Korintherbrief , wenn er da im Hinblick auf die Bindung an die geschlossene Ehe Mann und Frau als gleichberechtigt oder als gleichverpflichtet versteht und mit großem Nachdruck die Unauflösbarkeit der Ehe konstatiert[702]. Noch einmal unterstreicht er diesen Gedanken im Römerbrief, wenn er erklärt, dass der Lebensbund der Ehe nur durch den Tod gelöst werden kann[703]. Er vertritt also im 1. Korintherbrief [704] wie auch im Römerbrief[705] die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ohne Wenn und Aber. Damit lässt er erkennen, wie die nachösterliche Gemeinde Jesu die Intention des Meisters verstanden hat.

Die zuerst genannten Parallelstellen, Mt 5, 32 und Lk 16, 18, die der Spruchquelle entstammen, begegnen uns im Zusammenhang mit Jesus - Reden, die aus Einzelsprüchen zusammengestellt worden sind. Die zuletzt genannten, Mk

---

[701]Mk 10, 11 f.

[702]1 Kor 7, 10 f: ≙Den Eheleuten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, dass sich die Frau von ihrem Manne nicht scheide, sollte sie sich aber scheiden, dass sie ohne Ehe bleibe oder sich mit ihrem Mann versöhne, der Mann hingegen soll die Frau nicht von sich aus entlassen≙.

[703]Röm 7, 1 - 3.

[704]1 Kor 7, 10.

[705]Röm 7, 1 - 3.

10, 2 - 12 und Mt 19, 3 - 12, die auf die markinische Überlieferung zurückgehen, stehen am Ende eines Streitgesprächs, das Jesus mit den Pharisäern führt, wobei sich die Pharisäer mit dem Hinweis auf Dtn 24, 1 auf das alttestamentlich-jüdische Scheidungsrecht berufen. Dieser Argumentation setzt Jesus jedoch die beiden alttestamentlichen Stellen Gn 1, 27 (Gott schuf den Menschen als Mann und Frau) und 2, 24 (von Anfang an hat Gott den Menschen als Mann und Frau erschaffen - darum verläßt der Mann Vater und Mutter) entgegen und erklärt, diese seien ein Zeugnis für den ursprünglichen Willen Gottes. Unabhängig von der Frage, ob der Kontext der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern historisch ist, zeigt sich auch hier deutlich die absolute Ablehnung der Ehescheidung durch Jesus, wird auch hier das völlig Neue erkennbar, das Jesus - jedenfalls im Verständnis seiner Gemeinde - in bezug auf die Ehe verkünden will.

Den Pharisäern ging es nicht um die Frage, ob das Gesetz der Ehescheidung überhaupt falsch sei, wie es Markus ausdrückt[706], ihnen ging es vielmehr darum, ob es erlaubt sei, „die Frau aus jedem Grund zu entlassen“, wie es Matthäus zum Ausdruck bringt[707]. Matthäus hat die Markus-Vorlage hier wohl im Wissen um die gängige Streitfrage der Pharisäer überlegt korrigiert.

Die Pharisäer berufen sich in dem Streitgespräch - wie gesagt - auf eine alttestamentliche Stelle aus dem Buch Deuteronomium, Dtn 24, 1, und Jesus argumentiert dagegen mit zwei weiteren alttestamentlichen Stellen aus dem Buch Genesis: Gn 1, 27 und Gn 2, 24. Egal, ob das nun die Argumentation des his-

[706]Mk 10, 2.

[707]Mt 19, 3.

torischen Jesus oder der Schrifttheologie treibenden Überlieferung ist, auf jeden Fall erkennen wir hier unmissverständlich die Intention Jesu im Verständnis seiner Gemeinde: Mk 10, 6 f.

An diesen Stellen[708] wird, nicht anders als im 1. Korintherbrief[709], unübersehbar deutlich, dass die junge Gemeinde Jesu im Gegensatz zu Israel wie auch im Gegensatz zu ihrer griechisch-römischen Umwelt die Ehescheidung abgelehnt hat, und zwar ohne Einschränkung, dass die frühe Kirche davon überzeugt war, so dass sie nur in dieser Einstellung das Gebot Jesu erfüllen konnte. Dabei wusste sie sich in Übereinstimmung mit der klaren und unmissverständlichen Weisung Jesu[710].
Das Neue, das damit anhob, wird noch einmal unterstrichen durch die Parallelstellen Mt 5, 31 f und Lk 16, 18. Mt 5, 31 f heißt es: „Den Alten wurde gesagt: Wer seine Frau entläßt, gebe ihr einen Scheidebrief. Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlässt..., begeht Ehebruch". Die gültige Auslegung dieses Jesus-Wortes wird, wie bereits festgestellt, im Markus-Evangelium, Mk 10, 2 -12, erläutert, wenn es da heißt: Mose hat die Scheidung erlaubt wegen der Herzenshärte der Israeliten. Am Anfang war es jedoch nicht so. Und im neuen Gottesvolk soll es wieder sein wie am Anfang. Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Die Scheidung führt zum Ehebruch.

Für Jesus ist das Scheidungsgesetz des Buches Deuteronomium[711] also frag-

[708]Mk 10, 2 - 12 bzw. Mt 19, 3 - 9.

[709]1 Kor 7, 10.

[710]Mk 10, 2 - 12 und Mt 19, 3 - 9.

[711]Dtn 24, 1 - 4.

würdig[712]. Es hat, wie Jesus erklärt, Mose zum Urheber. Das heißt: Es ist ein Menschengesetz. In ihm ist der Wille Gottes, ist die Ordnung Gottes nicht in vollkommener Weise ausgesprochen. Dieses Menschengesetz gibt die Ordnung Gottes nur gebrochen wieder. Die Möglichkeit der Scheidung ist in den Augen Jesu nichts anderes als ein Zugeständnis an die Bosheit der Menschen. Der ursprüngliche Wille Gottes ist darin nicht festgehalten. Bereits die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau[713] ist gemäß Mk 10, 6 ein klarer Hinweis auf die unauflösliche Einehe. Wenn Gott den Menschen als Mann und Frau und gleichzeitig nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, sind beide, Mann und Frau, unmittelbar Gottes Ebenbild und geniessen damit die gleiche Würde, ist aber auch die Verbindung der Geschlechter in der Ehe Gottes Stiftung und Gottes dauerndes Werk. Solche Gedanken werden noch einmal unterstrichen, wenn in diesem Zusammenhang[714] die Stelle Gn 2, 24 zitiert wird: „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter, um seiner Frau anzuhangen, und beide werden ein Fleisch sein“. Das will sagen: Hier geht es um eine Einheit, die ohne Parallele ist, die die innige Verbundenheit, die zwischen Eltern und Kindern besteht, noch um ein Vielfaches übertrifft.

Wenn die alttestamentlichen Propheten die Liebe und die unverbrüchliche Treue Jahwes zu seinem Volk im Bilde des Ehebundes beschreiben, ist das für sie gleichzeitig ein Appell an die Ehegatten. Eindeutig geht der Prophet Maleachi am Beginn des 5. vorchristlichen Jahrhunderts über die Zugeständnisse der Thora hinaus, wenn er für den Ehebund Liebe und Treue bis zur Unauflös-

[712]Mk 10, 5 - 9; vgl. 1 Kor 7, 11.

[713]Gn 1, 27: ≙So schuf Gott den Menschen nach seinem Bild, nach Gottes Ebenbild schuf er ihn, als Mann und Frau erschuf er ihn≙.

[714]Mk 10, 7 f.

lichkeit fordert[715]. Die Treue in der Ehe und die Unauflöslichkeit der Ehe sind das Ideal des Buches Tobias im 2. vorchristlichen Jahrhundert[716].

Zwei Gedanken treten hervor bei der Wertung der Ehescheidung durch das Neue Testament: Für Jesus gründet die Ehe als Gemeinschaft der Liebe und Treue *vor* allem menschlichen Gesetz im göttlichen Recht, und für ihn gelten Verpflichtung und Recht der Ehe für Mann und Frau in gleicher Weise. Dieser doppelte Sachverhalt ist für ihn der Grund, weshalb er die Ehescheidung radikal ablehnt. Er beruft sich dabei auf die ursprüngliche Schöpferabsicht Gottes, die auch sonst ein bedeutender Aspekt seiner Verkündigung ist. Diese Position übernimmt Paulus ohne jede Einschränkung. Auch für ihn gibt es keine Ehescheidung. Damit distanziert er sich vom jüdischen wie auch vom römischen Recht seiner Zeit. Nur eine Ausnahme lässt er gelten, und zwar für den Fall, dass ein christlicher Partner mit einem nichtgläubigen verheiratet ist und der nichtgläubige Partner dem christlichen Schwierigkeiten im Glauben macht. Aber da geht es nicht um eine sakramentale Ehe, sondern um eine Naturehe[717].

Das radikale Verbot der Ehescheidung im Neuen Testament durch Jesus ist ein Zeugnis für seine unübertroffene Wertschätzung der Ehe, damit aber auch der Partner dieser Lebensgemeinschaft, und zwar beider Partner. Weil Mann und Frau gleichwertig sind für ihn, deshalb sind sie für ihn auch in gleicher Weise verantwortlich im Hinblick auf die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Aufhebung des alttestamentlichen Scheidungsrechtes durch Jesus zeigt uns, dass der Stifter des Christentums das Recht der Frau gegenüber der Willkür des

[715]Mal 2,14 - 16.

[716]Vgl. Pierre Grelot, Mann und Frau nach der Heiligen Schrift, Mainz 1964, 69 f. 72 f.

Mannes kompromisslos einfordert. Er tut das in der Erkenntnis ihrer Würde und in der Absicht, ihren Stand als Ehefrau abzusichern. Nicht zuletzt will er damit auch die personale Liebe und die unverbrüchliche Treue der ehelichen Partner stärken, worin sich wiederum deren unvergleichliche Würde manifestiert.

Die unauflösliche Ehe ist ein wesentlicher Ausdruck der neuen Gerechtigkeit, die Jesus verkündet. Das wird unterstrichen, wenn es in der Bergpredigt bei Matthäus heißt: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat *schon* Ehebruch mit ihr in seinem Herzen begangen“[718]. Dieses Logion ist die zweite Antithese in der Reihe der sechs Antithesen der Bergpredigt. Ihm folgt in der dritten Antithese die Behandlung des Themas der Ehescheidung: Mt 5, 31 f. Die Lehre Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe muss daher im Lichte der zweiten Antithese gesehen werden. Das heißt: Die Ehescheidung beginnt für Jesus mit dem Ehebruch, der in seiner Sicht im Inneren des Menschen, in der falschen Gesinnung, seinen Ursprung hat. Stets beginnt die Sünde für Jesus im Herzen des Menschen.

Es ist bedeutsam, dass Jesus nicht nur den Ehebruch als solchen verbietet, sondern auch die entsprechende Begierde. Daraus folgt, dass für ihn nicht die Frau die Erstursache ist für den Ehebruch, sondern der Mann. Konsequenterweise ist für ihn gemäß Mt 5, 31 f nicht die Frau die Schuldige im Fall der Scheidung und der Wiederheirat, und daher tritt er in der Konfrontierung mit der Ehebrecherin Joh 8, 1 - 11 unmissverständlich der zeitgenössischen Dop-

[717] 1 Kor 7,8 -21; vgl. Eph 5, 22 - 33.
[718] Mt 5, 27.

pelmoral entgegen. So entspricht es seinem Grundanliegen: Es geht ihm um die letzte Sachgerechtigkeit. In erster Linie bestimmt ihn das Ethos der Wahrhaftigkeit. In diesem Kontext steht für ihn die Ebenbürtigkeit der Frau in der Schöpfungs- und in der Erlösungsordnung.

Wenn Jesus nicht nur die äußere Tat des Ehebruchs verbietet, sondern in der Bergpredigt die eheliche Treue bis in die Gesinnung und die eheliche Reinheit bis in den Seelengrund hinein fordert[719], beseitigt er in seiner Ehe-Ethik die letzten Spuren einer doppelten Moral, schafft er eine Ehe-Ethik, die einzigartig da steht in der Geschichte der Religionen und Kulturen, begründet er damit die uneingeschränkte Ebenbürtigkeit und Vollpersönlichkeit der Frau mit dem Schöpferwillen und dem Schöpferwirken Gottes.
Es liegt ganz in der Konsequenz dieses Denkens, wenn Paulus sich im 1. Korintherbrief wie auch im 1. Thessalonicherbrief angesichts des Verfalls der Ehemoral in einer eindringlichen Warnung vor der Sünde der Unkeuschheit ganz selbstverständlich an beide Ehegatten wendet[720] und wenn er in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass der Leib ein Tempel des Heiligen Geistes und die Ehe ein Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche ist[721].

Kompromisslos wird das Ethos der Unauflöslichkeit der Ehe heute nur noch in der römischen Kirche vertreten (im Hinblick auf die sakramentale Ehe!), nicht als Ideal, sondern als Gebot für alle und in allen Situationen, offiziell jeden-

---

[719]Ebd.

[720]1 Kor 6, 13 - 20; 1 Thess 4, 3 - 5.
[721]2 Kor 11, 2; Eph 5, 31 f; vgl. auch Alois Riedmann, Die Wahrheit des Christentum, Bd. II: Die Wahrheit über Christus. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich, Freiburg 1951, 281 - 283.

falls, gegen alle Versuche, dieses Ethos als unzeitgemäß oder als den Menschen überfordernd zu deklarieren oder es via facti zu überrunden.

An dieser Stelle muss noch ein Blick auf die sogenannte Unzuchtsklausel geworfen werden, die uns zweimal bei Matthäus begegnet[722], nicht jedoch in den entsprechenden Parallelstellen bei Markus[723] und Lukas[724]. Die matthäische Unzuchtsklausel hat folgenden Wortlaut: „Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlässt, außer wegen der Unzucht, begeht Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe“. So der Wortlaut Mt 5,32. Mt 19,9 heißt es fast gleichlautend: „Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, es sei denn wegen der Unzucht, begeht Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe“. Es ist davon auszugehen, dass die Klausel ein Zusatz späterer Überlieferung ist, möglicherweise auch ein späterer Zusatz des Evangelisten. Sie rehabilitiert aufs Neue das jüdische Eherecht und steht damit in einer unlösbaren Spannung zu dem vorher Gesagten. So, wie sie da steht, hebt sie das Gesagte wieder auf und wendet sich erneut der Praxis von Dtn 24, 1 zu, der Erlaubnis der Ehescheidung. Gemäß Dtn 24, 1 muss der Mann gar die schuldige Frau entlassen.

Die Unzuchtsklausel des Matthäus wurde der Ausgangspunkt für die Rechtfertigung der Ehescheidung in der reformatorischen Christenheit wie auch in den orthodoxen Kirchen, zunächst als Sonderfall, dann aber weithin als Normalfall. In neuerer Zeit haben auch katholische Theologen im Anschluss an diese

[722]Mt 5, 32 und 19, 9.

[723]Mk 10, 2 -12.

[724]Lk 16, 18.

Matthäus-Stelle wiederholt erklärt, die Unauflöslichkeit der Ehe sei gemäß dem Neuen Testament nicht ein verpflichtendes Gebot, sondern ein Ideal oder ein Zielgebot. Demgegenüber ist jedoch zu sehen, dass der Kontext des Jesuswortes über die Ehescheidung in seiner vierfachen Überlieferung, die antithetische Form dieses Logions und seine Exklusivität eine andere Sprache sprechen, wie gezeigt wurde. Darauf beruft sich die überkommene Theorie und Praxis der katholischen Kirche. Der diesbezüglichen Entscheidung des Konzils von Trient[725] dürfte die Qualität eines Dogmas zukommen.

Offen bleibt indessen, wie die Klausel zu verstehen und wie sie zu übersetzen ist. Ihre Erklärung ist schwierig. Alle Erklärungsversuche die man gemacht hat, sind nicht befriedigend. Ob man hier im Falle des Ehebruchs an die Möglichkeit der Trennung von Tisch und Bett denkt oder ob man übersetzt ≙auch der Fall von Unzucht sei ausgeschlossen≙ oder ob man Unzucht hier mit Götzendienst übersetzt und dann an den Fall der Religionsverschiedenheit denkt oder ob man sagt, es gehe hier um die die Ehe irritierende nahe Verwandtschaft, all diese Erklärungen können nicht überzeugen. Überzeugen kann aber auch nicht jene Erklärung, die darin wiederum eine Abmilderung des strengen Gebotes erblickt, etwa angesichts der Notwendigkeiten und Härten des Lebens, denn dann würde die Klarheit des zunächst Ausgesagten wieder völlig wirkungslos gemacht. Faktisch ist der Fall der Unzucht oder des Ehebruchs nicht selten, wenn nicht gar in der Regel, gegeben, wenn eine Ehescheidung angestrebt wird. Zumindest ist er in jedem Fall leicht zu konstruieren. Die Erfahrung zeigt indessen auch, dass die Unauflöslichkeit der Ehe, wenn man Ausnahmen zulässt, bald nur noch auf dem Papier steht. Selbst wenn man dem

[725]Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1807.

unschuldigen Teil im Fall der Unzucht eine neue Ehe konzedieren wollte, bliebe die Frage die, wie man die Unschuld im rechtlichen Bereich feststellen könnte. Zudem, wenn man dem unschuldigen Teil eine neue Ehe einzugehen konzediert, wenn die Ehe also nicht mehr existent ist, mit welchem einsichtigen Grund will man dann dem schuldigen Teil das Eingehen einer neuen gültigen Ehe vorenthalten[726].

Wenn, wie gezeigt wurde, die Lehre des Neuen Testamentes die Ehescheidung nicht gestattet, dann bleibt nur die Möglichkeit, eine Ehe, die durch irgendeinen Umstand oder auch durch menschliche Schuld in eine Krise geraten ist, zu heilen und in ihr einen neuen Anfang zu machen, und, wenn eine Heilung nicht möglich ist, auf den Versuch einer neuen Eheschließung zu verzichten. Nur bei solcher Konsequenz behält auch das Jesuswort „was also Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen“[727] einen vernünftigen Sinn.

Hier wird eine neue Wertung der Ehe und damit eine neue Wertung des Menschen im Allgemeinen und der Frau im Besonderen deutlich. Während die Frau in der heidnischen Umwelt Jesu mehr oder weniger, auch bis zu einem gewissen Grade im Alten Testament und im zeitgenössischen Judentum, als Sexualobjekt, ausschließlich in ihrer Leiblichkeit betrachtet wurde, begegnet uns bei Jesus eine völlig neue Wertung der Frau, wenn er auf ihre personale Würde schaut und auf ihr volles Menschsein. Diese seine Einstellung verlangt er auch von seinen Jüngern, von all denen, die seiner Botschaft Glauben schenken. Die Wurzel der Erniedrigung der Frau ist für Jesus ihre Degradie-

[726]Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 82-85.

[727]Mt 19, 6.

rung zum bloßen Sexualobjekt, ihre Heilung die Rückkehr zur Schöpfungsordnung und die Hinkehr zur Erlösungsordnung[728].

Die neue Haltung Jesu gegenüber der Frau bestimmte auch das Urchristentum. Dafür gibt es vielfältige Zeugnisse im Neuen Testament.

Im Zusammenhang mit der Ausgießung des Heiligen Geistes am ersten Pfingstfest erklärt Petrus gemäß der Apostelgeschichte, nun sei das Wort des Propheten Joel in Erfüllung gegangen[729], der vorausgesagt habe, in der messianischen Zeit würden die Söhne wie auch die Töchter Israels mit dem Gottesgeist erfüllt[730].

Die Jüngerinnen aus den Erdentagen Jesu schließen sich nach der Auferstehung Jesu sogleich der Urgemeinde von Jerusalem an und stehen so für die innere Kontinuität des Jesusgeschehens. Zusammen mit dem Zwölferkreis bilden sie den Kern der nachösterlichen Jesus-Jüngerschaft. Die Apostelgeschichte spricht von Maria, der Mutter Jesu, und den anderen Frauen[731] und bezeugt deren Gegenwart bei der Geistsendung[732].

---

[728]Georg Siegmund, Die Stellung der Frau in der Welt von heute, Stein a. Rh. 1981, 58 f.

[729]Joel 3, 1 - 4.

[730]Apg 2, 17 - 21.

[731]Apg 1, 14.

[732]Apg 2, 1 ff; vgl. Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 38.

Wie nicht wenige Frauen dem irdischen Jesus zugehört, ihm Glauben geschenkt und für ihn gesorgt hatten, so gehörte nunmehr eine große Zahl von Frauen zur nachösterlichen Jesus - Gemeinde. Sie schenkten dem Wort der Apostel Glauben, unterstützten sie in ihrer Arbeit und sorgten für ihr leibliches Wohl und setzten so gewissermaßen das Werk der galiläischen Frauen aus den Tagen des irdischen Jesus fort. Wie die Apostelgeschichte berichtet, schlossen sich immer mehr „Männer und Frauen“ der Urgemeinde an[733]. Männer und Frauen empfingen die Taufe, das Bundeszeichen des neuen Gottesvolkes. Das Bundeszeichen des alten Gottesvolkes, die Beschneidung, hatten nur die Männer empfangen, im Judentum gehörten die Frauen nicht unmittelbar und vollberechtigt zum Gottesvolk, sondern nur durch die Vermittlung der Männer. Im eschatologischen Gottesvolk hingegen waren die Frauen Vollbürger, ohne jede Einschränkung. Daran hatte schon der irdische Jesus keinen Zweifel aufkommen lassen[734]. Häufiger sind Frauen der Kern der neu entstehenden nachösterlichen Gemeinden. Davon berichten wiederholt die Paulusbriefe. Häufiger sind Frauen die ersten, die der Botschaft des Völkerapostels folgen und zur Gemeinde Jesu zusammentreten[735].

Von Anfang an wendet sich die Mission der werdenden Kirche dezidiert auch an die Frauen[736]. Allgemein werden sie in den Gemeinden als Schwestern be-

---

[733]Apg 5,14.

[734]Gerhard Dautzenberg, Hrsg., Die Frau im Urchristentum (Quaestiones disputatae, 95), Freiburg ^{2}1992 (^{1}1983), 167.

[735]Paula Schäfer, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 49 f.

[736]Apg 16, 13 ff; 17, 4. 12. 34.

zeichnet[737]. Ohne Umschweife erklärt die älteste Missionspredigt, dass es in der Kindschaft Gottes keinen Unterschied gibt zwischen Mann und Frau[738] und dass die Frau in der Hoffnung auf das ewige Leben dem Mann gleichgestellt ist[739], wenngleich sie ihm mit Berufung auf die Schöpfungsordnung in gewisser Weise disziplinär unterstellt wird[740].

War die Frau in der Synagoge marginalisiert, in der neuen Heilsgemeinde war sie nun voll anerkannt, wie es am Anfang gewesen war, wie es der Schöpfungsordnung entsprach und wie es die Erlösungsordnung auf einer höheren Ebene sanktioniert hatte. In der Urgemeinde waren die Frauen nicht nur Vollmitglieder[741], sie konnten auch Gebete sprechen und gar weissagen im Gottesdienst[742]. Dank der Wirksamkeit des Kyrios in seiner Gemeinde und dank der von oben kommenden Macht des Gottesgeistes waren die bisherigen Schranken durchbrochen. Die neuen Möglichkeiten, die den Frauen daraus erwuchsen und von denen sie ausgiebig Gebrauch machten, scheint Paulus ein wenig gebremst zu haben. Dabei tritt er jedoch nicht sehr fest auf, sondern eher ein wenig unsicher, wie sich aus seinen Überlegungen zur Frage des Schleiers der Frau und zu ihrer Mitwirkung im Gottesdienst im 1. Korintherbrief ergibt[743]. Wenn er sich für den Schleier einsetzt, entscheidet er sich für die jüdische und

[737]Rö 16, 1; 1 Kor 9, 5 u. ö.

[738]Gal 3, 28.

[739]1 Petr 3, 7.

[740]1 Kor 11, 3.10; Kol 3, 18; Eph 5, 22; 1 Petr 3, 1; vgl. Johann Michl, Art. Frau II, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, Freiburg [2]1960, 296.

[741]Apg 1, 14; 12, 12.

[742]1 Kor 11,5.

[743]1 Kor 11, 5 ff.

gegen die griechische Tradition[744].

Der Schleier muss als ein besonderes Zeichen der Frauenwürde und der Selbstbewahrung der Frau verstanden werden. Verschleiert war die Braut, wenn sie sich dem Gatten vermählte, wie es auch heute noch zum Teil der Fall ist. Verschleiert waren aber auch die Tempeljungfrauen, beispielsweise die Vestalinnen im alten Rom, wenn sie sich der Gottheit angelobten. Noch heute ist der Schleier ein verbreitetes Symbol der gottgeweihten Jungfrauen.

Wenn sich in apostolischer Zeit die christlichen Gemeinden in der Weise von Hausgemeinschaften versammelten[745], werden immer wieder die Frauen des Hauses genannt. So versammelte sich etwa die Urgemeinde von Jerusalem gemäß Apg 12,12 im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus. Dorthin ging Petrus nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis. In Philippi, der ersten europäischen Stadt, in der Paulus das Evangelium verkündete, nahm die wohlhabende Purpurhändlerin Lydia nach ihrer Taufe und nach der Taufe ihres Hauses ihn mitsamt seinen Begleitern in ihr Haus auf - sie bedrängte sie gar, in ihr Haus zu kommen, wie die Apostelgeschichte betont[746] -, und stellte sodann ihr Haus auch der Gemeinde zur Verfügung[747]. Im Brief an Philemon grüßt Paulus die Gemeinde im Haus des Philemon und nennt dabei auch die

[744]Vgl. Johann Michl, Art. Frau II, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, Freiburg [2]1960, 296.

[745]Apg 2, 46; 18, 7; 20, 8 - 20.

[746]Apg 16,15.

[747]Apg 16,4 - 40.

„geliebte Schwester Appia“[748], vermutlich die Gattin des Philemon. Aus dem Kolosserbrief geht hervor, dass die Gemeinde von Laodizea sich im Hause einer Frau namens Nympha versammelte oder dass zumindest ein Teil der dortigen Gläubigen der Hausgemeinde der Nympha angehörte[749]. In Korinth kam die Gemeinde im Hause des Aquila und der Prisca zusammen[750], ebenso in Rom[751]. Von der Hauskirche dieses Ehepaares ist im 1. Korintherbrief wie auch im Römerbrief die Rede[752].

Es wird uns in der Apostelgeschichte und in der Briefliteratur des Neuen Testamentes eine Reihe von Frauen vorgestellt, die führend waren in der Urgemeinde und großes Ansehen in ihr besaßen, wenngleich sie kein kirchliches Amt im strengen Sinne innehatten. Nur auf einige von ihnen sei hier verwiesen. Tabitha wird uns vorgestellt als eine Frau, „die viel Gutes tat und reichlich Almosen spendete“[753]. Als einzige Frau im Neuen Testament erhält sie die Bezeichnung „Jüngerin“ als Beinamen[754]. In Philippi kommt der Purpurhändlerin Lydia, die dem Paulus die Missionspredigt in dieser Stadt ermöglicht, eine bedeutende Stellung zu[755]. Säulen der frühen Kirche sind auch die

[748]Phlm 2.

[749]Kol 4, 15.

[750]1 Kor l6, 19.

[751]Rö 16, 3 - 5.

[752]Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 154 - 158.

[753]Apg 9, 36.
[754]Apg 9, 36; vgl. 9, 36 - 43.

[755]Apg 16, 13 ff. 40.

vier Töchter des ≙Evangelisten≙ Philippus in Caesarea am Meer - als Prophetinnen werden sie in der Apostelgeschichte bezeichnet[756] -, und Prisca oder Priscilla, die Gattin des Aquila, eines wohlhabenden Kaufmanns aus Korinth, von der gesagt wird, dass sie sich zusammen mit ihrem Mann für das Evangelium geradezu verzehrt hat; Priszilla und Aquila haben ihr Leben aufs Spiel gesetzt für Paulus, sie haben sich für das Evangelium geradezu verzehrt[757]. Im Brief an die Philipper nennt Paulus Evodia und Syntyche, die mit ihm „für das Evangelium gekämpft haben mit den übrigen Mitarbeitern", zwei Frauen, die wohl an der Gründung dieser Gemeinde beteiligt waren[758]. Im 1. Korintherbrief erwähnt Paulus eine Frau namens Chloe. Die Leute dieser Chloe haben ihm mitgeteilt, dass in der Gemeinde Streitigkeiten bestehen[759]. Offenbar handelt es sich hier um eine Frau, die eine besondere Verantwortung in der korinthischen Gemeinde innehatte. Im Römerbrief werden in der umfangreichen Grußliste am Ende des Briefes 26 Personen genannt, von denen acht Frauen sind[760].

Nicht wenige Missionare wurden auf ihren Missionsreisen von Frauen begleitet, die wohl für deren leibliches Wohl zu sorgen hatten. Paulus und Barnabas verzichteten auf diese Begleitung aus höheren Beweggründen[761].

---

[756]Apg 21, 8 f.

[757]Apg 18, 1-19; Rö 16, 3 f; 2 Tim 4, 19.

[758]Phil 4, 2.

[759]1 Kor 1, 11.

[760]Rö 16, 6 - 13; vgl. Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 162 f.

[761]1 Kor 9, 4 - 6.

Das heißt jedoch nicht, dass sie die Hilfe von Frauen in den Gemeinden verschmäht hätten. Aus einer Fülle von Zeugnissen erfahren wir, dass Paulus die weibliche Missionshilfe mehr geschätzt und mehr in Anspruch genommen hat als andere Missionare. Immer wieder hat er die Mitarbeit von Frauen in der Gemeinde gewürdigt[762], wie bereits aufgezeigt wurde, und die Häuser wohlhabender Frauen waren häufig die Kernzelle der paulinischen Mission, wenn die Frauen ihre Häuser für die Gottesdienste zur Verfügung stellten und sich der karitativen Arbeit in den Gemeinden widmeten[763].

Die Urkirche und die urchristliche Mission profitieren davon, dass in damaliger Zeit die Synagoge für viele Frauen äußerst attraktiv geworden war. Immer wieder hören wir im Neuen Testament von der Bekehrung Gottesfürchtiger. Bei ihnen handelt es sich um Heiden, in erster Linie um Frauen, die sich der Synagoge angeschlossen hatten, ohne formell zum Judentum übergetreten zu sein. Den gottesfürchtigen Frauen der Synagoge, die durchweg der Oberschicht angehörten, wandte sich Paulus bei seiner Missionsarbeit mit besonderer Vorliebe zu, und er gewann nicht wenige von ihnen für das Christentum[764].

In den gottesdienstlichen Versammlungen sowohl der judenchristlichen Gemeinden als auch der heidenchristlichen begegnet uns die charismatische Prophetie bei Männern wie auch bei Frauen. Das bestätigt Justin am Ende 2. Jahrhundert. In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon schreibt er: ≙Bei uns

[762]Rö 16, 1. 3. 6. 12; Phil 4, 2 f; Phm 2; vgl. Peter Ketter, Christus und die Frauen, Bd. II: Die Frauen der Urkirche, Stuttgart 1949, 24.

[763]Klaus Thraede, Art. Frau, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. VIII, Stuttgart 1972, 239.

[764]Ebd., 229-231.

kann man sehen, dass Frauen *und* Männer Gnadengaben vom Geiste Gottes haben≙[765]. Die ersten heidenchristlichen Frauen, die vom Wunder des Geistes ergriffen wurden, befanden sich, wie die Apostelgeschichte berichtet, unter den Angehörigen des heidnischen Hauptmanns Cornelius[766]. Paulus billigt die Weissagung und das freie Gebet der Frauen in der gottesdienstlichen Versammlung von Korinth grundsätzlich, wendet sich jedoch gegen das Auftreten der Frau im Gottesdienst ohne Verhüllung des Hauptes[767] und bremst in diesem Zusammenhang die Aktivität der Frau in der Gemeinde bis zu einem gewissen Grad.

Das prophetische Wirken der Frauen im Gottesdienst barg in sich spezifische Gefahren und hatte teilweise Missstände zur Folge. Deshalb war Paulus bestrebt, dieses ein wenig zu reduzieren[768]. Die Berichte von dem Wirken der Frauen bei den Gnostikern, den Markioniten und den Montanisten, zeigen uns, „dass der Enthusiasmus des Pfingstfestes bei den Frauen in Gefühlsüberschwang, Schwärmerei und versteckte oder offene Erotik auszuarten drohte und (daher) die Kirche nötigte, die freie Wirksamkeit der Frau im Gottesdienst zu beschränken“[769]. Mit der Angst vor der Schwarmgeisterei, von der die

[765]Justin der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Tryphon, Kap. 88.

[766]Apg 10, 44 f.

[767]1 Kor 11, 5.

[768]1 Kor 11, 2 ff.

[769]Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 39; vgl. Friedrich Wiechert, Die Geschichte der Diakonissenweihe, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 74.

Frauen eher angesprochen wurden als die Männer, mag auch das Zurücktreten des Dienstes der Frau in den Pastoralbriefen zusammenhängen[770], obwohl man auch in den Pastoralbriefen und in der Zeit der Abfassung dieser Schriften mitnichten auf den Dienst der Frau verzichtete[771]. Offen bleibt die Frage, ob es sich hier um die Ehefrauen der Diakone handelt oder um den Dienst der Frau allgemein. An Diakonissen ist wohl nicht zu denken. Die Pastoralbriefe bezeugen uns unter anderem das altkirchliche Frauenamt der Witwen, deren Aufgabe darin bestand, sich dem Gebet und der Krankenpflege zu widmen, die sich ihrerseits großer Achtung erfreuten und im Gottesdienst gar Ehrenplätze einnehmen konnten[772].

Möglicherweise haben auch die Charismatikerinnen oder die Prophetinnen in alter Zeit einen besonderen Stand gebildet, in den sie eintraten etwa durch die Verpflichtung zu einem Leben nach den evangelischen Räten. Dann könnte sich die Stelle 1 Kor 11, 5 f, wo die Anweisung gegeben wird, dass betende und weissagende Frauen ihres Amtes walten sollen, aber mit verschleiertem Haupt, auf ebendiese Kategorie von Frauen beziehen. Sie hätten dann mit ihrem Beten und Weissagen eine spezifische Aufgabe im Gottesdienst zu erfüllen gehabt[773].

---

[770] 1 Tim 2, 8 - 12.

[771] 1 Tim 3, 11.

[772] 1 Tim 5, 5; 1 Tim 5, 9; vgl. Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 168 f; Friedrich Wiechert, Die Geschichte der Diakonissenweihe, in Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 59.

[773] Paula Schäfer, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 51.

Wenn die urchristliche Mission die Frauen ganz selbstverständlich in ihre Verkündigung mit einbezieht und wenn sie sich gar weithin auf sie stützt, so führt sie spontan das Beispiel Jesu fort. Man kann daher nicht - etwa mit Berufung auf Paulus - sagen, das junge Christentum bleibe im Allgemeinen in der antiken Wertung der Frau als einer Menschheit zweiten Ranges befangen, es verstehe die Frau nur als Abglanz des Mannes, gestehe ihr also nur eine vermittelte Gottebenbildlichkeit zu, und verbiete ihr das Wirken in der Öffentlichkeit[774].

Wenn Paulus vom Mann sagt, er sei der Abglanz und das Ebenbild Gottes, und von der Frau, sie sei der Abglanz des Mannes[775], so will er damit nicht eine seinsmäßige Unterordnung der Frau unter den Mann konstatieren, wie man immer wieder behauptet hat. Diese Aussage geht, wie sich aus dem Kontext ergibt, vielmehr auf die innige Zuordnung des Mannes zur Frau und der Frau zum Mann. Immerhin wird auch die zweite göttliche Person in der Trinität traditionellerweise in der Theologie als Abglanz des Vaters bezeichnet, ohne dass dadurch das Verhältnis der Subordination insinuiert würde[776].

Die Befangenheit des jungen Christentums in der negativen Wertung der Frau durch die Antike hat man vor allem immer wieder behauptet mit dem Hinweis auf das sogenannte Schweigegebot des 1. Korintherbriefes: 1 Kor 14, 34 - 36.

---

[774]Elisabeth Zurhellen Pfleiderer, Art. Frau III (im Christentum), in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. II, Tübingen ^{2}1928, 721 f.

[775]1 Kor 11, 7.

[776]Vgl. Lydia Schäppi, Die Stellung der Frau im Judentum, im Islam und im Christentum. Ein Vergleich, in: Judaica 32, 1976, 166 f.

Dabei hat man diese Stelle jedoch überbewertet und nicht im Blick auf viele andere Stellen gelesen und ihr eine Bedeutung zugeschrieben, die ihr einfach nicht zukommt.

Die Stelle hat folgenden Wortlaut: „Wie bei allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen schweigen, denn es ist ihnen nicht gestattet, zu reden, sondern sie sollen untertan sein, wie es auch das Gesetz bestimmt. Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es ist ungeziemend für eine Frau, in der Gemeindeversammlung zu sprechen“[777].

Unvereinbar ist die Stelle zunächst mit den Versen 4 und 5 im 11. Kapitel des gleichen Briefes, in denen festgestellt wird, dass Mann und Frau im Gottesdienst in gleicher Weise „beten und prophetisch reden“ dürfen[778], es sei denn, man denkt bei diesem Redeverbot an das Lehrgespräch in der Gemeindeversammlung, an dem sich die Frauen nicht beteiligen sollen. Dann hätten wir dazu eine gewisse Parallele zu jener Stelle des 1. Timotheusbrief, an der heißt: „Zu lehren erlaube ich der Frau nicht, ebenso nicht, dass sie den Mann beherrscht“[779]. An dieser Stelle artikuliert sich das Redeverbot jedoch klarer als allgemeines Lehrverbot, vor allem geht es noch weiter, wenn es die Priorität Adams als Begründung geltend macht[780].

[777] 1 Kor 14, 34 - 36.

[778] 1 Kor 11, 4 f.

[779] 1 Tim 2, 12.

[780] 1 Tim 2, 12 - 14.

Angesichts einer Reihe von anderen Stellen, die eine andere Sprache sprechen, angesichts der Tatsache, dass Frauen von Anfang an in den Gemeinden zu Wort gekommen sind und gewirkt haben[781], wie wir gesehen haben, liegt es nahe, diese Stellen, 1 Kor 14, 34 - 36 und 1 Tim 2, 12 - 14, disziplinär zu verstehen, wenngleich absolut verbindlich, sofern hier die amtliche Lehrtätigkeit angesprochen ist, die ein wesentliches Element des Leitungsamtes ist[782]. Im Hinblick auf die Quellen über das sich entfaltende Christentum müssen wir auf jeden Fall unterscheiden zwischen den Gesetzesverordnungen, die im Dienst der Ruhe und des Friedens in den Gemeinden stehen und pragmatisch verstanden werden müssen, und der authentischen Glaubensverkündigung.

Zuweilen geht die Exegese davon aus, dass die Anweisung 1 Kor 14, 34 - 36 nicht von Paulus stammt, sondern später in den Text eingefügt worden ist. Sie begründet diesen Gedanken nicht zuletzt damit, dass die Stelle in manchen Handschriften erst nach Vers 40 des 14. Kapitels folgt und dass sie da, wo sie steht, den Zusammenhang unterbricht. Man will sie also als eine Randglosse verstehen, die später in den Text hineingeraten ist, als einen Einschub aus nachapostolischer Zeit. Nachdrücklich verweist man bei solcher Argumentation auch auf die Unvereinbarkeit dieser Stelle mit jener des gleichen Briefes, in der Paulus das Gebet und die Prophetie der Frau im Gottesdienst billigt und lediglich von ihr die Verhüllung des Hauptes verlangt[783].

---

[781]Apg 9, 39; 12, 12; 16, 15; 21, 9; 1 Kor 11, 3 ff; Rö 16, 1 - 3. 6. 12; Eph 5; Tit 2, 3 u. ö.
[782]Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ^{3}1991 (^{1}1982), 358-392.

[783]1 Kor 11, 15; vgl. Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 164 - 166; Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 39.

Vielfach hat man auch erklärt, wenn die Stelle tatsächlich echt wäre, wenn sie also Paulus zum Urheber hätte, dann hätte hier der Geist des zeitgenössischen Judentums dem Paulus die Hand geführt, dann hätte Paulus sich hier beeinflussen lassen von seiner geistigen Umwelt, was nicht überraschend sei angesichts der Tatsache, dass man auch sonst bei Paulus, gerade auch im Zusammenhang mit der Frau und dem Verhältnis von Mann und Frau, Gedanken finde, die zeitbedingt seien und die sich aus seiner inneren Verbindung mit dem rabbinischen Judentum erklärten. Man erinnert dann etwa an seine Ausführungen über das Schleiertragen der Frau, über die gestufte Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau und über die Unterordnung der Frau unter den Mann, die er im 1. Korintherbrief vorbringe, um sie an gleicher Stelle zum Teil wieder aufzuheben.

Tatsächlich lesen wir im 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes einerseits, der Mann sei das Haupt der Frau[784] - diese Stelle wiederholt sich im Epheserbrief, im Rahmen einer der sechs Haustafeln des Neuen Testamentes[785] -, andererseits aber: „Im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann, noch den Mann ohne die Frau“[786] und: „Wie die Frau vom Mann stammt, so ist der Mann durch die Frau, alles aber von Gott“[787]. Man kann solche Stellen nur richtig verstehen, wenn man weiterliest und sie in ihren Zusammenhang einordnet und wenn man unterscheidet zwischen Gesetzesverordnungen oder Diszipli-

[784]1 Kor 11, 3.

[785]Eph 5, 23 f.

[786]1 Kor 11, 11.

[787]1 Kor 11, 12.

narvorschriften und der authentischen Glaubensverkündigung. Im Epheserbrief wird unmittelbar nach dem oben angeführten Satz die personale Liebe von den Ehegatten gefordert, wodurch die Gleichwertigkeit der Frau im Hinblick auf den Mann bekundet wird. Die Forderung der personalen Liebe der Ehegatten, wie sie an dieser Stelle ergeht, ist absolut neu im Kontext der profanen Ethik in damaliger Zeit. Da heißt es: „Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat ... So schulden es denn die Männer ihren Frauen, sie zu lieben wie ihren eigenen Leib“[788]. „Untertan sein“ bedeutet im christlichen Verständnis soviel wie innige Verbundenheit. „Seid einander untertan in der Furcht Christi“, heißt es im Epheserbrief[789].

Es kann nicht überraschen, wenn das Redeverbot des 14. Kapitels des 1. Korintherbriefes[790] oftmals missverstanden worden ist in der Geschichte des Christentums[791]. Angesichts der Neuheit des Christentums ist die Christianisierung und die rechte Interpretation der jüdisch-christlichen Offenbarung eine fortwährende Aufgabe des Christentums.

Sofern spannungsvolle Aussagen das Verhältnis der Geschlechter im Neuen Testament beschreiben, ist nicht zuletzt zu bedenken, dass das sich entfaltende Christentum bewusst nicht die überkommene gesellschaftliche Ordnung um-

[788]Eph 5, 25 - 28.

[789]Eph 5, 21.

[790]1 Kor 14, 34 - 36.

[791]Vgl. Klaus Thraede, Art. Frau, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. VIII, Stuttgart 1972, 261 f.

stößt, sie jedoch mit einem neuen Geist erfüllt und damit in den Dienst ihrer evolutiven Veränderung tritt. Das Evangelium hat nicht die Revolution auf seine Fahnen geschrieben, sondern die Evolution. Das Christentum vertritt den Primat der Gesinnung und steht damit für die allmähliche Umwandlung der Verhältnisse durch die Verwandlung der Herzen.
Das christliche Frauenbild vertritt Gleichwertigkeit, nicht aber Gleichartigkeit. Es ist bestimmt von der sinnvollen Verschiedenheit der Geschlechter. Erst in dieser Erkenntnis sieht es die Gleichwertigkeit der Frau sichergestellt. Im Verständnis der Bibel spielen Mann und Frau nicht nur Rollen, betrifft das Mannsein und das Frausein vielmehr die tiefsten Dimensionen des Menschseins, weshalb Mann und Frau in diesem Verständnis gleichwertig sind, nicht aber gleichartig oder austauschbar[792].

Es ist bemerkenswert, dass uns bei Paulus eine außergewöhnliche Wertschätzung nicht nur der Ehe begegnet, sondern auch der Ehelosigkeit. Es handelt sich hier für ihn um zwei Wege, die von tiefer religiöser Relevanz sind[793]. Mit der Wertschätzung der Ehe steht er in der alttestamentlichen Tradition, während seine (höhere) Wertschätzung der Ehelosigkeit bestimmt ist von dem Neuen, das mit Christus begonnen hat. Im einen wie im anderen Fall bezeugt er die Würde der Frau und ihre Ebenbürtigkeit im Vergleich mit dem Mann sowie ihre Unabhängigkeit vom Mann in ihrem Menschsein. Die gleichzeitige Wertschätzung der Ehe und der Ehelosigkeit haben wir nicht nur bei Paulus,

[792]Vgl. Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 98-102. 121 f; Barbara Albrecht, Vom Dienst der Frau in der Kirche, Vallendar 1980, 32 f.

[793]Frank Kleinschmidt, Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament, Frankfurt/M 1998, 249 - 251. 154 f.

sie ist ein Grundmotiv des Neuen Testamentes, und sie legitimiert sich in diesem Kontext durch die Verkündigung und durch das Wirken des Stifters des Christentums. Gerade die Wertschätzung des Jungfräulichkeitsideals in der Urgemeinde und in der sich konstituierenden Kirche - schon früh erhalten der Witwenstand, das Viduat, und der Stand der Jungfrauen eine besondere Bedeutung in den Gemeinden - unterstreicht die Tatsache, dass im Christentum der Wert der Frau nicht am Mann gemessen wird.

Obwohl Jesus die Frau ganz selbstverständlich in seine Verkündigung einbezogen und ihr die gleiche Würde wie dem Mann zuerkannt hat und obwohl die nachösterliche Jesus-Jüngerschaft den Meister in diesem Punkt durchaus verstanden und die Frau in der werdenden Kirche eine bedeutende Rolle gespielt hat, begegnet uns nirgendwo im Neuen Testament auch nur die Spur von einer amtlichen Beauftragung einer Frau. Das messianische Vikariat ist wie das apostolische Amt dem Mann vorbehalten. In den Kreis der Zwölf wurde keine Frau aufgenommen, und die Apostel haben ihre apostolische Vollmacht nicht einer Frau übertragen. Mannigfach sind die Aktivitäten der Frau in der jungen Kirche, aber nirgendwo begegnet sie uns in einer amtlichen Aufgabe.

Jesu Wertung der Frau ist einzigartig in sich, einzigartig ist sie aber auch im Vergleich mit dem, was die anderen Religionsstifter über die Frau gesagt haben. Keiner von ihnen hat sich in ähnlicher Weise der Frau angenommen wie Jesus von Nazareth und ihre Ebenbürtigkeit und Eigenständigkeit wie er gelehrt und gelebt. Daran orientiert sich die urapostolische Verkündigung, und die Urkirche erhält dadurch ihr spezifisches Profil. Diesen Tatbestand bekräftigt John Henry Newman (+ 1890), wenn er feststellt: ≙Schaut euch um in der heidnischen Welt, und ihr seht, wie die schwächere Hälfte der Menschheit

überall von dem starken Arm der Gewalt unterjocht und erniedrigt wurde[794].

Dem neuen Bild von der Frau ist das Christentum verpflichtet, prinzipiell, auch wenn es diese Verpflichtung nicht immer idealiter realisiert hat. Hier ist das alte Problem der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis zu beachten. Eine falsche Praxis kann im System begründet sein, also in der Theorie, oder in der geistigen Situationsenge einer Epoche oder eines Individuums oder in der moralischen Schwäche des Menschen. Wenn der Frau in der Geschichte des Christentums nicht immer Gerechtigkeit zuteil geworden ist, so ist das gemäß dem Selbstverständnis des Christentums in erster Linie die Folge der Sünde, freilich nicht nur der Sünde des männlichen Teils der Menschheit. Der Sündenfall störte nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott, er bewirkte auch eine Störung des Verhältnisses der Menschen zueinander, vor allem auch im Hinblick auf ihre geschlechtliche Differenzierung. Die Abkehr des Menschen von Gott wirkte sich, wie die Geschichte lehrt, besonders verhängnisvoll aus für die Frau[795].

Wenn die Wertung der Frau einzigartig ist im Christentum, so ist die Befürchtung nicht von der Hand zu weisen, dass sie mit der Distanzierung vom Christentum wieder verlorengeht und dass die Ebenbürtigkeit der Geschlechter damit ihr tiefstes Fundament verliert. In der Tat spricht vieles für eine neue Versklavung der Frau in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart. Vergisst

[794]John Henry Newman, Pfarr- und Volkspredigten, Bd. 2 (John Henry Newman, Predigten. Gesamtausgabe, Bd. I), Stuttgart 1950, 149.

[795]Georg Siegmund, Die Stellung der Frau in der Welt von heute, Stein a. Rh. 1981, 58 f; Jutta Burggraf, Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema „feministische Theologie“, Kevelaer 1986, 26 f; Papst Johannes Paul II., Enzyklika ≙Familiaris consortio≙ vom 15. Dezember 1981, Nr. 24.

die Frau ihren Wert und verliert sie die Orientierung, wird sie instrumentalisiert durch den Mann. Missachtet sie sich selber, so wird sie verachtet[796].

f) Vorliebe für die „Unterwelt“

Die Vorliebe für die Unterwelt, die man Jesus in neuerer Zeit in einer bestimmten Kategorie von Jesus-Literatur immer wieder zugeschrieben hat, ist geschichtlich nicht haltbar, sie ist eine Verfremdung der Jesus-Gestalt, die ideologisch begründet ist. Der wirkliche Jesus war für alle da, für die Armen und die Reichen, für die Verachteten und die Angesehenen. Auch hier zeigt sich, dass Jesus in keiner Hinsicht einseitig war und nach keiner Seite hin „Schlagseite“ hatte. Die Ausgewogenheit Jesu auch in dieser Hinsicht, die jeder Übertreibung abhold war, gründet wiederum in seiner unangefochtenen Sachhaftigkeit.

g) Die Veränderung der sozialen Verhältnisse

Die Veränderung der sozialen Verhältnisse lag nicht im Horizont Jesu, jedenfalls nicht vordergründig. Ihm ging es zunächst um den konkret Einzelnen, um die Herzenswende des Einzelnen, die Metanoia im Angesicht der kommenden Gottesherrschaft und um den Nächsten, womit der räumlich Nächste gemeint. Das soll nicht heißen, dass die Veränderung der sozialen Verhältnisse nicht aus der Herzenswende und aus der Hinwendung zum Nächsten folgt, aber für Jesus ist sie sekundär. Wir müssen hier unterscheiden zwischen der Quintessenz und der Konsequenz.

---

[796]Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ^{3}1991 (^{1}1982), 465.

h) Jesus und die Politik

In diesem Kontext muss auch die Distanz Jesu gegenüber der Politik gesehen werden. Jesu Anliegen war primär religiös, und sein Ruf zur Metanoia richtete sich an den Einzelnen. Und Jesus verstand die „basileia tou theou“ keineswegs politisch. In dem Punkt wich er auch von den Pharisäern ab. Dennoch dürfen wir das politische Engagement des Jüngers Jesu, sofern er nicht exklusiv der „basileia-Predigt“ Jesu verpflichtet ist, nicht gänzlich in Frage stellen. Der Jünger Jesu hat auch einen Weltauftrag, er trägt Verantwortung für die rechte Gestaltung auch der irdischen Dinge. Den Kulturauftrag des Buches Genesis hat Jesus nicht widerrufen. Widerrufen hat er niemals ein Gebot des Alten Testamentes.

8. Jesus als Wundertäter

In allem unterscheidet sich Jesus wesentlich von den religiösen Stiftergestalten der Geschichte. Das gilt auch im Hinblick auf sein Wunderwirken. Von Anfang an sind die Wunder, die er gewirkt hat, aufs Engste mit seiner Person verbunden. Im Allgemeinen haben die Religionsstifter Wunder abgelehnt oder wenigstens für ihre Person in Frage gestellt. In den ältesten Berichten über Buddha fehlen die Wunder. Erst spätere Zeiten haben sie ihm zugelegt. Nach dem Koran hat es auch Mohammed ausdrücklich abgelehnt, Wunder wirken zu können. Erst in späterer Zeit wurden ihm Wundertaten zugesprochen, hier wohl in Anlehnung an die Wunder Jesu, um ihn ebenbürtig erscheinen zu lassen. Vielfach handelt es sich hier sogar um eindeutige Nachbildungen der Wunder der Evangelien. Sie werden aber, ähnlich wie die Wunder bei Buddha, märchenhaft ausgestaltet. So ist es oft, auch bei weniger bekannten Reli-

gionsstiftern: Zeitgenössische Zeugnisse für ihr Wunderwirken fehlen, aber spätere Zeiten schreiben sie ihnen zu und gestalten sie phantastisch, oft kindisch und zuweilen sogar unmoralisch aus.

Bei Jesus gehören die Wunder von Anfang an zu seiner Person. Worte und Taten lassen sich in seinem Leben nicht voneinander trennen. Die Letzteren sind grundsätzlich die Anwendung der Ersteren. Die wunderbaren Taten sind Zeichen der Basileia-Verkündigung sie veranschaulichen diese gleichsam.

Das Wunderwirken wird den religiösen Gestalten der Geschichte in der Regel nach ihrem Tode zugesprochen Nach ihrem Ableben umgibt man gern die Großen der Geschichte mit göttlichen Ehren und schmückt ihr Leben mit Wundern aus. Das gilt auch für den griechischen Philosophen Pythagoras. Dieser war im 6. vorchristlichen Jahrhundert auf der Insel Samos geboren und später nach Unteritalien ausgewandert, wo er 532 v. Chr. in Kroton eine Art von geistlichem Ritterorden begründet hat, dessen Mitgliedern er die Pflege der Wissenschaften, speziell der Mathematik und der Philosophie, sowie asketische Zucht, eine gewisse Gütergemeinschaft, die Wahrung des anvertrauten Geheimwissens und die Unterwerfung unter die Autorität des Meisters zur Pflicht gemacht hat. Nach seinem Tod wurde ihm die Präexistenz und eine ausgedehnte Wundertätigkeit zugeschrieben.

Was davon zu halten ist, wird deutlich, wenn wir weder aus der Hand des Pythagoras selber noch aus seinem Jüngerkreis Aufzeichnungen besitzen. Alles Biographische über seine Person ist späteren Ursprungs. Es waren die Pythagoräer, die Mitglieder seiner Schule, die den Meister wegen seiner Weisheit mit göttlicher Würde umgeben haben.

Man hat Jesus und sein Wunderwirken relativieren wollen, indem ihn in Parallele gesetzt hat zu Apollonius von Tyana und zu dessen Wunderwirken. Bei diesem Apollonius handelt es sich um einen Wanderprediger, um einen Magier und Wundermann, der um 3 n. Chr. in Kappadozien (Tyana) geboren wurde und um 97 n. Chr. in Ephesus gestorben ist. In Syrien hat er große Verehrung genossen. Der römische Kaiser Caracalla (211-217) hat ihm ein Denkmal errichtet. In Wirklichkeit ist er der tragische Held eines phantastischen Romans. Diesen Roman hat Flavius Philostratus im Auftrage der Kaiserin Julia Domina, Mutter des Caracalla (+ 217 durch Selbstmord), um 220 geschrieben. Dadurch wurde erst die eigentliche Verehrung verursacht.

Das zugrundeliegende Material, die angeblichen Aufzeichnungen eines Schülers des Apollonius namens Damis von Ninos (Ninive), sie werden von der Forschung eindeutig als Fiktion beurteilt. Philostratus zeichnet das Bild eines pythagoräischen Heiligen, und sein Apollonius ist nichts anderes als ein wieder aufgelebter Pythagoras. Aber auch im Hinblick auf ihn sind die biographischen Notizen allesamt aus sehr viel späterer Zeit.

Apollonius kommt entsprechend diesem Lebensbild bis an die Grenzen der bekannten Welt, nach Babylonien und Indien, nach Äthiopien und Spanien. Er weissagt und predigt, er treibt Dämonen aus, beendigt Erdbeben, löst eiserne Fesseln, weckt Tote auf und entschwindet auf die gleiche rätselhafte Art, wie er gekommen ist, dem Gesichtskreis der Menschen[797]. Wichtig ist, dass diese Wunder sensationell sind, Schauwunder, dass sie kurios sind, zum Teil sogar

[797]Vgl. Alois Riedmann, Die Wahrheit über Christus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich (Die Wahrheit des Christentums II), Freiburg 1951, 78 ff.

komödienhaft. Sie haben einen Charakter, den im Christentum nicht einmal die Wunder der Apokryphen haben.

Der entscheidende Unterschied zwischen den Wundern des Neuen Testamentes und den antiken Wundergeschichten ist der, dass hier nicht ins Auge fallende, sensationelle Ereignisse berichtet werden und dass der Wundertäter seinerseits nicht Aufsehen erregt und nicht gefeiert wird. Vor allem sind die neutestamentlichen Wunder ernsthaft. Sie werden gewirkt aus dem Wissen um die Verlorenheit des Menschen, es geht bei ihnen letztlich um die Person Jesu sowie um seine Botschaft. Die Wunder, die Jesus wirkt, verweisen auf dessen transzendenten Ursprung, und sie illustrieren die Verkündigung und das Wirken Jesu und veranschaulichen die innere Gnade, die sie vermitteln[798]. Hinzukommt: Jesus verwendet bei seinen Wundern kaum irgendwelche medizinischen Praktiken oder Mittel (wie den Speichel in Mk 8,22 ff, und die Heilung entsteht im Allgemeinen durch ein bloßes Befehlswort des Wundertäters. Zudem sie die Wunder Jesu nicht Gebetserhörungen. Bemerkenswert ist auch, dass hier die Strafwunder fehlen, die in der Antike so häufig sind, und vor allem die Schauwunder, die der Unterhaltung dienen. Immer stehen Jesu Wunder im Zusammenhang mit dem Glauben dessen, an dem das Wunder vollzogen wird, oder mit dem Glauben von dessen Begleitung und damit im Zusammenhang mit der Offenheit für die Sendung Jesu. Kann man in den Wunderberichten des Neuen Testamentes auch literarisch oft Parallelen zu den antiken Vorbildern erkennen - die Parallelen zeigen sich in der Erzähltechnik und in der Topik -, so stellen sie sich doch deutlich in ihrer Einzigartigkeit dar. Also: „Zwischen diesen außerchristlichen Wundergeschichten und denen der

[798]Franz Joseph. Schierse (These 24: Der Anspruch Jesu wird durch Wunder veranschaulicht und bekäftigt), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961, 230.

Evangelien tun sich (verschiedene) Welten auf. Die Evangelien kennen keine Tendenzgeschichten rabbinischer Art, keine Belohnungs-, Honorar- und Profit-Wunder ... Jesus wirkt keine Schau-Wunder ... keine Straf-Wunder ... . Er wirkt gerade nicht alle nur □möglichen□ kuriosen und spektakulären Wunder. Er lässt sich nicht in die Rolle eines bloßen Wundertäters drängen, weder von seinen ungläubigen Gegnern ... noch vom Volk, das materielle Hilfe sucht ... . Wir hören weder von verschiedenen Dämonenarten noch von besonders dämonengefährdeten Orten und Zeiten. Jesus begegnet wohl Besessenen, von Dämonen geschädigten Menschen, nicht aber selbständig umherirrenden Dämonen. Alle Wunder erfolgen im Wachzustand, ... Unsanfte Berührungen sind ihm ebenso fremd wie chirurgische Eingriffe. Magisch anmutende Praktiken bleiben Ausnahmen, so wie andererseits eine psychogene Erklärung an den Umständen zahlreicher Wunder scheitert. Auch wenn Jesus in Verbindung mit einem Machtwort (so meist) oder ohne ein Machtwort Kranke mit der Hand berührt, ergreift ..., lässt die Überlieferung keinen Zweifel, dass sie den in solchem Gestus und meist in seinem Wort sich bekundenden Willen Jesu als die eigene, wunderwirkende Kraft ansieht.

Was der Vergleich der evangelischen Wundergeschichten mit denen der Umwelt beobachten lässt - und das gilt auch für die angeblichen Wunder eines Apollonius, den die spätere rationali-sierende Vita des Philostratus bezeichnenderweise als einen (bloß) überragenden Wissenden und Diagnostiker zeichnet, um ihn des Vorwurfs der Zauberei zu entheben (Schütz) - erweist sich trotz der Verwandtschaft in Erzähltechnik und Topik eine höchst auffällige, einzigartige Erhabenheit des Wundertäters der Evangelien, die eine Erklärung fordert und bereits als solche die Frage nach einem eventuellen einzigar-

tigen Sendungsanspruch Jesu stellen lässt“[799].

Es geht also bei den Wundern Jesu letztlich um die Begegnung mit der Botschaft der Basileia und um die Begegnung mit Jesus als ihrem Herold. Es kommt hier auf die Begegnung an, auf den Glauben. Wer diese Zeichen annimmt, erkennt in ihnen die Herrlichkeit Jesu. Sie veranschaulichen den Glauben, in einigen Fällen haben sie die Bestimmung, zum Glauben zu führen. Das gibt es auch, aber das ist nicht die Regel.

Sieht man das, so wird man auch die Einzelheiten der Berichte anders beurteilen. Zwar sind die Evangelienberichte im Allgemeinen schon sehr knapp gehalten, und es werden wenige Details überliefert (wie etwa Mk 5,1-20 die Besessenen von Gerasa; Mk 5,21-43 die Heilung der Tochter des Jairus und der an Blutfluss leidenden Frau; Mk 9,14-29 die Heilung des epileptischen Knaben), dennoch ist in manchen Einzelfällen damit zu rechnen, dass sich dort Züge finden, die eher dem Drang zum Typischen oder der Hervorhebung der Größe des Wunders zuzuordnen sind.

Man muss eben die literarische Eigenart der Wunder berücksichtigen, das heißt man kann nicht von vornherein davon ausgehen, dass jede Einzelheit in der Darstellung wortwörtlich geschichtlich zu verstehen ist. Dass das falsch wäre, wird schon deutlich, wenn wir die Verschiedenheit der Berichte über den gleichen Vorgang in den verschiedenen Evangelien miteinander vergleichen. So zeigt sich, dass der eine Evangelist etwa ihm unwesentlich Vorkommendes strafft, um so das Eigentliche besser zum Ausdruck zu bringen, als das

[799]Anton Vögtle, Art. Wunder IV (Im Neuen Testament), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. X, Freiburg [2]1965, 1258.

in seiner Vorlage geschehen war (vgl. Mt 8,28-34; 9,18-26; 17,14-21), oder dass der andere Evangelist den Bericht im katechetischen oder missionarischen Anliegen gestaltet oder so schon übernommen hat[800]. Das kann man sehr schön zeigen, wenn man synoptisch die Evangelien liest bzw. Matthäus mit Markus vergleicht.

Nicht zu übersehen ist, dass die Nüchternheit der evangelischen Wunderberichte etwa im Vergleich mit den legendären Darstellungen in den apokryphen Evangelien oder der profanen Literatur um die Zeitenwende auffallend ist. Wenn die Alte Kirche nur unsere vier Evangelien als kanonisch anerkannte, so zeigen sich darin ihr kritischer Sinn und ihr Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Offenbarung.

Bedeutsam ist es auch, dass man in der jüdischen Polemik gegen das Christentum niemals das so naheliegende und so vernichtende Argument gebracht hat, es sei gar nicht wahr, was die Christen über Jesus von Nazareth sagten, speziell die Wunder, von denen in den Evangelien die Rede sei, seien allesamt erfunden und legendär. Nirgendwo finden wir eine Andeutung dahingehend, dass die Wunder Jesu als solche durch die Polemik in Frage gestellt oder geleugnet werden. Die jüdische Polemik reicht bis in das Neue Testament hinein. Lk 11,15 f wird berichtet von der Austreibung eines bösen Geistes durch Jesus. Die Volksscharen staunten darüber. Dann heißt es, einige von ihnen hätten gemeint, im Bunde mit Beelzebub, dem Fürsten der bösen Geister, treibe er die Geister aus. Andere aber hätten versucherisch ein Zeichen von ihm gefordert. Demnach wir das wunderbare Faktum als solches nicht in Frage

[800]Vgl. auch Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 99-102.

gestellt.

Im Talmud erklärt man die Wunder Jesu als Zauberei, die Jesus in Ägypten gelernt habe. Ähnlich ist auch die Argumentation des Juden in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, einem Werk, das um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist.

9. Jesu Rätselhaftigkeit

Einmalig und ohne Parallele ist auch das Bekenntnis der Christen zur Auferstehung Jesu. Sie und nichts anderes ist der Grund für die apostolische Predigt, das Fundament des Jesus-Glaubens (vgl. 1 Kor 15,15: „Ist aber Christus nicht auferstanden, dann ist unsere Predigt nichtig und nichtig auch euer Glaube“). Es ist bemerkenswert, das die Apostel sich primär als Verkünder der Auferstehung Jesu verstehen (Apg 1,21 f). Wir können in der Auferstehung Jesu zwar nicht ein apologetisch verwertbares Wunder sehen, weil sie ja gänzlich der übernatürlichen Ordnung angehört und nur durch eine eigene Offenbarung als Realität vermittelt werden konnte, dennoch ist es ein bemerkenswertes Faktum des Christentums im Vergleich mit den Religionen, dass sie als der entscheidende Gegenstand und zugleich als der Grund der christlichen Verkündigung und der Ausbreitung des Christentums verstanden wird.

Ebenso einzigartig wie die Auferstehung Jesu und ihre Bedeutung für das Christentum ist auch das Kreuz als Wahrzeichen der Erlösung sowie als die tiefste Antwort auf die Frage nach dem Leid in der Welt. Das Kreuz ist zum Kennzeichen der christlichen Religion schlechthin geworden[801].

[801]Vgl. Franz König, Die großen Religionen der Menschheit. Handbuch der Religionsge-

Sind auch die Wunder ein wichtiges Moment im Leben Jesu, wie wir gesehen haben, die physischen Wunder, die Jesus gewirkt hat, so ist doch wichtiger als diese das moralische Wunder der Persönlichkeit des Wundertäters, die Quelle der einzelnen Machttaten, der „semeia". Sie stellt jenes Wunder dar, worauf die einzelnen Machttaten die Jünger immer neu zurückverweisen. Darunter verstehen wir das Wunder des Lebens und der Lehre Jesu, die Hingegebenheit Jesu an seine Botschaft und sein Werk, der Inhalt seiner Verkündigung, die Tiefe seines Wissens, seine Unbeirrbarkeit und Sicherheit, seine Überlegenheit, seine Vollmacht in Wort und Tat, sein beispielloses Hoheits- und Sendungsbewusstsein, seine einzigartige Gottunmittelbarkeit, seine ethische Höhenlage, seine absolute Lauterkeit. Durch all das unterscheidet er sich wesentlich von den anderen religiösen Genien der Geschichte. Gegenüber dem Wunder der Persönlichkeit Jesu ist es zweitrangig, ob der historische Jesus dieses oder jenes Wunder gewirkt hat, das die Evangelien berichten. Die rätselhafte Persönlichkeit Jesu lässt die Menschen, die ihr begegnet sind oder sich mit ihr beschäftigen, aufhorchen. Einzigartig in der Geschichte der Menschen ist aber nicht nur die Persönlichkeit Jesu, sondern auch das, was aus seinem Wirken geworden ist, das, was man als die Wirkungsgeschichte zu bezeichnen pflegt.

Hier kann man dem Philosophen Karl Jaspers (+ 1969) nur zustimmen, wenn er erklärt: „Gegner und Freunde waren ergriffen"[802], und „Die Menschen folg-

---

schichte, Bd. III, Freiburg 1961, 771-776. In diesem Zusammenhang sei auch an die Einzigartigkeit des doppelten Liebesgebotes im Christentum erinnert, an die Tatsache, dass hier die Liebe zu Gott als erstes und höchstes Gebot und, daraus resultierend, die Liebe zu allen anderen Menschen, die Kinder des gleichen Vaters sind, ins Zentrum der Nachfolge Christi gerückt wird.

[802]Karl Jaspers, Die großen Philosophen I, München 1959, 208.

ten ihm schwärmerisch“[803].

Auch der marxistische Philosoph Milan Machovec (+ 2003) erkennt das Wunder der Persönlichkeit des Stifters des Christentums, wenn er den Zauber seiner Persönlichkeit hervorhebt, von dem er sagt, dass diesen besonders das Johannes-Evangelium eingefangen habe[804]. Nachdrücklich erinnert Machovec auch an die einzigartige Entfaltung des Wirkens Jesu nach seinem Tode, wenn er feststellt: „Alles das, was geschehen ist, als dieser Mann nicht mehr Galiläa und Judäa durchzog, was dann ▷in seinem Namen≪ ... zu geschehen begann, hat inzwischen nach Umfang und Intensität in der Geschichte keine Analogie“[805]. Ich denke, Jaspers und Machovec sind hier unverdächtige Zeugen.

Sieht man genauer hin, so erkennt man, dass Jesus im Grunde nur im Bezug auf gewisse geschichtliche und soziale Gesetzlichkeiten der Kategorie der Religionsstifter hinzugezählt werden kann. Seit eh und je wurde schon von den christlichen Apologeten darauf hingewiesen, dass die Lehre Jesu die religiösen Kräfte im Menschen zur höchsten Entfaltung gebracht hat, dass sie die echten religiösen Wahrheiten anderer Religionen umfasst, dabei aber deren Irrtümer und Abirrungen vermeidet. Zu erinnern ist hier auch daran, dass das Christentum die einzige Religion ist, die sich weltweit ausgebreitet hat. So entspricht es ihrem Stifter. Das Christentum ist die bei weitem größte Religionsgemein-

[803]Ebd., 197.

[804]Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972, 244 f.

[805]Ebd., 32.

schaft der Erde, wenn sie ein Drittel der Weltbevölkerung umfasst. Dabei ist zu bedenken, dass das Christentum darüber hinaus in seinem Einfluss seine Anhängerschaft um ein Vielfaches übersteigt, wenn mehr als ein weiteres Drittel der Menschheit weithin von ihm geprägt ist. Es ist die abendländisch-christliche Kultur, die die Grundlage der modernen Weltzivilisation ist. Anders als das Christentum sind alle anderen „Stifterreligionen" auf bestimmte Gebiete beschränkt geblieben. Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Religion Jesu höchstes Ansehen auch bei buddhistischen und hinduistischen Mönchen, aber auch sonst in vielen Religionen genießt, wenn das Christentum zur Religion schlechthin geworden ist. Sehr zu bedauern ist dabei freilich seine innere Zerrissenheit, die sich heute - und das ist noch mehr zu bedauern - auch in der katholischen Kirche fortsetzt.

Der Einfluss des Christentums bzw. der christlichen Glaubenswahrheiten erstreckt sich weit über den Rahmen des Christentums hinaus. Viele Religionen haben christliche Gedanken aufgenommen und sich durch das Christentum befruchten lassen. Hier ist etwa zu erinnern an den Monotheismus, an die Einehe, an die höhere Bewertung der Frau und überhaupt an die Wertschätzung des Menschen in seiner Personalität. Dabei ist wohl zu beachten: Die Person Jesu ist breit angelegt, sie stellt sich gewissermaßen dialektisch dar. Deshalb kann man sie auf mannigfache Weise verkürzen bzw. für alles Mögliche in Anspruch nehmen. Immer wieder hat man ein Jesusbild produziert, das sich als subjektives Wunschbild darstellt, wobei man sich jeweils mit Recht auf tatsächlich vorhandene Züge an der Gestalt des Jesus von Nazareth beruft. Manchmal hat man solche Verkürzungen auch vorgenommen, um dadurch leichter eine Brücke zu den Andersgläubigen zu finden, wenn man Jesus als Rabbi, als Propheten, als Weisheitslehrer, als großen Philosophen, als Mysti-

ker, als Sozialrevolutionär verstehen wollte. Von all dem hat der historische Jesus etwas, in der Tat. Aber er hat mehr. Zudem ist es verfehlt, wenn man solche Einzelzüge verabsolutiert und einseitig akzentuiert.

10. Die Göttlichkeit Jesu in der Sprache der Urgemeinde (Kyrios)

Der Kyrios-Titel, in dem das Bekenntnis der Auferstehung enthalten ist, ist charakteristisch für das Markusevangelium, worauf nachdrücklich der Alttestamentler Hans Lubsczyk hingewiesen hat, der früher in Erfurt gelehrt hat. Dort finden wir ihn jeweils in einem bedeutenden Zusammenhang am Anfang, in der Mitte und am Schluss.

Zweimal begegnet uns der Kyrios-Titel im sekundären Markus-Schluss Mk 16,19 f: ≙Nachdem der *Herr* Jesus mit ihnen geredet hatte, wurde er aufgehoben gen Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes. Sie aber zogen aus und predigten an allen Orten. Und der *Herr* wirkte mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die mitfolgenden Zeichen≙. Am Anfang und in der Mitte des Markus-Evangeliums steht der Name Kyrios im Zusammenhang mit Zitaten aus dem Alten Testament.

Im 1. Kapitel heißt es: "Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes, wie geschrieben steht beim Propheten Jesaja: □Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, dass er dir den Weg bereite. Stimme eins Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des *Herrn*! Macht eben seine Pfade□“ (Mk 1, 1-3). Die Zitate, die Maleachi (Mal 3, 1) und Jesaja (Jes 40, 3) entnommen sind, sind leicht verändert. Der Herr ist hier eindeutig Jesus.

Und wiederum kommt der Name Kyrios vor in der Mitte des Evangeliums, wenn Jesus eine Frage stellt, in der dreimal das Wort vorkommt: „Wie können die Schriftgelehrten behaupten, der Messias sei der Sohn Davids? Denn David hat, vom Geist erfüllt, selbst gesagt: ▹Der *Herr* sprach zu meinem *Herrn*: Setze dich zu meiner Rechten. Und ich lege dir deine Feinde unter die Füße≪. David selbst nennt ihn also *Herr*. Wie kann er dann Davids Sohn sein?“ (Mk 12,35-37). Jesus leugnet nicht seine Davidssohnschaft. Im Gegenteil. Aber der Sohn Davids ist schon in der Tradition Israels mehr als Sohn Davids.

Voraus geht dieser Stelle die Frage eines Schriftgelehrten nach dem ersten Gebot. Die Antwort Jesu lautet: „Das erste ist: Höre Israel, der *Herr*, unser Gott, ist der einzige *Herr*. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, mit all deinen Gedanken und deiner Kraft und deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mk 12,29-31). Und der Schriftgelehrte antwortet: „Sehr gut, Meister! Du hast recht geantwortet. Er allein ist der *Herr*. Es gibt keinen anderen außer ihm, und ihn mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben, und den Nächsten wie sich selbst, ist mehr als alle Brandopfer und alle anderen Opfer“ (Mk 12,32-34). Die Antwort Jesu lautet: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“ (Mk 12,34). Dieses Jesus-Kyrios steht also am Anfang, in der Mitte und am Schluss des Markus-Evangeliums.

Die Markus-Worte erinnern an die Kurzformel des Glaubens im Römerbrief: „Wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst du gerettet.“ (Röm 10,9).

11. Die entscheidenden Aspekte (Jesus fundamentaltheologisch)

Jesus nimmt im Kontext der Nachfolge-Forderung das Rabbi-Jünger-Institut des zeitgenössischen Judentums in Dienst und wandelt es in besonderer Weise ab. Von daher haben die Jüngerberufungsgeschichten der Evangelien auch ein katechetisches Anliegen. Charakteristische Gedanken sind dabei, dass Jesus auswählt, dass die Berufung den bedingungslosen Anschluss an den Meister verlangt, dass sie die Kreuzesnachfolge, gegebenenfalls bis in den Tod impliziert, dass sie den Jünger an Jesus bindet - nicht an das Gesetz - wie die alttestamentliche Prophetenberufung den Propheten an Jahwe gebunden hat, und dass die Bindung nicht befristet ist, dass sie für immer gilt. Wie die Nachfolge für alle gilt, so gelten die entscheidenden Elemente des Jünger-Institutes für alle, die die Botschaft Jesu gläubig annehmen.

Für Jesus ist Glaube an Gott zugleich Glaube an ihn. Damit rückt er seine Person in den Mittelpunkt, was in den Augen seiner Zeitgenossen eine ungeheure Perversion der jüdischen Religion, in den Augen seiner Anhänger hingegen ein Hinweis auf seine einzigartige Verbundenheit mit Gott ist.

Aus der Nachfolge-Forderung Jesu und aus seiner Bindung der Menschen an seine Person folgt, dass das Christentum nicht als Lehre zu verstehen ist, sondern als Entscheidung für eine Person. Daher ist das Christentum nicht die Sammlung von Menschen um ein Buch, sondern um eine Person, sofern diese Person die Wurzel der nachösterlichen Kirche ist, ist das Christentum von daher auch kirchlich verfasst.

Der geschichtliche Jesus der Evangelien sprengt alle menschlichen Kategorien

in seiner Außergewöhnlichkeit, speziell in seiner erstaunlichen Überlegenheit. Er ist ein Prophet und ist doch mehr als das. Er ist ein Rabbi und ist doch mehr als das. Er tritt auf wie ein Prophet und wie ein Rabbi, lässt sich jedoch in diesen Kategorien nicht fassen. Er sprengt sie durch seine Überlegenheit. Er legitimiert sich nicht. Es gibt bei ihm keine Berufungsgeschichte. Er bindet an seine Person. Er tritt auf in letzter Sicherheit. Für immer bindet er seine Jünger an seine Person, dennoch bedient er sie. Er legt das Gesetz Gottes aus wie einer, in dem die Wirklichkeit Gottes Ereignis wird, er misst das Gesetz an dem unmittelbar gegenwärtigen Willen Gottes. Um des ursprünglichen Gottesgebotes bzw. um der Reinheit der Gesinnung willen kritisiert er das alttestamentliche Gesetz oder hebt es gar auf. Er beansprucht, die uneingeschränkte Autorität des Mose und aller übrigen Propheten zu überbieten und fasst im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die Thora souverän zusammen. Er erhebt den Anspruch, unmittelbar den absoluten Willen Gottes zu kennen, zu offenbaren und in seiner Person zu repräsentieren. In diesem Selbstbewusstsein setzt er sich gelegentlich auch über die levitischen Reinheitsvorschriften hinweg, sofern sie die Echtheit des Gottesverhältnisses in Frage stellen. Überlegen ist er nicht nur hinsichtlich der Inhalte seiner Verkündigung, sondern auch hinsichtlich des Modus.

Der Terminus technicus der Evangelien für die Überlegenheit Jesu lautet „exousia“. Er redete und handelte wie einer, der Vollmacht (exousia) hat. Die Exousia Jesu offenbart ein außergewöhnliches Selbstbewusstsein, ein Selbstbewusstsein, das die Grenzen des Menschen sprengt, das so nicht fingiert sein kann, das aber angesichts des hohen ethischen Niveaus Jesu nicht als Anmaßung verstanden werden kann und angesichts seines harmonischen Charakters auch nicht als psychopathisch gedeutet werden kann.

Bemerkenswert ist dabei, dass Jesus in seinem unbegrenzten Selbstbewusstsein nicht für Irdisches, sondern konsequent für das Ewige und für unvergängliche Werte sowie für die Entscheidung des Menschen um der Ewigkeit willen plädiert, und das in einer auffallenden Distanz gegenüber denen, denen er den Weg zum ewigen Leben zeigt.

Bemerkenswert ist auch das Ethos Jesu, sind die sittlichen Forderungen, die Jesus stellt. Die Forderungen Jesu stehen alle im Dienst seiner Basileia-Verkündigung, das heißt seiner Hinführung des Menschen zu Gott, die freilich, wie gesagt, nicht an seine Person vorbeigehen kann. In den ethischen Geboten begegnet dem Menschen, so Jesus, der Wille Gottes, den der Mensch im Alltag zu erfüllen hat als Vorbedingung seines Eintritts in die Basileia bzw. als Vorbedingung dafür, dass er Jesus nachfolgen darf. Im Unterschied zum Alten Testament hat Jesus die ethischen Logien pluralisch formuliert. Dabei übernimmt er die alttestamentliche Ethik, die er jedoch einer gewissen Läuterung unterzieht. Ein entscheidendes Element ist dabei die Wahrhaftigkeit vor Gott und vor den Menschen, die absolute Lauterkeit der Gesinnung. Die absolute Wahrhaftigkeit fordert die Abkehr des Menschen von der Ich-Sucht, die sein Verlangen nach Selbstbehauptung zum Maßstab macht. Darin ist die Forderung der radikalen Sachlichkeit des Menschen angesprochen, die Absage an jede Form der Subjektivität. Darin ist aber auch die uneingeschränkte Forderung der Nächstenliebe, genauer der Gottes- und Nächstenliebe enthalten. Die Nächstenliebe ist nicht als Humanität zu verstehen, sondern konkret, was nicht heißt, dass die Humanität nicht im Horizont der Nächstenliebe liegt. Es geht in der Nächstenliebe um den konkreten Menschen, der räumlich und begegnungsmäßig nahe ist. Sie reicht bis zur Feindesliebe. Für Jesus findet der

Mensch seine Vollendung nicht in der Selbstverwirklichung, sondern in der Hingabe. Das ist ein wichtiger Gesichtspunkt für das Christentum bzw. für die christliche Ethik, ein Kriterium ihrer Authentizität.

Die Konsequenz des jesuanischen Ethos, seine Radikalität und Unbedingtheit kommt etwa zum Ausdruck, wenn Jesus sagt: „Wenn dich deine Hand zur Sünde verführt, so hau sie ab ... wenn dein Auge dich zur Sünde verleitet, reiß es aus“. So heißt es in der Bergpredigt (Mt 5-7) bzw. in der Feldrede (Lk 6,17-49). Hier ist auch zu erinnern an das schon zitierte Logion: „Niemand, der die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist tauglich für das Gottesreich“ (Lk 9,26).

Jesus hat die Erfüllbarkeit der Gebote Gottes vertreten. Das Gebot ist nach Jesus nicht dafür da, dass es die Sündigkeit des Menschen zeigt, wie es der reformatorische Fiduzialglauben meint. Das ist jedenfalls die Überzeugung des historischen Jesus. Jesus hält die Thora für erfüllbar, und zwar nicht nur dem Buchstaben nach, sondern auch gemäß der ursprünglichen Absicht Gottes. Die Erfüllung der Gebote ist die Vorbedingung für die Erlangung des eschatologischen Heils (Mk 10,17-22). Einerseits ist das Handeln des Jüngers eine Folge des anbrechenden Heils, andererseits ist es die Vorbedingung für die Erlangung des eschatologischen Heils. Die göttliche Forderung steht für Jesus zwischen dem angebotenen und sicher kommenden Heil und dem Gericht, das den trifft, der das Gute nicht tut. Auch hierin verkündet Jesus keinen anderen Gott, als ihn die Propheten predigten.

Weil der Mensch zum Guten verpflichtet ist und es auch tun kann, deshalb kann er auch Sünder werden und den Willen Gottes verfehlen, unter Umstän-

den endgültig. - Im Kontext der Verkündigung Jesu wird die Sünde als Verfehlung gegen das göttliche und gegen das menschliche Gesetz verstanden. Auch die kultischen und rituellen Vergehen werden als Sünde verstanden. Sünde wird, um es begrifflich auszudrücken, als Abkehr von Gott, dem Herrn der Schöpfung, und als ungeordnete Hinkehr zu irgendwelchen Geschöpflichkeiten verstanden, die egoistische Hinwendung zu den eigenen Interessen (aversio a Deo et conversio inordinata ad creaturam). Das Sündenbewusstsein hängt mit dem Gottesbewusstsein zusammen. Es ist symptomatsch, wenn auch bei Christen vielfach nur noch der Verstoß gegen die Rechts- und Freiheitssphäre des Mitmenschen als Sünde verstanden wird. Das war bei Jesus anders. Sünde ist für Jesus Widerspruch zum göttlichen Willen, damit eine erschreckende Realität. Wenn Jesus die Forderung zur Umkehr an alle richtet Lk 13, 3. 5, vgl. Joh 8, 7), wenn alle um Vergebung bitten müssen (Lk 11, 4 par Mt 6,12 = Q), so ist damit indirekt angesprochen, dass alle Sünder sind, dass, wie es im Römerbrief heißt „keiner gerecht ist, auch nicht einer“ (Röm 3,10). Auch die Gerechten sind Gottes Schuldner (Lk 17, 7-10; 18, 9-14). „Niemand ist gut außer Gott allein“ (Mk 10, 18).

Mk 7, 21 f haben wir eine Aufzählung von bedeutenden Sünden. Es handelt sich dabei vermutlich um den Lasterkatalog eines urchristlichen Predigers, analog den hellenistischen Lasterkatalogen, aber sachlich entspricht er sicher der Wertung Jesu. Für ihn sind Sünder teils Leute, deren unmoralischer Lebenswandel bekannt ist (Mörder, Räuber, Betrüger), teils solche, die einen unehrenhaften oder stark zur Unehrenhaftigkeit verlockenden Beruf ausüben. Die synoptische Sprache fasst die Begriffe Zöllner und Sünder als Synonyma zusammen. Die Zöllner griffen die gottgewollte Ordnung des Landes an, das Gott gehörte und nicht dem Kaiser und seinen Handlangern. Sie kollaborierten

mit den Besatzern und - das kommt noch hinzu - sie pflegten Ihre Klientel zu übervorteilen und zu betrügen.

Jesu gesamtes Wirken richtet sich auf die Zerstörung der Sünde, sofern sie Widerspruch gegen Gott ist. Dabei wendet er sich den Sündern zu in der Haltung der Barmherzigkeit und Güte, einer Haltung, die nach der besten prophetischen Tradition und nach der besten Tradition der Psalmen die Haltung Gottes ist. Damit tritt er in Gegensatz zu den Pharisäern, die entsprechend dem rabbinischen Verständnis die strenge Absonderung von den Sündern verlangten. Dafür zieht er strengen Tadel auf sich, gar Verleumdung, wenn er als „Schlemmer und Trinker“ (Lk 7,34 par Mt 11,19) gescholten wird. Offenkundig geht es ihm darum, Gottes personengerichtetete Güte präsent zu machen.

Jesus hat auch selber Sünden vergeben, wenngleich viele Exegeten die entsprechenden Logien als nachösterlich verstehen wollen und ihnen keinen geschichtlichen Wert zubilligen. Damit hat er verständlicherweise besonderes Ärgernis erregt bei seinen Widersachern. Nicht zuletzt liegen auch hier die tieferen Wurzeln für seine Kreuzigung. „Er maßt sich göttliche Rechte an!“ „Er lästert Gott!“

Das Ethos Jesu findet seine Zusammenfassung in dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12, 28-34 par Mt 22, 34-40). Das Doppelgebot ist in dieser Form nicht eine ureigenste Tat Jesu, wie man vielfach gemeint hat. Schon vor Jesus hat man die Gottes- und die Nächstenliebe zusammengeordnet. „Das Besondere bei Jesus besteht aber darin, dass „er“ in aller Unerbittlichkeit darauf besteht, dass Gottes- und Nächstenliebe die innersten Trieb-

kräfte in der rechten Befolgung der Einzelgebote sein müssen“[806]. Deshalb ist es falsch zu sagen, das Doppelgebot hebe die einzelnen Gebote auf. Für Jesus ist die Nächstenliebe in ihrer unbegrenzten Weite motiviert durch die allumfassende Liebe Gottes. Sie darf nicht als eine imaginative Liebe zur Menschheit verstanden werden. Gerade das macht dieses Gebot besonders unangenehm. In dieser Form - in seiner unbegrenzten Weite und in der konkreten Gestalt - ist es auch ein christliches Proprium, ohne Analogie. Daher wurde es von der Jesus-Gemeinde mit Recht als ein neues Gebot empfunden (Joh 13, 34).

Jesus forderte absolute Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, auch im Reden, das heißt in der sprachlichen Kommunikation mit den Mitmenschen. Die Wahrhaftigkeit ist für Jesus so etwas wie in der Mathematik das positive Vorzeichen vor der Klammer. Die Heuchelei der Pharisäer war der entscheidende Gegenstand seiner Auseinandersetzung mit ihnen. Dagegen setzte er die reine Gesinnung. Alles ist wertlos, wenn es nicht aus der Gesinnung der Wahrhaftigkeit hervorgeht. Schon im Alten Testament sind die Wahrhaftigkeit und Treue die entscheidenden Attribute Gottes. Das gilt auch für Jesus, der sich in besonderer Weise in diesen Attributen profiliert, weshalb er in der Apokalypse der wahrhaftige und treue Zeuge Gottes genannt wird[807].

[806]Adolf Kolping, Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 398.

[807]Apk 3,14; vgl 1,5. Zum Ganzen: Ebd., 378 - 438.

LITERATURVERZEICHNIS

Auer, Johannes, Joseph Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik II: Gott der Eine und Dreieine, Regensburg 1978.

Aufhaeuser, J. B., Antike Jesuszeugnisse, Kleine Texte 126, Bonn ^{2}1925.

Bauer, Johannes Baptist, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1959.

Ben-Chorin, Schalom, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München [5]1970.

Ben-Chorin, Schalom, Jesus im Judentum, Wuppertal 1970.

Bivort de la Saudée, Jacques de, Gott, Mensch, Universum. Die Stellung des Christen in Zeit und Welt, Graz 1959

Bloch, Ernst, Atheismus im Christentum, Frankfurt/M. 1968.

Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1977.

Bornkamm, Günter, Jesus von Nazareth, Stuttgart [7]1965.

Borucki, Bruno, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Regensburg 1971.

Bulst, Werner, Vernünftiger Glaube. Die geschichtlichen Grundlagen des Glaubens an Christus, Berlin 1957.

Cazelles, Henri, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee, Einsiedeln 1983.

Conzelmann, Hans, Art. Jesus Christus, in : RGG III, Tübingen [3]1959.

Deissler, Alfons, Die Grundbotschaft des Alten Testamentes. Ein theologi-

scher Durchblick, Freiburg [2]1972.

Fetscher, Iring und Machove, Milan, Hrsg., Christen, Marxisten und die Sache Jesu, München / Mainz 1974.

Fries, Heinrich, Jesus in den Weltreligionen (Kirche und Religionen, 1), St. Ottilien 1981.

Fries, Heinrich, Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen, in: Joachim Gnilka, Hrsg., Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute (Theologisches Kontaktstudium, 4), München 1976.

Geiselmann, Joseph Rupert, Art. Jesus Christus, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. II (dtv-Taschenbuch), München [2]1974, 379 ff.

Geiselmann, Joseph Rupert, Jesus der Christus I: Die Frage nach dem historischen Jesus, München 1965.
Gnilka, Joachim, Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute (Theologisches Kontaktstudium, 4) München 1976.

Guardini, Romano, Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, Freiburg [5]1967.

Goguel, M. Das Leben Jesu, Leipzig/Stuttgart 1934, 20-41.

Haspecker, Joseph, Art. Gott III (biblisch), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe II (dtv-Taschenbuch), München [2]1974, 220 ff.

Holl, Adolf, Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 1971.

Jaspers, Karl, Die großen Philosophen I, München 1959.

Jaspers, Karl, Die Maßgebenden Menschen, München ^{4}1971.

Jeremias, Joachim, Abba, in: Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.

Jeremias, Joachim, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ^{4}1967.

Jeremias, Joachim, Neutestamentliche Theologie, Gütersloh 1971.

Kern, Walter, Franz-Joseph Schierse, Günther Stachel, Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen, Würzburg 1961.
Klausner, Joseph, Jesus von Nazareth, Berlin 1930.

Kolping, Adolf, Fundamentaltheologie I, Münster 1967.

Kolping, Adolf, Fundamentaltheologie II, Münster 1974.

Lang, Albert, Fundamentaltheologie I: Die Sendung Christi, München ^{4}1967.

Lapide, Pinchas, Ist das nicht Josephs Sohn. Jesus im heutigen Judentum, Stuttgart/München 1976.

Maass, Fritz, Was ist Christentum? Tübingen ^{2}1981.

Machovec, Milan, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972.

Meffert, F., Die geschichtliche Existenz Christi, Mönchengladbach 1910, 86-108.

Mussner, Franz, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (Schriften zur Katechetik 10), München 1967.

Pieper, Josef, Über den Glauben, Ein philosophischer Traktat, München 1962.

Pöhlmann, Horst Georg, Wer war Jesus von Nazareth? Gütersloh 1976. (388)

Polag, Athanasius, Die Christologie der Logienquelle (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45), Neukirchen-Vluyn 1977.

Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, München 1968.

Schelkle, Karl Hermann, Theologie des Neuen Testamentes II, Düsseldorf 1973.

Schulte, Ludwig, Gott und der freie Mensch. Einführung in die Grundprobleme der Gegenwartsphilosophie (Religiöse Quellenschriften 20), Düsseldorf 1960.

Seiler, Julius, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965.

Siegmund, Georg, Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus, Buxheim 1976.

Siegmund, Georg, Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse, Münsterschwarzach ^{2}1965.

Splett, Jörg, Gottesbeweise. Für und Wider, in: Glaubensbegründung heute. Botschaft und Lehre Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz), Graz 1970.

Stauffer, Ethelbert, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957.

Trilling, Wolfgang, (These 21: Besonders die Evangelien geben uns zuverlässige Kunde von den wichtigsten Ereignissen des Leben Jesu), in: Walter Kern u. a., Warum glauben? Würzburg 1961.

Trilling, Wolfgang, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf ^{2}1967.
Vetter, Dieter, Das Judentum, in: Adel Theodor Khoury, Hrsg., Lexikon religiöser Grundbegriffe, Graz 1987.

Vobbe, Gerhard, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit? Paderborn 1976.

Vögtle, Anton, Art. Jesus Christus I: Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen, in: LThK V, Freiburg ^{2}1960.

Vögtle, Anton, Art. Wunder IV (Im Neuen Testament), in: LThK X, Freiburg ^{2}1965.

Vögtle, Anton, Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese I, Freiburg ^{3}1967.

Walter, Nikolaus, ≙Historischer Jesus≙ und Osterglaube. Ein Diskussionsbeitrag zur Christologie, in: ThLZ 101, 1976.

Weiss, Johannes, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen 1910.

Windisch, H., Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu, Die außerchristlichen Zeugnisse, in: Theologische Rundschau NF 1, 1929, 266-288.

Zeller, Dieter, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Freiburg 1976.