

# Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit

Wie Jesus von Nazaret als Grund der Dogmatik gedacht werden kann

**Karlheinz Ruhstorfer**

## 1. Dogmatische Ansätze der Gegenwart

### 1.1 Protestantische Christologie

#### 1.1.1 Eine liberale Betrachtung

Ist die Lehre von Jesus Christus – also die Christologie – tatsächlich das Herzstück der Theologie, dann leidet nach Auskunft des Wiener Dogmatikers Christian Danz das gesamte Unternehmen der Gotteswissenschaft seit geraumer Zeit an „Herzrhythmusstörungen“<sup>1</sup>. Nun ist aber bekanntlich das Phänomen der Störung des Herzrhythmus eine lebensbedrohliche Krankheit. Die letale Gefahr besteht Danz zufolge darin, dass zumindest der wissenschaftlich reflektierten Form des Christentums das Objekt des Glaubens, Jesus der Christus, abhanden zu kommen droht. Die Geschichte Jesu wurde in ihrer Wahrheit fragwürdig. Ihre Glaubwürdigkeit steht auf dem Spiel. Wenn wir nun diese Diagnostik ein wenig weitertreiben, dann gibt uns der Titel des Buchs, dem die Rede von christologischer Herzrhythmusstörung entnommen ist, einen Hinweis auf den möglichen Ursachenkomplex für die Erkrankung. Dieser lautet: „Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert“<sup>2</sup>. Ist also gerade die Frage nach der Verhältnisbestimmung von historischem Befund und dogmatischer Explikation für die aktuelle Krise verantwortlich?

---

<sup>1</sup> C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen 2010, 6.

<sup>2</sup> Ebd.

Schon hier sei vermerkt, dass für Danz ein wesentlicher Bestandteil der Therapie darin besteht, sich vom Versuch einer Glaubensbegründung durch Erkenntnisse der exegetischen Rückfrage nach dem historischen Jesus zu verabschieden und den Glauben als Selbstreflexion des endlichen Subjekts zu begreifen, das durch transzendentaltheologische Überlegungen genügend Selbstbegründung zu leisten vermag.<sup>3</sup> Nun ist aber das menschliche Sich-Verstehen prinzipiell an seine eigene Geschichtlichkeit gebunden.<sup>4</sup> Obwohl der Glaube nicht aus der Geschichte ableitbar ist, wird er nur in seiner Geschichtlichkeit verständlich. Deshalb behält auch bei Danz die mit Mitteln der Historie erarbeitete Geschichte Jesu für den Glauben eine bestimmte Bedeutung. Andererseits wird jede Deutung der Geschichte und damit jede Bedeutung, die einem geschichtlichen Ereignis zugesprochen wird, von einem Gegenwartsinteresse bestimmt. Geschichte und Gegenwart verweisen aufeinander. Mit der *Third Quest for the Historical Jesus* und einer postmodern gewendeten Geschichtsphilosophie geht Danz davon aus, dass die Konstruktionen der Geschichtswissenschaft keinen direkten Blick auf vergangene Wirklichkeit freilegen, sondern gegenwartsbezogene Fiktionen bieten.<sup>5</sup> Fiktionalität und Faktizität, Ereignis und Deutung bleiben untrennbar verbunden und bilden eine Zirkelstruktur, die unauflösbar ist.<sup>6</sup> An diesem Punkt kommt die Transzendentaltheologie ins Spiel,

---

<sup>3</sup> Vgl. C. Danz, *Grundprobleme der Christologie* (UTB 3911), Tübingen 2013, hier besonders 10f.192.194.205–208.220–222.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 202–205, bes. 204: „In methodischer Hinsicht ist deshalb die Christologie als eine Reflexion des mit jeder Geschichtsdeutung verbundenen Zirkels zu verstehen. Das Ineinander von Ereignis und Deutung wird in ihr zum Thema: Einerseits erfolgt die Deutung der Gestalt Jesu immer von der eigenen Gegenwart aus, und andererseits ist die von der eigenen Gegenwart ausgehende Deutung des Mannes aus Nazareth schon durch eine (Deutungs-)Geschichte bestimmt. Die Überlagerung des Gegenwartsinteresses und des historischen Interesses in jeder Geschichtsdeutung wird in der Christologie zum Gegenstand des religiösen Verstehens. Beide Aspekte greifen in jeder Deutung der Geschichte unauflöslich ineinander.“

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 197.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 202–205, bes. 204: „Das Verhältnis von historischem Jesus und dogmatischem Christus entspricht der Zirkelstruktur der Deutung der Geschichte. Der Bezug auf die Person Jesus von Nazareth, also auf ein extra nos, bringt das Eingebundensein jeder Deutung der Geschichte in eine konkrete, inhaltlich bestimmte Geschichte zum Ausdruck. Der geglaubte Christus symbolisiert das Ge-

denn auch der Glaube bleibt auf das geschichtliche Material angewiesen. Die Geschichte Jesu dient – gerade in ihrer zirkulären Spannung – nach Danz der Selbstverständigung des subjektiven Glaubens durch konkrete Vorstellungen, Bilder und Narrative. Glaubensbegründend wirkt sie allerdings nicht.

### 1.1.2 Eine Gegenposition der Wort-Gottes-Theologie

Die prekäre Verhältnisbestimmung zwischen der historisch-theologischen Frage nach dem wirklichen Jesus und der systematisch-theologischen Frage nach dem geglaubten Christus beunruhigt nicht nur die liberale oder „neuprotestantische“ Fraktion der evangelischen Dogmatik, sondern auch die Wort-Gottes-Theologie, also die Filiationen der Schule Karl Barths. Gemäß dem Heidelberger Systematiker Michael Welker löse gerade das neu-liberale „Transzendentalspießertum“<sup>7</sup> die abgründige Glaubenskrise unseres Kulturraums aus: „Die scheinbar unaufhaltbare Selbstsäkularisierung in den klassischen Kirchen der westlichen Industrienationen, der in der Regel die Selbstbanalisierung der Religiosität folgt, ist nicht zuletzt eine üble Frucht dieses neuprotestantischen Konzepts von ‚Glauben‘“<sup>8</sup>.

Die Überzeugung, dass wir vom „historischen Jesus“ so gut wie nichts wissen,<sup>9</sup> sei dabei eine der grundstürzenden Fehleinschätzungen der theologischen Gegenseite. Welker fordert den „subjectivist turn“ durch einen „pneumatological“ oder „multicontextual turn“<sup>10</sup> abzulösen. Mit Blick auf die *Third Quest for the Historical Jesus* nennt er seinen Gegenentwurf auch die „vierte Rückfrage nach dem historischen Jesus“<sup>11</sup>. Wie Danz weiß sich auch Welker einem

---

schehen des sich Verständlich-Werdens des Menschen in seiner Geschichtlichkeit. Es ist jedoch weder aus der Geschichte noch aus dem geschichtlichen Material ableitbar. Vielmehr ereignet es sich nicht nur kontingent, sondern es markiert auch ein gleichsam übergeschichtliches Moment im Selbstverhältnis des Menschen. Obwohl also das Ereignis des Sich-Verstehens eines Menschen nicht aus der Historie oder gar dem historischen Jesus ableitbar ist, so ist es doch auf die Geschichte und ihre inhaltliche Beschreibung bezogen.“

<sup>7</sup> M. Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2012, 40.

<sup>8</sup> Ebd., 44.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 46.

<sup>10</sup> Ebd., 51f.

<sup>11</sup> Ebd., 83–90.

pluralistischen Paradigma verbunden. Gemäß der Pluralität der Postmoderne setzt er auf die Vielfalt der Kontexte und die Polyphonie des Lebens:<sup>12</sup> 1. Die Realgeschichte oder das gelebte Leben Jesu, rekonstruiert durch biblische und außerbiblische Zeugnisse sowie archäologische Erkenntnisse. 2. Die schriftlichen Zeugnisse, die ihrerseits ein vielfaches theologisches Zeugnis geben und bereits Deutungen des Lebens Jesu sind. 3. Der kanonische Kontext aller biblischen Schriften. Damit wird die Person Jesus im Zusammenhang der vieldeutigen und vielschichtigen Erzählungen und Theologien der Bibel interpretiert. 4. Die bisherige Rezeptionsgeschichte und die gegenwärtige Multikontextualität.

Die historische Referenz der Geschichte Jesu (1) wird damit zu einem wesentlichen Moment im Kontext des Glaubenszeugnisses des Neuen Testaments (2) und der Heiligen Schrift im Ganzen (3) sowie schließlich der kirchlichen und außerkirchlichen Tradition (4). Welker betont das protestantische Schriftprinzip, allerdings differenziert und relativiert er es bezogen auf die vielfältige Deutung der Bibel in der Geschichte. Indem Welker vier *Loci theologici* benennt, nähert er sich einer Topologie der Glaubensbegründung an. Dabei ist er sich bewusst, dass vor allem der vierte *Topos* eine „uferlose Angelegenheit“ werden kann. Eine fruchtbare Deutung könne nur gelingen, wenn die genannten Kontexte der Botschaft Jesu „selektiv, reduktiv und typisierend“ erarbeitet werden und auf die ersten drei Dimensionen rückbezogen bleiben.<sup>13</sup>

Welker gelingt freilich nur eine oberflächliche Rezeption einer postmodernen De-Limitation, und er bleibt dem modernen Paradigma der Negation bzw. der Differenz verhaftet.<sup>14</sup> In Fortbestim-

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 52.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 84–87.

<sup>14</sup> Zu diesen Kategorien siehe weiter unten. Doch sei hier zum Verständnis angemerkt: Eine vormoderne, metaphysische Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen geht von einer gewiss noch einmal sehr differenziert zu betrachtenden positiven Relation von menschlichem Wissen und göttlicher Wahrheit aus. Nach Hegel wird diese Affirmation oder Identität durch eine Negation oder Differenz ersetzt. Im Gefolge Feuerbachs und der historischen Wissenschaft wird die Göttlichkeit negiert und das theo-logische Wissen anthro-po-logisiert. Im Gefolge Kierkegaards wiederum kommt es zum Postulat der absoluten Differenz zwischen Gottheit und Menschheit. Gott ist die reine Negativität des bloß Menschlichen. – Ausführlich dazu *K. Ruhstorfer*, *Christologie* (Gegenwärtig Glauben

mung der Wort-Gottes-Theologie Barths komme es darauf an, Gottes Geist vom menschlichen Geist radikal zu unterscheiden.<sup>15</sup> Der eine ist die Negation des anderen. Während also Danz in der liberalen Tradition die theologische Dimension in die anthropologische hineinzieht und die theologische Wahrheit der geschichtlichen Offenbarung im strengen Sinn des Wortes negiert, beharrt Welker darauf, dass die Theologie aus der Selbsterkenntnis des Menschen nicht abgeleitet werden kann, sondern als Negation des bloß Menschlichen einer geschichtlichen Offenbarung bedarf. „God has revealed Godself in Jesus Christ.“<sup>16</sup> Während bei Danz der Begriff der Offenbarung anthropologisch umgedeutet wird, beharrt Welker auf der externen geschichtlichen Offenbarung, die sich im Heiligen Geist in der Gegenwart fortsetzt. Nur durch diese gegenwärtig sich ereignende Offenbarung wird für Welker das historische Ereignis als Menschwerdung Gottes annehmbar.<sup>17</sup>

Bei Welker und Danz wird der Glaube absolut, nur dass er bei jenem auf das Jenseits Gottes und bei diesem auf das Diesseits des Bewusstseins verwiesen bleibt. Gemeinsam ist den beiden weiterhin, dass ein naiver Rückgriff auf historische oder biblische Aussagen über Jesus ebenso vermieden wird wie ein unkritischer Bezug auf dogmatische Tradition, wenn der Glaube heutigen Menschen im Ernst zugemutet werden soll. Für beide protestantischen Theologen bleibt die Tradition neuzeitlicher Philosophie (v. a. Kant, Fichte, Hegel, Schelling) mehr oder weniger ausgesprochen der intellektuelle Subtext des Glaubens. Diese neuzeitliche Onto-Theo-Logie (Metaphysik) wird in ihrer Bedeutung aber limitiert, um eine Aufhebung des Glaubens in Vernunft zu vermeiden. So berufen sich beide in protestantischer Tradition auf einen reinen Glauben, der weder von menschlicher Vernunft noch von historischer Erkenntnis verursacht wird.<sup>18</sup> Dennoch wird in je eigener Weise der Versuch unternom-

---

Denken. Systematische Theologie 1), Paderborn 2008, und *Ders.*, Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte, in: *Ders.* (Hrsg.), *Christologie* (UTB 4942), Paderborn 2018, 215–377.

<sup>15</sup> *M. Welker*, *Gottes Offenbarung* (s. Anm. 7), 51.

<sup>16</sup> *Ebd.*, 234.

<sup>17</sup> *Vgl. ebd.*, 234f.

<sup>18</sup> *Vgl. ebd.*, 251.257.

men, den Graben zwischen historischer Forschung und dogmatischer Lehre zu überbrücken.

Auch die aktuelle protestantische Exegese kommt diesem Anliegen entgegen. So ist der Neutestamentler Jens Schröter bemüht, immer wieder durch die Rekonstruktion des irdischen Jesus und seines Selbstverständnisses auch die Entstehung des christlichen Bekenntnisses nachvollziehbar zu machen.<sup>19</sup> Damit befindet er sich in einer gewissen Nähe vor allem zu Michael Welker. Die aktuelle Annäherung zwischen Dogmatik und Exegese im protestantischen Bereich ist durch eine Lockerung – oder sagen wir besser: Dekonstruktion – sowohl des Begriffs von historischer Wirklichkeit als auch von dogmatischer Wahrheit bedingt. Wirklichkeit und Wahrheit sind eine Frage der Interpretation.<sup>20</sup> Doch bevor wir uns dem spannungsvollen Verhältnis von Fiktionalität und Faktizität, der Herausforderung durch die Postmoderne und der basalen Frage nach der Geschichtlichkeit der Wahrheit zuwenden, blicken wir noch auf einige exemplarische Annäherungen zur Frage nach der Begründung des Glaubens durch Jesus Christus im katholischen Raum.

---

<sup>19</sup> Vgl. J. Schröter, Wahrer Mensch und wahrer Gott. Historisch-kritische Jesusforschung und christliches Bekenntnis, in: Ders. (Hrsg.), Jesus Christus (ThTh 9), Tübingen 2014, 299–307, 304; Ders., Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen 2010, 67–86.

<sup>20</sup> Siehe dazu N. Slenczka, Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins, in: J. Schröter (Hrsg.), Jesus Christus (ThTh 9), Tübingen 2014, 181–241, 218: „Diese Feststellung, dass die historische Forschung die gegenwärtige Wertschätzung Christi nicht auf dem Wege des Rückganges zu den Ursprüngen, sondern nur auf dem Wege der Identifizierung der kulturgeschichtlichen Wirkungen seiner Verkündigung erfassen kann, setzt voraus, dass eine Unterscheidung von Interpretation und Interpretandum jedenfalls nicht so möglich ist, dass das Interpretandum – das Leben und das Selbstverständnis Jesu – zum normativen Kriterium der Interpretation wird.“

## 1.2 Katholische Christologie

### 1.2.1 Eine prominente Vorgabe und Konsequenzen

Die wohl am meisten diskutierte Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und Christus des Glaubens enthält das Jesusbuch des ehemaligen Papstes Benedikt XVI. bzw. des Dogmatikers Joseph Ratzinger.<sup>21</sup> Ratzinger versucht wie Welker, die rein anthropologische Sicht auf Jesus von Nazaret zu unterlaufen. Der Konstruktionspunkt seines Buchs ist eine theologische Setzung. Ratzinger „sieht Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her, die die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit ist, ohne die man nichts verstehen kann und von der her er uns auch heute gegenwärtig wird“<sup>22</sup>. Dass die historische Kritik dennoch ein wichtiges Moment in der exegetischen Arbeit bleibt, liegt nach Ratzinger in der inkarnatorischen Struktur des biblischen Glaubens, der sich auf ein „wirklich historisches Geschehen“ beziehe, begründet. So sehr er die historisch-kritische Rekonstruktion als „eine der grundlegenden Dimensionen der Auslegung“ anerkennt, so sehr wird ihre Bedeutung begrenzt, weil sie „ihrem Wesen nach das Wort in der Vergangenheit belassen muss“<sup>23</sup>. Doch nicht nur bleibt die historisch-kritische Erkenntnis auf das vergangene Geschehen beschränkt, vielmehr ist ihr Blick auf das Geschehen stets nur menschlich. Sie kann die Offenbarung und die Heilige Schrift nicht als das annehmen, was sie ist: Gottes Wort.<sup>24</sup> Exegese bleibt im Bereich der Anthropologie befangen und kann die theologische Dimension nicht erreichen. Letztlich repristinert Ratzinger damit die alte katholische Überzeugung von der menschlichen Vernunft als Magd der Theologie. Die rationale, weil historisch-kritische Rekonstruktion liefert ein gewisses Material, das dann aber durch den Glauben und dessen theologische Vernunft gedeutet werden muss. Doch auch diese rationale Theologie bleibt der Autorität und der höheren Einsicht des Lehramts unterworfen, weshalb Ratzinger ei-

---

<sup>21</sup> Dazu auch *J. Schröter*, Diskussion (s. Anm. 19), 78.

<sup>22</sup> *J. Ratzinger-Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 12.

<sup>23</sup> Ebd., 15.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 16.

gens betonen muss, dass es sich bei seinem Jesus-Buch lediglich um wissenschaftliche, nicht aber um amtliche Theologie handelt.<sup>25</sup> Die Gnade vervollkommnet die Natur, der Glaube vollendet die Vernunft, das Lehramt leitet die Wissenschaft.

Freilich darf bei dieser Hierarchisierung der Erkenntnis nicht übersehen werden, dass eine prinzipielle *petitio principii* vorliegt, wenn Ratzinger den lehramtlich abgesegneten dogmatischen Christus als „den Jesus der Evangelien“, als den wirklichen Jesus, als den „historischen Jesus“ darzustellen versucht.<sup>26</sup> Eine wirkliche Kritik am lehramtlich bestimmten Jesus und seinem Willen, seinen Kundgaben, aber auch seinen Taten und Zeichenhandlungen ist dann eigentlich nicht mehr möglich. (Wenn etwa der lehramtlich gefasste Jesus nicht will, dass Frauen zu Priesterinnen geweiht werden sollen, dann können die niederen Disziplinen der historisch-kritischen Exegese oder der systematischen Theologie dem eigentlich nichts entgegensetzen.) Denn der lehramtliche Christus ist zugleich der wahre und der wirkliche Jesus. Wenn das Lehramt dieses oder jenes will, dann will auch Jesus selbst dieses oder jenes.

Zahlreiche systematische Theologen haben sich der Position Ratzingers in mehr oder weniger ausgeprägten Varianten angeschlossen. Exemplarisch hervorheben möchte ich an dieser Stelle nur die Monographie von Karl-Heinz Menke mit dem signifikanten Titel: „Jesus ist Gott der Sohn“.<sup>27</sup> In unmittelbarem Anschluss an Joseph Ratzinger<sup>28</sup> postuliert Menke, dass das Wesen des Christentums mit der Untrennbarkeit der Selbstoffenbarung Gottes von dem Jesus der Geschichte steht und fällt.<sup>29</sup> Auch bei Menke garantiert die Kirche die Wahrheit der Einheit von historischem Jesus und geglaubtem Christus.<sup>30</sup> Dabei wird allerdings die Christologie als zeitlich bedingte Reflexionsgestalt des Glaubensbewusstseins der Kirche aufgenommen. Damit freilich gerät Menke bei aller Fixierung auf patristisch-scho-

---

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>27</sup> K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 68.78.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 89–92.

lastische Einsichten in die Nähe zu einer neuzeitlichen und mithin transzendentaltheologischen Reflexion auf die Geschichte Jesu.<sup>31</sup>

### 1.2.2 Das Kreuz mit der Freiheit

Dominiert wird die aktuelle theologische Debatte in Deutschland von verschiedenen Versuchen, neuzeitliche oder moderne Rationalität mit der katholischen Theoriebildung zu versöhnen. Ausgangspunkt aller Überlegungen werden Reflexionen auf das menschliche Subjekt und dessen „formal unbedingte Freiheit“. Das umfangreichste Werk zur Frage nach dem Verhältnis von Historik und Theologie unter dem Blickwinkel dieser besonderen Form von Transzendentaltheologie hat Georg Essen vorgelegt. Als Dogmatiker schiebt Essen der historisch-kritischen Forschung eine bestimmte Aufgabe zu. Ihre Pflicht sei es, in exegetischen Detailuntersuchungen „die Einsicht zu bewähren [...], dass es die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmache, Gottes Selbstoffenbarung als Liebe zu sein“<sup>32</sup>. Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, die Verknüpfung der Ankunft des Gottesreichs mit seiner Person, die entsprechenden Dämonenaustreibungen usw. gelten Georg Essen als Ausweis für die in Jesus geschehene „aktuell zuvorkommende und bedingungslos gültige Menschenzuwendung Gottes“<sup>33</sup>. Essen postuliert einen „Ereigniszusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu“, und zwar als einen „Bedeutungszusammenhang“<sup>34</sup>. Deshalb bestätigen Tod und Aufweckung letztlich nur die Unbedingtheit und Entschiedenheit der Liebe Gottes. Freilich werden dabei auch die Grenzen zwischen äußerer Faktizität, historischer Rekonstruktion und dogmatischer Geltung verwischt. Dies wird umso deutlicher, als Essen die hypostatische Einheit von menschlicher und göttlicher Natur frei-

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 90. Hier mit Zitation von *G. Essen/T. Pröpfer*, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: R. Laufen (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, 163–178, bes. 167. Vgl. auch *T. Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2006.

<sup>32</sup> *G. Essen*, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (RaFi 5)*, Regensburg 2001, 260.

<sup>33</sup> Ebd., 261.

<sup>34</sup> Ebd., 260.

heitstheoretisch rekonstruiert. Er setzt mit der Einsicht ein, dass Jesu „konkretes Leben und Geschick [...] als das geschichtliche Dasein des ewigen Gottessohnes verstanden werden will“<sup>35</sup>. Wirklicher Jesus und dogmatischer Christus werden also a priori identifiziert. Mit Hilfe einer transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse, wie sie auf Hermann Krings zurückgeht und von Thomas Pröpfer weiterentwickelt wurde, soll nun die personale Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur „verstehend angeeignet und reformuliert werden“<sup>36</sup>. Dabei wird nicht nur das Person- und Lebensgeheimnis Jesu gelüftet,<sup>37</sup> sondern auch das Selbstbewusstsein Jesu rekonstruiert.<sup>38</sup> Das kontingente menschliche Freiheitsbewusstsein ist nur mittelbar auf Gott als den unverfügbaren Grund des Selbstbewusstseins bezogen.<sup>39</sup> Dieser Grund wird seinerseits als absolute Freiheit angenommen. Die formal und material unbedingte Freiheit Gottes ist der Sinngrund der zwar ebenfalls formal, aber eben nicht material unbedingten Freiheit des Menschen. Aus dem Grundsatz, dass sich sowohl die menschliche als auch die göttliche Freiheit immer material realisieren müssen, wird nicht nur die Schöpfung als eine Freiheitstat Gottes, sondern auch die Inkarnation als ebensolche abgeleitet.<sup>40</sup> Die Begegnung von Schöpfer und Geschöpf wird als „Kommerzium von Freiheiten“<sup>41</sup> gedacht. So komme es in Jesus – neuchalkedonisch – zur Ausbildung einer göttlichen und einer menschlichen Freiheit. Jesus sei einerseits als Gott formal und material unbedingt frei, und er sei andererseits als Mensch formal unbedingt und material bedingt frei. So könne er als Realsymbol Gottes die Vermittlung der göttlichen und der menschlichen Freiheit leisten.<sup>42</sup>

Bei diesem Ansatz drängt sich in verstärktem Maß die Frage nach der Projektion auf. Verunmöglicht das Beharren auf einem bestimmten transzendentaltheologischen Konzept nicht a priori einen möglichst vorurteilsfreien, in jedem Fall aber selbstkritischen Blick auf

---

<sup>35</sup> Ebd., 272.

<sup>36</sup> Ebd., 272.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 274.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 280.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 284.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 286.

<sup>41</sup> Ebd., 286.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 286.

den biblischen und den historischen Jesus? Dies wird besonders in der Theologie Magnus Striets deutlich. Striet wiederholt zwar, dass Begriffskonzepte „kontingent, in geschichtlichen Prozessen generiert sind“<sup>43</sup>, dennoch tritt gerade seine Transzendentaltheologie und sein Vernunftbegriff mit einem gewissen Anspruch von Unfehlbarkeit und Ausschließlichkeit auf. Striet formuliert: „Was nicht mehr geglaubt werden kann, möglicherweise sogar abgelehnt werden muss, weil besseres Wissen ihm entgegensteht, muss verabschiedet werden.“<sup>44</sup> Einerseits wird die radikale Geschichtlichkeit der Vernunft und des Glaubens betont.<sup>45</sup> Andererseits wird das – gemäß Striet – herrschende Paradigma der formal unbedingten Freiheit von der Geschichtlichkeit ausgenommen. So ist jede Erkenntnis, die diesem außergeschichtlichen Apriori widerspricht, abzulehnen. Dies gilt auch für die Betrachtung der Geschichte Jesu. Auch wenn der Jude Jesus „selbstverständlich diesen [transzendentalphilosophischen; K. R.] Begriff der Freiheit noch nicht hatte“, müsse er – Jesus – in der „freiheitsnormativen Moderne“<sup>46</sup> doch freiheitstheoretisch gedacht und geglaubt werden. Auch das Evangelium bestehe in der Rede vom „menschgewordenen, freiheitsachtsamen“<sup>47</sup>, ja sogar „freiheitsfürchtigen Gott“<sup>48</sup>.

Eben weil historische Erkenntnis immer nur kontingent sei, weil es einen *Begriff* Jesu und seiner Botschaft nicht gebe, kann sich Striet die Freiheit nehmen, Jesus nach seinen Vorstellungen zu formen: „Ich bilde mir einen *Begriff* des Evangeliums, weil es *das* Evangelium nicht gibt. So wie alles nur für mich sein kann, indem ich es auf mich zustelle, in die Reflexion bringe – und d. h.: mir einen Begriff von ihm bilde, so gilt es auch für das Evangelium.“<sup>49</sup> Zwar schließt sich dieser Begriff an das historisch Erreichbare über die Gottespraxis und dessen Selbstverständnis an, mirabile dictu kommt dabei aber nicht nur ein passgenauer Jesus, sondern gar noch ein „pass-

---

<sup>43</sup> M. Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. 2018, 32.

<sup>44</sup> Ebd., 35.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 35.

<sup>46</sup> Ebd., 36.

<sup>47</sup> Ebd., 36.

<sup>48</sup> Ebd., 41.

<sup>49</sup> Ebd., 38.

genauer Gott“ heraus, dem „die Freiheit – die eigene Freiheit und die Freiheit des Anderen – zugleich das Höchste ist“<sup>50</sup>. Ein anderer Gott und ein anderer Jesus „darf“ (sic!) nicht akzeptiert werden. Von Jesus dem Christus bleibt einzig das Freiheitsevangelium: „Aber ich wüsste gerne, welches andere Evangelium (was dann auch immer froh machend sein soll an einem solchen Evangelium) akzeptabel sein soll.“<sup>51</sup>

## 2. Die Geschichte der Wahrheit

### 2.1 Jesus – Signifikat, Referenz, Signifikant

Die Vorstellung einiger für den deutschen Sprachraum repräsentativer Verhältnisbestimmungen von historischem Jesus und Christus des Glaubens hat gezeigt, dass es Positionen gibt, die auf eine Begründung der dogmatischen Wahrheit durch Ergebnisse historischer Forschung ebenso verzichten wie auf eine Bestimmung des Glaubens durch eine etwa in den biblischen Schriften gegebene äußere Offenbarung. Offenbarung wird transformiert in ein inneres „unableitbares und in sich gestuftes Geschehen des Sich-verständlich-Werdens des Menschen“<sup>52</sup>. Diese Einhegung einer heteronomen Autorität ist durchaus zu begrüßen. In der Tat ist es für Menschen, die in der abendländischen Tradition stehen – und nicht nur für diese – im Verlauf der letzten Jahrhunderte immer schwieriger geworden, sich einer wie auch immer begründeten Autorität zu unterwerfen. Ich werde auf diese Entwicklung noch einmal zu sprechen kommen. Fest steht, dass Eigenverantwortung, Treue gegenüber dem Gewissen, Freiheit des Subjekts, aber auch Schutz des Abweichenden oder Marginalen heute als basale Prinzipien in unseren Gesellschaften gelten. So bleibt bei Christian Danz die Autonomie des Subjekts durchweg gewahrt, jedoch um den Preis einer theologischen Unbestimmtheit. Gott selbst scheint zu einem geschichtlich kontingenten Faktor der Selbstverständigung des Menschen zu werden. Diese Unbestimmtheit bzw. Reduktion wird von Gegenpositio-

<sup>50</sup> Ebd., 38f.

<sup>51</sup> Ebd., 39.

<sup>52</sup> C. Danz, Grundprobleme (s. Anm. 3), 220.

nen kritisiert. Michael Welker hinterfragt die prinzipielle Stellung des Subjekts und versucht mit einer quasi postmodernen Reduktion der modernen Anthropologie wieder theologisches Terrain zu gewinnen. Mit der Rede vom Geist Gottes soll die theologische Dimension des Glaubens und der biblischen Texte erneuert werden. Diese theologische Bestimmung verweist zurück auf Aussagen über die phänomenale Wirklichkeit Jesu. Dabei droht allerdings diese äußere Wirklichkeit von inneren Glaubensüberzeugungen überlagert zu werden.<sup>53</sup> Während bei Danz die Glaubensüberzeugung eher wie das Produkt des autonomen Subjekts wirkt, scheint bei Welker das Subjekt selbst in seinem Innersten vom göttlichen Geist dominiert zu sein. In beiden Fällen kommt dem Subjekt die zentrale Rolle im Glaubensgeschehen zu.

Die katholische Theologie geht traditionell von einer objektiven Kirchlichkeit auch der christologischen Erkenntnis aus. Seit patristischen Zeiten sind Vernunft und Freiheit der objektiven Offenbarung unterstellt, die ihrerseits von Amt und Kirche verbindlich ausgelegt wird. Eben weil derselbe Geist Christi in Kirche, dogmatischer und exegetischer Wissenschaft weht, kann es eigentlich – so die Theorie – keinen Widerspruch geben. Die äußere sinnliche Wirklichkeit Jesu ist der Ausgangspunkt des Traditionsgeschehens, deshalb kommt es im katholischen Bereich immer wieder zu Identifizierungen des historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens, wobei das römische Lehramt die definitive Deutungshoheit über die mit der dogmatischen Wahrheit gleichgesetzte historische Wirklichkeit für sich beansprucht. Dieser in spätantiken und mittelalterlichen Wissensordnungen fußenden Auffassung treten zahlreiche Versuche entgegen, auch im katholischen Bereich neuzeitliche und moderne Wissensformen einzuführen, die dem menschlichen Subjekt eine zentrale Stellung im Glaubensgeschehen zubilligen. Dieser Kampf zwischen Mittelalter und Neuzeit bzw. Moderne ist in unseren Tagen noch keineswegs ausgetragen. Erschwerend hinzu kommt, dass die weitere geschichtliche Entwicklung seit der Aufklärung auch viele neuzeitliche Prinzipien, wie Vernunft und Freiheit in absoluter Bedeutung, ihrerseits erschüttert hat. Diese Problematik hat zur Folge, dass manche moderne katholische Position, welche für sich eine unhin-

---

<sup>53</sup> Vgl. *M. Welker*, Gottes Offenbarung (s. Anm. 7), 53.

tergehbare Gültigkeit beansprucht, gleichermaßen anachronistisch wie dogmatistisch wirkt, wenn etwa ein gewissermaßen „transzendentaltheologisches Lehramt“ dekretiert, was im Inneren des Juden Jesus vorgegangen zu sein hat.

Eben weil hier verschiedene geschichtlich gewachsene Größen und verschiedene epochale Prinzipien miteinander in Konflikt geraten sind, ist es wohl hilfreich zu klären, von welchen Größen und Prinzipien wir hier überhaupt sprechen und in welchem Verhältnis diese zueinander stehen. Meist wird die Gültigkeit bestimmter Prämissen unausgesprochen vorausgesetzt – auch und gerade bei der Exegese biblischer Schriften. Da besagte Prämissen ihrerseits geschichtlich sind bzw. an bestimmten Momenten der Geschichte auftreten, betreten wir, um über unsere eigenen Voraussetzungen Klarheit zu erlangen, nun auch das Feld der *Geschichte der Wahrheit*. Allerdings muss im Anschluss an die geschichtliche Relativierung der Prämissen selbst noch einmal die Frage nach deren Gültigkeit angesprochen werden. Es stellt sich die Frage nach der *Wahrheit der Geschichte*.

Was will die Geschichtswissenschaft eigentlich zeigen? Knut Backhaus verweist zunächst auf Leopold Rankes Wendung: Der Historiker will zeigen, „wie es eigentlich gewesen ist“<sup>54</sup>. Dies gilt auch in der frühen Jesusforschung. Zunächst will man nur zeigen, wie Jesus wirklich gewesen ist, ohne Übermalungen durch das Dogma oder durch Ideen der spekulativen Theologie und Philosophie. Nennen wir diesen „wirklichen Jesus“ der Einfachheit halber den *Referenten*.<sup>55</sup> Dieser schien zunächst identisch zu sein mit dem durch Geschichtswissenschaften rekonstruierten „historischen Jesus“. Für die traditionelle Dogmatik galt die Totalidentifikation von Historie und Wahrheit. Im beginnenden 19. Jahrhundert aber bekommt der Bezug auf die *Referenz* eine besondere Bedeutung, die weder mit der patristisch-scholastischen Fassung des fleischgewordenen Logos noch mit der neuzeitlichen Personifizierung eines Ideals in Jesus noch mit der textuellen

<sup>54</sup> K. Backhaus, Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung, in: Ders./G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2009, 1–29, 1.

<sup>55</sup> Zur Verwendung der Begriffe Signifikat, Referent, Signifikant siehe K. Ruhstorfer, Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 2), Paderborn 2010, 12–22.

Konstruktion Jesu, wie sie die Postmoderne denkt, deckungsgleich ist. Man könnte sagen: Der wirkliche, der sinnliche, der tatsächliche Jesus wurde am Mittag der neuzeitlichen Aufklärung empfangen und im Morgengrauen der nachmetaphysischen Moderne geboren und er verstarb gemeinsam mit „dem Menschen“ (Foucault) in den Glanzzeiten der postmodernen Dekonstruktion.

Inwiefern unterscheidet sich der modern-historische Jesus als reine Referenz vom neuzeitlich-geschichtlichen Jesus? Der Jesus der kontingenten Geschichtswahrheit Lessings konnte sich noch im Mutterleib der aufgeklärten Vernunft gut aufgehoben wissen, weil im metaphysischen Kontext der Begriff (*Signifikat*) auch die kontingente Geschichte, die Referenz, aus sich entlässt, weiterhin trägt und in sich aufhebt.<sup>56</sup> Zwar bewirkt der kahle *Verstand* der Aufklärung eine radikale Trennung von Historie und Dogma, doch ist dies nicht die Position der neuzeitlichen *Vernunft* bei Kant<sup>57</sup>, Fichte<sup>58</sup> und Hegel<sup>59</sup>. Für sie ist die Geschichte die äußere Seite der Idee. Im wirklichen Jesus erscheint die göttliche Idee des Menschen. So kann schließlich die idealistische Philosophie – ihrem Selbstverständnis nach – das begriffliche Dogma vor der Auflösung durch den aufgeklärten Verstand retten – freilich nur um den Preis seiner Aufhebung in Vernunft.

Kant und die Idealisten können durchaus sagen, dass ihre Philosophie äußerlich von der Kontingenz des Lehrens und Wirkens Jesu von Nazaret auf den Weg gebracht wurde.<sup>60</sup> Dies war möglich,

<sup>56</sup> Vgl. G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Ders., Werke. Achter Band: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften, München 1979, 9–14, und Ders., Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Ders., Werke. Achter Band: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften, München 1979, 489–510. Dazu K. Ruhstorfer, Geschichte (s. Anm. 14), 255–259.

<sup>57</sup> Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band VI, Berlin 1968, 1–202. Dazu K. Ruhstorfer, Christologie (s. Anm. 14), 160–169.

<sup>58</sup> Vgl. J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, in: J. H. Fichte (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, Bd. 5, Berlin 1845, 397–580. Dazu K. Ruhstorfer, Christologie (s. Anm. 14), 153–159.

<sup>59</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion, neu hrsg. v. W. Jaeschke (PhB 461), Hamburg 1995. Dazu K. Ruhstorfer, Christologie (s. Anm. 14), 135–150.

<sup>60</sup> Exemplarisch I. Kant, Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. Aug. 1789, in: Kant's Briefwechsel. Band II: 1789–1794 (Kant's gesammelte Schriften 11), Berlin 1922, 75–77, 76: „Denn man kan eben sowohl einräumen, daß, wenn das

eben weil neuzeitlich verstanden in Jesus schon immer die Idee der Freiheit am Werk war.<sup>61</sup> Es ist der Begriff Jesu, der in der klassischen Neuzeit mit der epochalen Idee der Freiheit kurzgeschlossen wird. Der wirkliche Jesus ist nur die Außenseite der begriffenen Wahrheit. In der nachidealistischen Moderne – also im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts – ändern sich die Verhältnisse radikal. Die Wahrheit verliert ihren spekulativen Grund. Sie wird nicht mehr von der Idee getragen. Das *Signifikat* tritt seine prinzipielle Stellung an den *Referenten* ab. Christus fällt vom idealistischen Kopf auf die realistischen Füße. Daraus resultiert die erste Rückfrage nach dem historischen Jesus.

Bis jetzt haben wir vor allem zwischen dem begriffenen (*Signifikat*) und dem wirklichen Jesus (*Referent*) unterschieden. Doch gilt es auch den Christus *des Glaubens* und den Christus *der Vernunft* zu differenzieren. Sowohl im patristisch-scholastischen Glauben als auch in der neuzeitlichen Vernunft ist Jesus zuhächst ein begriffener Inhalt, der auf eine äußere Realität verweist. Für Immanuel Kant ist Jesus Christus primär die „personficirte Idee des guten Principis“<sup>62</sup>, sodann der historische „Meister des Evangelii“. Jesus wird als Idee zum fleischgewordenen kategorischen Imperativ. Auch in den herkömmlichen kirchlichen Dogmen, wie sie besonders zur Zeit der Patristik und Scholastik ausgebildet wurden, ist Jesus primär eine rein gedachte Sache, die dogmengeschichtlich in sehr verschiedenen begrifflichen Konzeptionen gefasst wird. So wird sowohl der Jesus des nizanischen Glaubensbekenntnisses (*homoousios*) als auch der Jesus des Chalkedonense (hypostatische Union der beiden Naturen) pri-

---

Evangelium die allgemeine sittliche Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit u. Gültigkeit (anjetzt) durch die bloße Vernunft überzeugen kan.“

<sup>61</sup> Exemplarisch J. G. Fichte, Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin, in: J. H. Fichte (Hrsg.), Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, Bd. 4, Berlin 1845, 367–600, 531: „Himmel bedeutet das Uebersinnliche, durchaus nicht Erscheinende, rein Intelligible, die Freiheit (die – das setze ich hinzu zur Verdeutlichung, [...] – zu einem Theile des Erscheinenden sich verhält wie Princip zum Principiat). [...] Jene Freiheit wurde durch Christus verkündigt.“

<sup>62</sup> I. Kant, Religion (s. Anm. 57), 60.

mär vom Begriff gehalten. Als Beleg dafür mag die Verwendung der substanzontologischen Termini *ousia*, *hypostasis* und *physis* sowie die patristische Deutung des Johannesprologs mit seinem Leitausdruck *logos* gelten. Jesus *ist* die inkarnierte göttliche Vernunft und mithin *Referent* gewordenes *Signifikat*. Das bedeutet, auch der vornezeitliche *Glaube* war primär eine Sache der Vernunft. Glaube als solcher galt als eine Form des Denkens – mit Augustinus gesprochen bedeutet glauben „*cum assensione cogitare*“<sup>63</sup>.

Das hierbei Gedachte ist freilich von epochal anderer Art als in der klassischen Neuzeit. Das mit dem patristischen Glauben verbundene Wissen bleibt stets *hypo-thetisch*. Wissen ist dem Glauben *unter-stellt*. Im Verlauf der Neuzeit emanzipieren sich das Wissen und der Glaube voneinander. Die hierarchische Unterordnung wird in eine *disjunktive* Ordnung überführt.<sup>64</sup> Nur scheinbar ergibt sich ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen. Faktisch bleiben Religion und Wissenschaft innerlich verbunden. Zwar ist Jesus *entweder* rein vernünftige Idee *oder* eben geglaubter Inhalt der religiösen Lehre. In beiden Fällen aber gilt: Als menschengewordene Idee Gottes ist er ganz Gott und ganz Mensch, wie es auf der Synode von Chalcedon festgelegt wurde. Chalkedon ist noch in der klassischen Neuzeit das Herzstück der theologischen und philosophischen Christologie. Im Begriff (*Signifikat*) ist der Widerspruch aufgehoben.

Im frühen 19. Jahrhundert allerdings beginnt die Phase wechselseitiger *Negation*. Vernunft negiert Glauben und Glaube negiert Vernunft. Die moderne Vernunft negiert sowohl das begriffene als auch das geglaubte Dogma. Eine dialektische Versöhnung des Gegensatzes ist hier nicht mehr möglich. Die unversöhnte Feindschaft von Glauben und Wissen, wie sie die Moderne prägt, hat hier ihren Ursprung. Und auch innerreligiös eröffnet sich ein Abgrund zwischen begrifflichem Dogma und empirischer Wirklichkeit. Die Theologie tritt die Flucht vor dem Dogma an, wie James Dunn formuliert.<sup>65</sup> Auf den Primat des rein gedachten *Signifikats* „Jesus“ folgt im 19. Jahrhundert der Primat des *Referenten*.

<sup>63</sup> Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 2,5.

<sup>64</sup> Die hypothetische Relation „wenn, ... dann“ geht über in die Disjunktion „entweder ... oder“.

<sup>65</sup> Vgl. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making 1), Grand Rapids 2003, 25–66.

Der im 19. Jahrhundert vom metaphysischen Begriff entbundene historische Jesus – *stricte dictu* – bleibt auf sich gestellt.<sup>66</sup> Er musste laufen lernen. Und er lernte es – oftmals zum Verdruss seiner Eltern, der dogmatischen Mutter und des philosophischen Vaters. Seither stellte sich vor allem in der protestantischen Theologie die Frage, wie sich der wirkliche Jesus zum Wunschbild seiner orthodoxen Eltern verhalte. Wie steht der historische Jesus zum Christus des Dogmas und des Glaubens (Martin Kähler)?<sup>67</sup> Der historische Jesus drohte dabei allerdings seiner Relevanz für den Glauben zu entlaufen. Darüber hinaus wechselte auch die Vernunft die Fronten. Im 19. Jahrhundert war sie zumindest im protestantischen Bereich nicht mehr eindeutig im Feld der reflektierten Glaubenslehre zu finden, sondern öfters im Spielfeld der ebenfalls mündig gewordenen historischen Disziplinen, die sich durch eine neuartige Feindseligkeit gegenüber dem Glauben auszeichneten. Allerdings zeigte gerade die konsequent weltlich und mithin historisch gewordene Vernunft, dass auch der vormals *wirkliche* Jesus so wirklich gar nicht war. Immer deutlicher erwies er sich als gezeugt durch die Rationalität der historischen Forschung selbst, und deshalb verwies die Wirklichkeit Jesu schließlich zurück auf die je eigene Wirklichkeit *der Historiker*.

Bekanntermaßen läutete kein geringerer als Albert Schweitzer erstmals die Totenglocke für den historischen Jesus.<sup>68</sup> Nicht zuletzt deshalb verzichteten klassisch moderne Glaubenslehren ihrerseits auf den zickigen Pubertierenden, der sich entweder den religiösen Vorschriften partout nicht fügen wollte oder der gänzlich durch Abwesenheit zu glänzen schien. Da auch die Glaubenslehre im modernen Kontext ihrerseits nicht mehr von der Kraft des Begriffs und der Idee gelenkt und geleitet wurde, fand sie ihr neues Fundament in der weltlichen Existenz – etwa bei Rudolf Bultmann. Dabei wurde die existenzielle Situation der ersten Christinnen und Christen mit der existenziellen Erfahrung der Gegenwart kurzgeschlossen.<sup>69</sup> Der Refe-

---

<sup>66</sup> Zur historischen Wende siehe *W. Stegemann*, *Jesus und seine Zeit* (BE[S] 10), Stuttgart 2010, 73–89.

<sup>67</sup> Vgl. *M. Kähler*, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

<sup>68</sup> Vgl. *A. Schweitzer*, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

<sup>69</sup> Vgl. *R. Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingen 1953.

rent Jesus von Nazaret gehörte lediglich zu den Voraussetzungen der Theologie des Neuen Testaments und war nicht mehr Bestandteil derselben. Im katholischen Kontext übernahm das kirchliche Lehramt immer deutlicher die Kompetenzen der radikal geschwächten metaphysischen Vernunft und der stets unruhigen historischen Rationalität. Freilich zeigte sich sukzessive, dass die kirchliche Autorität auch in Catholicis die modernen Dynamiken weder der Vernunft noch des Glaubens eingefangen bekam.

Bei aller Problematik schienen doch sowohl das kirchliche Dogma als auch das Bedürfnis der modernen Rationalität immer wieder auf den Referenten Jesus zu verweisen. Sowohl der dogmatische Gedanke der Inkarnation Gottes als auch die moderne Verankerung des Denkens in der Weltlichkeit der Welt drängten immer wieder zu neuen Rückversicherungen im Leben und in den Lehren des weltlichen, sinnlichen, wirklichen Jesus: zweite Rückfrage nach dem historischen Jesus.<sup>70</sup> Wenn schon der Glaube nicht direkt aus der weltlichen Wirklichkeit abgeleitet werden konnte, sollte er wenigstens im Leben und Wirken Jesu einen Anhalt finden, und die auf die äußere Realität verweisenden Quellen sollten zumindest ihr Vetorecht behalten. Es keimte noch einmal die Hoffnung auf Konvergenz zwischen sinnlicher Wirklichkeit und dogmatischer Wahrheit auf.

Freilich geriet die Situation ins Gleiten, als der „linguistic turn“<sup>71</sup> und der Dekonstruktivismus<sup>72</sup> das labile Gleichgewicht zwischen Jesus und Christus verstörten. Nach der Verabschiedung des Primats des Signifikats war nun auch der Referent zur Abdankung gezwungen. James Dunn spricht in unserem Kontext von der „Flucht aus der Geschichte“.<sup>73</sup> Insbesondere Derrida verabschiedete den Bezug auf die

<sup>70</sup> Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster Band, Göttingen 1960, 187–214.

<sup>71</sup> Vgl. G. Häfner, Das Ende der Kriterien? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion, in: K. Backhaus/G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2009, 97–130, 69. Dazu R. Rorty (Hrsg.), The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method, Chicago <sup>2</sup>1968, und U. Luz, Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2014, 18.

<sup>72</sup> Vgl. K. Backhaus, Spielräume (s. Anm. 54), 3; W. Stegemann, Jesus (s. Anm. 66), 101–104.

<sup>73</sup> Vgl. J. D. G. Dunn, Jesus (s. Anm. 65), 67–98.

äußere Referenz: „Il n’y a pas de hors texte.“<sup>74</sup> Die Welt ist uns nur durch Zeichen vermittelt. Die Zeichen der Zeit verwiesen auf die Zeit der Zeichen. Im offenen Zwischenraum von *Signifikat* und *Referent* betrat der *Signifikant* die Bühne, und die „Schrift“ (*écriture*)<sup>75</sup> und die „Erzählungen“ (*récits*) bestimmten den Diskurs.<sup>76</sup> Im Spiel der Signifikanten verloren zwar die großen Erzählungen (*grands récits*) der Moderne ihre Überzeugungskraft (Lyotard), jedoch räumten die kleinen Erzählungen der Glaubwürdigkeit biblischer Texte neuen Raum ein. Weitgehend unbemerkt vom ausgeprägten Selbstbewusstsein deutscher Dogmatiker(innen) und Transzendentalphilosoph(inn)en verlor auch das moderne Subjekt seine innere Konsistenz und damit seine tragende Funktion. Dieser postmoderne Tod des Subjekts bot jedoch, wie nicht zuletzt der große Neutestamentler Ulrich Luz herausgearbeitet hat, eine neue „Chance der ‚Kleinen Meta-Erzählungen‘“<sup>77</sup>. Ja, die Dominanz transzendentaler Konstruktionen des Selbst, die, wie eingangs gezeigt, den Blick auf die biblischen Erzählungen verstellen können, wurde gebrochen. Dafür gewannen die Jesuserzählungen eine neue Bedeutung gerade für die narrative Konstruktion des Selbst. Zudem führte die Entthronung des deutenden Subjekts neben der Wende zur Narrativität zu einer neuen Wertschätzung der *Wirkungsgeschichte*, wie Luz zeigt.<sup>78</sup> Das jeweilige Subjekt als solches ist bedingt durch seine konkreten Kontexte und geschichtlichen Verortungen.

## 2.2 Die Streuung Jesu – neue Kontexte

Die Situation der jüngsten Vergangenheit war und ist geprägt vom Primat des *Signifikanten*. Die metaphorische und symbolische Dimension der Geschichte Jesu trat in den Vordergrund. Jesus erscheint als das wirkmächtige Symbol Gottes. Hier gilt es, auch auf die wichtige postmoderne Christologie des amerikanischen Jesuiten Roger Haight zu verweisen.<sup>79</sup> Haight rückte bewusst die metaphori-

<sup>74</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, 156; dazu W. Stegemann, *Jesus* (s. Anm. 66), 102.

<sup>75</sup> Vgl. J. Derrida, *L’écriture et la différence*, Paris 1967.

<sup>76</sup> Vgl. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

<sup>77</sup> U. Luz, *Hermeneutik* (s. Anm. 71), 99; vgl. 99–148.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 2f.359–361.367–371.397–409.

<sup>79</sup> Vgl. R. Haight, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll 1999.

sche Dimension des Christusgeschehens in den Vordergrund und versuchte, die weltverändernde Kraft des Gottessymbols Jesus stark zu machen.<sup>80</sup> Mit dieser Verschiebung hin zu den Zeichen verbunden war eine unaufhebbare Pluralität von Jesusbildern, Jesusnarrativen bzw. Jesustexten. Dabei gewann auch die Kontextualität der Christologie an Bedeutung. Je nach sozialem, kulturellem, ökonomischem Umfeld wurden verschiedene Auskünfte darüber gegeben, wer Jesus sei. Zumeist werden heute folgende christologische Kontexte genannt: feministische Christologie, interkulturelle und interreligiöse Christologie, Christologie der Armen, Christologie nach Auschwitz.<sup>81</sup> Gegen eine allgemeingültige Christologie gewann die *Besonderheit* an Bedeutung. Nicht *der* Jesus Christus einmal für allemal, sondern der besondere Jesus für eine bestimmte Gruppe zu einer bestimmten Zeit wird relevant. Vor allem das Marginale an Jesus wird signifikant für die marginalisierten Menschen eines bestimmten Kontexts.

Im Horizont des postmodernen Wissens ist meines Erachtens auch die dritte Rückfrage nach dem historischen Jesus angesiedelt. Gerade die für die *Third Quest for the Historical Jesus* typische Spannung zwischen Faktizität und Fiktionalität deutet in diese Richtung. Jedenfalls flossen mit dem *linguistic turn* dekonstruktive Momente auch in die biblische Exegese ein. Es ist wichtig zu sehen, dass Dekonstruktion keine Negation des Signifikats oder des Referenten bedeutet, sondern eine Streuung des Begriffs und eine Streuung der Referenz. Die Grenze zwischen dem Einen und dem Anderen wird

<sup>80</sup> Ebd., xi–xiv.317–330.337ff.

<sup>81</sup> G. Essen, Freiheit (s. Anm. 32), 23, nennt die Inkulturationsproblematik, die religionstheologische Herausforderung, die vielfältigen Neuaufbrüche etwa der feministischen Christologie oder der Befreiungschristologien. K. Menke, Jesus (s. Anm. 27), bringt sechs Brennpunkte zur Sprache: Historischer Jesus, menschliches Selbstbewusstsein (göttliche und menschliche Freiheit), Universalität der Erlösung (Stellvertretung und Befreiung), Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes (Pluralistische Religionstheologie), Verhältnis zu Israel und Judentum, die Frage nach dem ganzen Leben Jesu als Offenbarungsereignis. Vgl. auch K. Appel, Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen 2010, 47–64, und K. Ruhstorfer, Christologie, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hrsg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 231–280.

porös. Weil die Referenz selbst ein Moment im Spiel der Signifikanten und im Meer der Geschichten wird, deshalb verliert Jesus Christus nicht jede sammelnde oder gar zentrale Stellung im religiösen Sprachspiel. Durch die Öffnung der Grenzen bekam der Begriff der Messianität und des Messianischen sogar im philosophischen Diskurs der Postmoderne selbst eine wichtige Funktion. Hier möchte ich auf Derridas Ausführungen zur Religion verweisen.<sup>82</sup>

Dekonstruktion bewegt sich stets in einem Zwischenraum – *chōra* – zwischen Idee und Phänomen, Begriff und Wirklichkeit, Gegenwart und Abwesenheit, Fiktionalität und Faktizität, schon und noch nicht.<sup>83</sup> Eben deshalb wird der Bezug auf die Präsenz des Signifikats und des Referenten in eine dynamische Schwingung versetzt. Doch um der Willkür vorzubeugen, braucht es auch in diesem Rahmen stets neue methodisch geleitete Versuche einer Rekonstruktion des Referenten, gleichwohl im Wissen darum, dass diese Rekonstruktion niemals den Jesus erreicht, der über die grünen Hügel Galiläas wanderte, sondern ein sprachliches Konstrukt, Text, bleibt. Doch gerade die historische Rekonstruktion zeigt auch in diesem neuen Umfeld, dass nicht alle Rekonstruktionen gleichwertig und gleich gültig sind, worauf Jens Schröter, Gerd Häfner und Knut Backhaus hingewiesen haben.<sup>84</sup> Dabei ist es meines Erachtens durchaus nicht notwendig, bei den Erinnerungen an Jesus stehen zu bleiben, wie Jens Schröter im Anschluss an James Dunn postuliert, vielmehr dürfen und müssen wir immer wieder die methodisch abgefederte Frage stellen, welches Bild vom Referenten im *aktuellen* Kontext plausibel ist.<sup>85</sup> Diese Aufgabe ist riskant, aber sie ist möglich, wie Knut Backhaus und Gerd Häfner formulieren.<sup>86</sup>

---

<sup>82</sup> Vgl. J. Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders./G. Vattimo (Hrsg.), Die Religion (edition suhrkamp 2049), Frankfurt a. M. 2001, 9–107.

<sup>83</sup> Zum Begriff *chōra* siehe K. Ruhstorfer, Befreiung des „Katholischen“. An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br. 2019, 6.4–68.88–92.

<sup>84</sup> Vgl. J. Schröter, Diskussion (s. Anm. 19), 67–86; K. Backhaus/G. Häfner, Zwischen Konstruktion und Kontrolle: Exegese als historische Gratwanderung, in: K. Backhaus/G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2009, 131–137.

<sup>85</sup> Vgl. G. Häfner, Ende (s. Anm. 71), 127–130.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 136.

Die mit der Dekonstruktion verbundene Schwächung eines auf Identität und Präsenz zielenden Gottesbegriffs hat darüber hinaus auf völlig überraschende Weise eine neue Perspektive auf eines der ältesten Motive der frühchristlichen Jesusdeutungen freigelegt. Nach Gianni Vattimo ist die gesamte Geschichte der Wahrheit eine Geschichte der *kenōsis*.<sup>87</sup> Gott entäußert sich und schwächt sich. Vattimo interpretiert die Geschichte der Metaphysik als Schwächung und Entäußerung Gottes, wie sie im Philipperhymnus vorgedacht ist. Anders ausgedrückt: *Die gesamte Philosophie- und Theologiegeschichte – zumindest in ihrer abendländischen Variante – wird zur Wirkungsgeschichte jenes Ereignisses, das wir als das Christuseignis bezeichnen können.* Jesus hat gestreut. Die Geschichte des Denkens ist kontaminiert. Die Kenosis dessen, der in der Gestalt Gottes da war, hat sich tief und unauslöschlich in die Geschichte des abendländischen Denkens eingeschrieben.

In einer gewissen Nähe zu diesem Gedanken Gianni Vattimos habe ich in zwei breit angelegten Texten – in der Monographie „Christologie“ (2008)<sup>88</sup> und im Buchbeitrag „Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte“ (2018)<sup>89</sup> – diese Wirkungsgeschichte der Geschichte Jesu zu rekonstruieren versucht. Meine Grundthese ist, dass die Geschichte Jesu gewissermaßen, und das heißt in schwachem Sinn, die „transzendente Weisung“ ist, auf die die „kategorialen Verhältnisse“ der Vernunftgeschichte bezogen sind.<sup>90</sup> Die Narrative um Jesus von Nazaret sind die Bedingung der Möglichkeit europäischer Geistesgeschichte der letzten zweitausend Jahre.<sup>91</sup> Freilich ist diese Bedingung der Möglichkeit kein rein vernünftiges Apriori wie in Kants Transzendentalphilosophie. Es ist auch kein erfahrungsmäßiges Apriori wie in Heideggers existenzialer Philosophie des Seins und auch kein übernatürliches Existenzial wie in Karl Rahners Transzendentaltheologie. Vielmehr ist die Geschich-

<sup>87</sup> Vgl. G. Vattimo, *Glauben – philosophieren*, Stuttgart 1997.

<sup>88</sup> Siehe Anm. 14.

<sup>89</sup> Siehe Anm. 14.

<sup>90</sup> Vgl. K. Ruhstorfer, *Gotteslehre* (s. Anm. 55), 23–34. Siehe dazu auch *Ders.*, *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*, Paderborn 2015, 14–30.

<sup>91</sup> Vgl. K. Ruhstorfer, *Freiheit* (s. Anm. 90), 209–224.

te Jesu lediglich eine Erzählung, die andere Erzählungen ermöglicht bzw. nach sich zieht und mithin bedingt.

Mir scheint, dass wirkungsgeschichtliche Ansätze der Schriftinterpretation in den aktuellen Diskursen an Bedeutung gewonnen haben. Noch einmal sei hier auf die große „Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments“ von Ulrich Luz verwiesen.<sup>92</sup> Diese Versuche in der Tradition Hans-Georg Gadamers machen deutlich, dass unsere heutige Rationalität und die aktuellen Ausgangspositionen für jede mögliche Rückfrage nach dem Jesus der Geschichte oder nach dem Christus des Glaubens immer schon innerhalb der Wirkungsgeschichte des Jesusereignisses stehen.<sup>93</sup> Nachdrücklich möchte ich hier auf die neun Thesen zu einer wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik von Ulrich Luz hinweisen.<sup>94</sup> Gerade die Wirkungsgeschichte erlaubt uns eine methodisch geleitete Vermittlung zwischen dem ursprünglichen Impuls und dessen Impact für die Gegenwart. Doch schon an diesem Punkt zeichnet sich ab, dass wir die Frage nach dem historischen Jesus und dem ursprünglichen Impuls für den Glauben nicht einfach in einem Ursache-Wirkungs-Gefüge, also in keiner eindimensionalen Kausalität, denken können. Vielmehr kommt es darauf an, Spannungen zu halten. Es ist auch im wirkungsgeschichtlichen Denken mit Wechselwirkungen und aporetischen Offenheiten zu rechnen. Auch eine am geglaubten Christus orientierte Wort-Gottes-Theologie birgt Gefahren, wenn sie zu sehr in Kategorien der linearen Kausalität denkt. Denn ein starker, weil nicht reflektierter, nicht fragmentierter und nicht gestreuter Begriff der Offenbarung und der Inspiration muss letztlich immer von einer göttlichen Verursachung ausgehen und droht damit in göttlichen Autoritarismus abzudriften.<sup>95</sup> Die Menschen sind dann reine Empfänger einer primären Gabe. Die göttliche Gabe hat höchste Autorität. Der Mitteilung Gottes ist zu gehorchen. Christus hat alle Gewalt inne. Diese wird ausgeübt von seinen Stellvertretern auf Erden. Persönliche Verantwortung und Freiheit sind dann kaum mehr möglich.

---

<sup>92</sup> U. Luz, *Hermeneutik* (s. Anm. 71).

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 359–410.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 399–410.

<sup>95</sup> Vgl. K. Ruhstorfer, *Die Autorität von Heiligen Schriften angesichts des Autoritarismus der Gegenwart*, in: *Falsafa. Jahrbuch für islamische Religionsphilosophie* 2 (2019) 56–86.

Auch die Rückfrage nach dem historischen Jesus ist vor dieser Gefahr nicht gefeit, denn eine harte und feste Rekonstruktion des Jesuskomplexes kann ebenso zum argumentativen Letztargument werden, das nicht mehr zu hinterfragen ist. Vor derartigen Letztbegründungen sollte sich biblische Exegese hüten, gleich ob sie auf Christus oder auf Jesus basiert. Wolfgang Stegemann hat darauf eindrücklich hingewiesen.<sup>96</sup> Ein wirkungsgeschichtlicher Zugang zur Offenbarung dagegen setzt die Göttlichkeit der Mitteilung niemals nur voraus, sondern führt über die verschlungenen Wege der geistvollen Wirkung auf eine begeisterte Mitteilung Gottes zurück. Diese ist niemals nur gegeben, sondern immer auch gebaut: Vom suchenden Menschen konstruiert. Sie ist niemals nur Ursache, sondern immer auch selbst Wirkung. Nur in schwachem Sinn kann der historische Grund als Bedingung der Möglichkeit seiner Wirkungen gelten. Doch liegt gerade in der Schwäche die Stärke.<sup>97</sup>

Überlegungen des italienischen Philosophen Gianni Vattimo deuten in dieselbe Richtung. Ein Prozess der Kenosis und Schwächung kennzeichnet die Philosophie selbst. Die mit dem Apostel Paulus gedachte Schwäche der Kenosis des starken Gottes wird so zum Leitfaden für die Geschichte des abendländischen Denkens. Dann gehört es merkwürdigerweise zu den Paradoxien der christlichen Selbstmitteilung Gottes, dass sie gerade auch die Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Destruktion und Dekonstruktion ist. Offenbarung heißt Auto-De(kon)struktion. Anders ausgedrückt: Die Inkarnation Gottes, der Tod Jesu am Kreuz und schließlich der Tod Gottes in der Geschichte sind innerlich verbunden. Zusammen bedingen sie nicht nur das Christentum, sondern die westliche Kultur als solche und so die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Atheismus in der europäischen Geistesgeschichte. So kann für die Christinnen und Christen auch noch die radikale Schwächung der Kirchen, die wir erleben, ein heilsgeschichtliches Faktum sein, das für die Größe und Erhabenheit der anfänglichen Ereignisse spricht. Säkularisierung und Sakralisierung durchkreuzen sich gegenseitig.<sup>98</sup> Freilich weiß die entsprechende Hermeneutik ebenso, dass ihr Blick

---

<sup>96</sup> Vgl. W. Stegemann, *Jesus* (s. Anm. 66), 425ff.

<sup>97</sup> Vgl. dazu S. Huebenthal, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen <sup>2</sup>2018.

<sup>98</sup> Vgl. K. Ruhstorfer, *Freiheit* (s. Anm. 90), 209–218.

auf die christliche Offenbarung ihrerseits durch die aktuelle geistige Situation bedingt ist. Die durch diese hermeneutische Einsicht verbundene Schwächung metaphysischer Wahrheitsansprüche ermöglicht aber gerade für uns heute einen begrüßenswerten Freiraum. Anders gewendet: Die Annahme der Wahrheit des Christusgeschehens unterliegt keinerlei Zwang und keinerlei Notwendigkeit.

### 3. Die Wahrheit der Geschichte

#### 3.1 Das Herz und der Rhythmus

Steht die Christologie nun für das belebende Herz oder für die Herzrhythmusstörung des Glaubens und der Theologie? Die Antwort lautet: beides. Und: Es ist gut so. Mit Jesus von Nazaret verbunden ist der Anspruch absoluter Wahrheit. Doch hat unser kleiner Durchgang durch die Geschichte der Wahrheit gezeigt, dass in der Behauptung radikaler Gewissheit eine nicht unerhebliche Gefahr lauert. Dieser Gefahr kann gerade durch die historische Jesusforschung begegnet werden. Die Störung dogmatischer Selbstverständlichkeit kann für den Glauben belebend wirken. Aber auch eine historische Jesusforschung ist vor den Gefahren des Dogmatismus nicht gefeit. Dies lässt sich selbst an der hochreflexiven Theologie des Exegeten Jens Schröter zeigen.

Schröter schreibt: „Jesus bindet das Sich-Ereignen der Gottesherrschaft an seine eigene Person. Er bezeichnet sich selbst als Menschensohn und bringt damit den Anspruch zum Ausdruck, der letzte, entscheidende Repräsentant Gottes zu sein.“<sup>99</sup> Diese Rekonstruktion versteht sich eigentlich nur als Diskussionsbeitrag. Doch kann die nächste Schlussfolgerung deutlich missverstanden werden: „Ist er somit Gottes entscheidender Repräsentant, dann gibt es an der Zugehörigkeit zu ihm vorbei keinen Weg, zur Teilnahme an der Gottesherrschaft zu gelangen.“<sup>100</sup> Spricht diese Aussage vom Selbstverständnis des wirklichen Jesus? Oder geht es lediglich um den erinnerten Jesus

---

<sup>99</sup> J. Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens* (BThSt 47), Neukirchen-Vluyn 2001, 221.

<sup>100</sup> Ebd.

und damit das Jesusbild der Urgemeinde? Ist sie eine bloße Rekonstruktion eines Historikers? Oder handelt es sich um die Glaubensaussage eines heutigen Theologen und gläubigen Christen? Diese Fragen bleiben letztlich ungeklärt. Ebenso wenig geklärt ist bis heute, ob und inwieweit ein mögliches Selbstverständnis Jesu als solches heute einen religiös gültigen Wahrheitsanspruch begründen kann. So könnte das erwähnte Selbstverständnis Jesu durchaus einem heutigen Heilsexklusivismus das Wort reden. Wer nicht an den letzten Repräsentanten Gottes glaubt, wird nicht gerettet. Die Problematik liegt auf der Hand. Es stellt sich die Wahrheitsfrage: Ist Jesus der maßgebliche Repräsentant oder nicht? Und es stellt sich die Frage der Begründung der Wahrheit durch ein wirkliches Ereignis: Kann der nachgewiesene Anspruch des historischen Jesus eine Glaubensaussage begründen? Doch auch die Frage der Begründung von Wirklichkeit durch die Wahrheit kann nicht ausgeblendet werden: Kann eine feste Glaubensaussage gar eine historische Tatsache belegen und rechtfertigen? Insofern scheint mir die Verhältnisbestimmung von Dogma und Ereignis, wie sie Jens Schröter gibt, zugleich hochproblematisch und unvermeidlich: „Für den christlichen Glauben erschließt sich die Wirklichkeit – einschließlich der Geschichte Israels und des Judentums – nur vom Bekenntnis zu Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen her. Dieser Glaube gründet in einem konkreten historischen Geschehen, das sich zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Region zugetragen hat.“<sup>101</sup>

Angesichts dieser These Schröters drängen sich weitere unvermeidliche Fragen auf. Wie verhalten sich die Termini Glaube – Wirklichkeit – Bekenntnis – historisches Geschehen zueinander? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der gottmenschlichen Einheit in Jesus Christus für die Glaubenden und für alle Menschen? Wie vermeiden wir angesichts des Anspruchs von göttlicher Wahrheit in Christus fideistische Versuchungen? Wie lässt sich die christlich postulierte gottmenschliche Identität in der aktuellen geistigen Situation unserer Zeit denken und vermitteln?

Treten wir einen Schritt zurück. Unsere heutige Situation ist meines Erachtens dadurch gekennzeichnet, dass sich die Kraft der Dekonstruktion und damit die Herrschaft der *Différance* erschöpft

---

<sup>101</sup> Ebd., 306.

hat. Die Schwächung der *Identität* – kollektiv und individuell – führte in den letzten beiden Jahrzehnten zu einer bemerkenswerten Gegenbewegung. Gesucht sind begrenzbare Einheiten, einfache Antworten und feste *Identitäten*. Hier gewinnt die Frage nach der *Identität* des Christlichen, des Abendländischen, auch des Konfessionellen eine neue Dringlichkeit – gerade auch, weil starke Autoritäten und Identitäten an Zulauf gewinnen. Wie einfach ist es doch zu sagen: Jesus ist die Wahrheit. Jesu Wille ist normativ. Wer an Jesus glaubt, wird gerettet. Die Sehnsucht nach einfachen Antworten ist in unseren komplexen Zeiten mehr als verständlich. *Doch besteht in der Sehnsucht nach einfachen Wahrheiten die größte Gefahr unserer Zeit.*

Wenn die Postmoderne das Zeitalter der Differenz und Pluralität ist, so stellt sich nach der Postmoderne die Frage nach Identität und Einheit in neuer Weise. Die Frage der Identität ist an die Wahrheitsfrage gekoppelt. Wir können und wir müssen unsere persönliche, kulturelle und religiöse Identität neu bestimmen und dabei die Wahrheitsfrage neu stellen. Die Wahrheitssuche muss einerseits ein offener Prozess bleiben und andererseits zu festen Überzeugungen finden. Phasen der Gewissheit und Phasen des Zweifels sollten sich in diesem Prozess abwechseln. Wenn wir als Christinnen und Christen unsere individuelle und kollektive Identität durch Jesus von Nazaret bestimmen lassen wollen, bedürfen wir gerade einer kritischen Begleitung durch die geistesgeschichtlichen Wirkungen der Jesugeschichte, denn die Geschichte zeigt uns einen bereichernden Wechsel der Phasen und zugleich eine provisorische Fülle der Wahrheit. Die Pluralität der rationalen Deutungen des Christusgeschehens wirkt wie eine Störung des gleichmäßigen Herzschlags und doch folgt sie einem eigenen Rhythmus. Der antike Dichter Archilochos formulierte: „Erkenne aber, welch ein Rhythmus die Menschen hält.“<sup>102</sup> Aus der strukturierten, weil rhythmisierten Geschichte der Wahrheit ereignet sich gerade ein Zuspruch, der uns stets differenzieren lässt. Wir werden von einer langen Geschichte gehalten.

---

<sup>102</sup> Zitiert nach H. Boeder, *Topologie der Metaphysik* (OA Sonderband 5), Freiburg i. Br. 1980, 6.

### 3.2 Das Geviert der Wahrheit

Die folgenden Überlegungen befinden sich in einer gewissen Nachbarschaft zum eingangs erwähnten „multicontextual turn“ Michael Welkers. Der evangelische Dogmatiker nennt vier Dimensionen: der wirkliche Jesus, das Zeugnis von ihm im Neuen Testament, die Bibel als Ganzes, die weitere inner- und außerkirchliche Geistesgeschichte. Das Bauprinzip ist die Nähe bzw. die Distanz zum Ursprungszeugnis. Die Kontexte bergen somit ein stark diachrones Moment. Auch das hermeneutische Viereck des Heidelberger Alttestamentlers Manfred Oeming hat eine gewisse Verwandtschaft mit meinem Entwurf eines Gevierts der Wahrheit. Oeming setzt mit für den Kommunikationsprozess grundlegenden vier Faktoren an: 1. Autor, 2. Text, 3. Leser, 4. Sache.<sup>103</sup> Damit verlagert er das Bauprinzip des Gevierts auf eine rein strukturelle und mithin eine stärker synchrone Ebene. Diese Strukturmomente des Kommunikationsprozesses werden maßgeblich für die vieldimensionale Hermeneutik der Bibel. In nächster Nähe befindet sich der Ansatz des Koblenzer Systematikers Ulli Roth.<sup>104</sup> Roth verschränkt struktural-synchrone und material-diachrone Aspekte. Äußerlich unterscheidet er vier historische Paradigmen: das offenbarungstheologische der Kirchenväter, das freiheitliche der Neuzeit, das historisch-kritische der Moderne und das textzentrierte der Postmoderne. Genauer betrachtet liegt auch hier bereits eine sachliche Struktur zu Grunde, insofern sich gerade in der Geschichte epochal verschiedene Prinzipien des Verstehens manifestieren.<sup>105</sup> Diese epochalen Prinzipien werden auch für meinen Ansatz maßgeblich. Mit Welker wird in meinem Ansatz zunächst die Bibel als ein durchaus besonderer materialer Topos herausgehoben. Was bei Welker als zweiter und dritter Ort erscheint (Neues Testament und Bibel im Ganzen), wird hier gewissermaßen zusammengefasst. Der Heiligen Schrift gegenüber steht die interpretierende Vernunft

---

<sup>103</sup> Vgl. M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt <sup>3</sup>2010, 5.

<sup>104</sup> Vgl. U. Roth, *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110 (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie 8)*, Münster 2010.

<sup>105</sup> Der Ansatz von Roth geht wie meine Überlegungen zurück auf die Logotektonik bzw. Topologie des Philosophen Heribert Boeder.

mit ihren epochalen Prinzipien. Heute lassen sich drei aus der Geschichte erwachsene Prinzipien festhalten. Eben weil diese Prinzipien heute von besonderer Gegenwart sind, werden Diachronie und Synchronie ineinander geblendet. Das geschichtliche Nacheinander wird in ein systematisches Miteinander überblendet. Dabei wird das semiotische Dreieck aus Signifikat, Referent und Signifikant den drei geschichtlich gewachsenen Dimensionen der Schriftinterpretation zu Grunde gelegt. Tiefer betrachtet, geht dieses Dreieck zurück auf die platonische Unterscheidung von Idee, Phänomen und *chōra*. Die beiden christlichen Epochen der Metaphysik, wie sie Roth unterscheidet (Spätantike und Neuzeit), werden dabei zu einem in sich gedoppelten Topos zusammengefasst.

Als glaubende Individuen, aber auch als glaubende Kollektive bewegen wir uns nun in einem Feld, das von vier Eckpunkten bestimmt wird. Diese Ecksteine können auch als theologische Orte (*loci theologici*) angesehen werden. Sie resultieren, diachron betrachtet, aus der Wirkungsgeschichte des Jesusgeschehens und bilden heute synchron das Feld der Wahrheit, in dem die Begegnung mit Jesus Christus stattfinden kann.

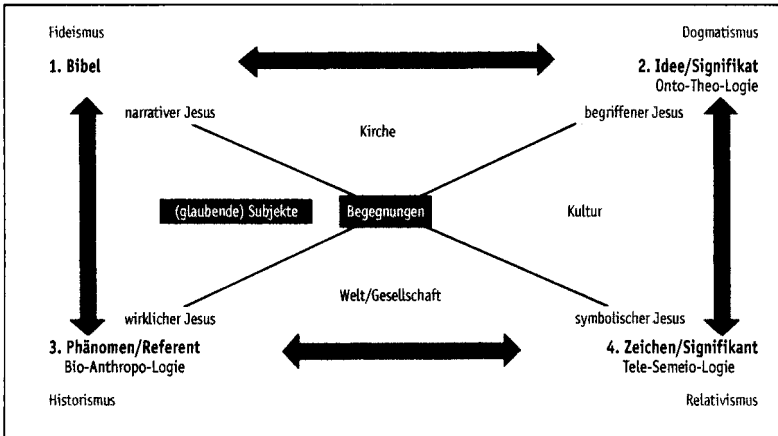
1. Aus der Bibel resultiert der narrative Jesus. Er ist die geschichtliche Grundlage für die weiteren Orte. Im Falle einer realistischen Überzeichnung resultiert daraus die Gefahr des Fideismus.

2. Der begriffene Jesus wird in den beiden christlichen Epochen der Metaphysik (Onto-Theo-Logie) erarbeitet. In je eigener Weise wird Christus in der patristisch-scholastischen und in der neuzeitlichen Phase konzipiert. Der begriffene Christus ist auch Inhalt der klassischen Dogmen, der bei unkritischer Überhöhung in ideologischen Dogmatismus abdriften kann.

3. Der wirkliche sowie der historische Jesus kommen in der klassischen Moderne (Bio-Anthropo-Logie) zur Welt und bleiben nicht nur ein unverzichtbares Korrektiv, sondern auch eine Inspirationsquelle des Glaubens. Oberflächlich betrachtet, können die Konstruktionen moderner Geschichtswissenschaft allerdings der Gefahr des Historismus erliegen.

4. Der symbolische Jesus der Postmoderne (Tele-Semeio-Logie) setzt eine Vielzahl von Texten frei, die eine gedichtete Heimat bilden und auf die Narrativität der Bibel zurückweisen. Weil aber die Sinngebung hier immer pluralistisch bleibt, kann die Offenheit der Texte in Relativismus abgleiten.

Wenn sich in den Spannungsfeldern von Kirche und Kultur, Gesellschaft und Individualität Glauben ereignet, werden inspirierende Begegnungen mit Jesus möglich. Jenseits von Fideismus, Dogmatismus, Historismus und Relativismus können sich offene Verbindlichkeit und verbindliche Offenheit ereignen.



Abschließend möchte ich die vier Orte der Begegnung mit Jesus noch etwas ausführlicher erläutern:

1. Den ersten theologischen Ort nimmt die Bibel ein. In ihr finden wir das erste Zeugnis des Jesusgeschehens im Kontext, und zwar als einen äußerst heterogenen Komplex, der gerade einfache Wahrheiten unmöglich macht. Die Bibel ist einerseits von kanonischer Geschlossenheit. Andererseits bleibt sie an ihren Rändern stets offen, wie ein Blick auf Apokryphen und außerkanonische Varianten zeigt. Auch ihre verschiedenen sprachlichen Fassungen – Hebräisch, Griechisch, Lateinisch, um nur diese Sprachen zu nennen – machen die Sache zusätzlich mehrdeutig, vielschichtig und vielgesichtig. Die Bibel ist eine unauslotbare Bibliothek, deren Kraft in der Differenz von Einheit und Vielheit besteht, die gerade nie auf den Begriff zu bringen und doch begreifbar ist. Die biblischen Geschichten bilden ein Gebäude aus Narrativen, das in offener Weise identitätsstiftend sein kann, ohne ausschließend sein zu müssen. Schon deren innerer Bezug zum Judentum eröffnet eine interreligiöse Perspektive, die leicht auf Islam und andere Religionen geweitet werden kann. Für die Glaubenden freilich ist Jesus von Nazaret der zentripetale Flucht-

punkt der Bibel. In ihr finden wir den *narrativen Jesus* eingebettet in ein Meer von Narrativen. Insofern dieses Buch eine seinerseits unübersehbare Fülle von vernünftigen Wirkungen hervorgebracht hat, kann es als hyperrational angesehen werden, d. h. es bedingt verschiedene Formen von Vernunft. Zugleich ist die Bibel über weite Strecken von bestechender Einfachheit und als „Volksbuch“, wie der Philosoph Hegel formuliert, bestens geeignet. Die Begegnung mit ihr kann für das Individuum und für Gruppen, ja für Kulturkreise identitätsstiftend sein. Doch sind es gerade die Differenzen, die eine spannende, weil lebendige Identität gewähren.

2. Die herausragende Stellung der Bibel ist nicht willkürlich gesetzt. Vielmehr wird sie überhaupt erst plausibel durch die rationale Interpretationsarbeit der christlichen Tradition. Von Justin dem Märtyrer über Augustinus und Thomas bis hin zu Hegel und Schelling reichen die Versuche, die Bibel und mit ihr Jesus Christus auf den Logos bzw. auf den Begriff zu bringen. Die christliche Metaphysik ist der Raum des *begriffenen Jesus*. Jesus von Nazaret wird hier stets anders als inkarnierte Gottesidee gedacht.

In der patristisch-scholastischen Epoche war die gottmenschliche Einheit Jesu auf das Individuum Jesus beschränkt, und die soteriologische Vermittlung vollzog sich sakramental und ekklesial. Die Kirche bzw. die kirchlichen Amtsträger repräsentieren Jesus Christus und vergegenwärtigen sein Heilswerk vor allem in Taufe und Eucharistie. Die großen christologischen Dogmen von Nikaia und Chalcedon haben hier ihren Ort. Sie deuten Jesus in metaphysischen Konzepten wie Hypostase, Person, Substanz oder Wesen. Doch nicht nur die patristische, sondern auch die mittelalterliche Metaphysik (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Bonaventura) stellt unverzichtbare Momente der Interpretation Jesu von Nazaret. Dies gilt, zumal die Christologien des orthodoxen, des katholischen und in Teilen auch des reformatorischen Christentums hier wurzeln.

Oftmals gegen den Widerstand der traditionellen Kirchen weitet die Neuzeit den Inkarnationsgedanken pneumatologisch. Der Geist als das *Göttliche in uns* macht die Menschheit als solche zu dem Ort, an dem die Gottheit zu sich kommen will. Das Andere Gottes, das Nichtgöttliche, die Welt, der Mensch, das Leid, der Tod werden durch die spekulative Dialektik zu einem Moment innerhalb der Dynamik des göttlichen Lebens. Der neuzeitlich verstandene Mensch wird deshalb autonom, weil die tiefste Identität des Menschen das

christologisch vermittelte Absolute selbst bzw. das absolute Selbst ist. Nur so kann von einer unbedingten Freiheit gesprochen werden.<sup>106</sup> Insofern nicht nur Jesus Sohn Gottes ist, sondern wir alle – unabhängig vom Glauben (siehe Lessings „Nathan“!) – Kinder Gottes sind, tragen alle Menschen, nicht nur der Menschensohn Jesus, die prinzipiell göttliche Würde in sich. Taufe und Eucharistie als sinnliche Vermittlung der konkreten Gegenwart Gottes zeigen für uns an, was Gott an sich immer und überall wirkt: die Verklärung der Welt. Bei aller begrifflichen Transformationsarbeit halten gerade neuzeitliche Philosophen, wie bereits erwähnt, an der Einzigartigkeit des geschichtlichen Individuums Jesus fest.<sup>107</sup>

Für eine zeitgemäße Deutung der Heiligen Schrift als Zeugnis von der Person Jesu bleiben die Einsichten der onto-theo-logischen oder metaphysischen Christologien in ihren epochal verschiedenen Ausprägungen ein wichtiger Eckstein. Nach zwei Jahrhunderten vergeblicher Versuche, dem Begriff und dem Dogma zu entkommen, sollten wir seine Leitfunktion beim Abstecken des Glaubensfeldes in *relativierter* Weise anerkennen, denn auch die Idee, das *Signifikat*, der Begriff gibt uns unverzichtbare Hinweise darauf, wer Jesus Christus für den Glauben sein kann, und damit, wer wir im Glauben sein können.

---

<sup>106</sup> Für Kant ist Freiheit theoretisch prinzipiell nicht begreifbar (*I. Kant*, Religion [Anm. 57], 142). Noch weniger kann eingesehen werden, dass eine absolut unbedingte Freiheit von göttlicher Kausalität verursacht wurde (ebd., 144). Also kann unbedingte Freiheit nicht geschaffen sein, wenn aber nicht geschaffen, dann muss sie selbst schöpferisch sein. An genau diesem Punkt sind Fichte, Schelling und Hegel über Kant hinausgegangen. Sie verlegen die disjunktive gottmenschliche Einheit in das Innerste des Menschen als Ich (Fichte), Natur (Schelling) oder Begriff (Hegel). Alle drei Idealisten lassen nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen, dass sie ihre Spekulationen als Deutungen des christlichen Grunddogmas von der differenzierten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur begreifen.

<sup>107</sup> Vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen (s. Anm. 59), 49: „Einmal ist allemal; Subjekt muss an Subjekt sich wenden – ohne Wahl; [...] In ewiger Idee nur ein Sohn; Einer, nur ausschließend gegen andere Endliche – nicht an und für sich – ewige Liebe. Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit – der schönste Punkt der christlichen Religion; erst die absolute Verklärung der Endlichkeit zur Anschauung gebracht, darüber sich Rechenschaft geben und ein Bewusstsein haben.“

3. Das Feld eines zeitgemäßen Raumes der Bedeutung Jesu gewinnt erst durch den Blick auf die Wirklichkeit ihre dritte Dimension. Der *wirkliche Jesus* kann freilich immer nur durch historische Rekonstruktionen erschlossen werden. Doch ohne einen Verweis auf die *Referenz* bleibt der Glaube blutlos und sinnlos. Erst die Materialität des Lebens Jesu gibt ihm Sinn und Sinnlichkeit. Nicht zuletzt die historisch-kritische Arbeit bringt das Leben des Menschen Jesus dem Leben der Menschen in neuer Weise nahe. Entscheidend ist hierbei, dass weder das betrachtende Subjekt noch das betrachtete Objekt theologisch grundiert ist wie noch in der Neuzeit. Der Blick auf Jesus ist rein weltlich und damit anthropologisch geworden. Mensch begegnet Mensch. Die bio-anthropo-logische Besinnung der Moderne negierte bei ihrem ersten Auftreten jede onto-theo-logische Interpretation Jesu. Die neue religiöse Reflexion flieht das Dogma, wie James Dunn formulierte. Doch auf die nicht-dogmatische Betrachtung Jesu folgte „the flight from history“<sup>108</sup>. Allerdings können wir heute synchron eine überraschende Komplementarität von metaphysischer Theo-Logie und nachmetaphysischer Anthro-Logie feststellen, die an die chaledonische Zwei-Naturen-Lehre zurückdenken lässt. Der Mensch ist die Realisierung Gottes. An dieser Stelle ist nachdrücklich auf die Legitimität der Moderne hinzuweisen: Der sich selbst und seiner Wirklichkeit überlassene Mensch hat Säkularisate des Christentums entwickelt, die der heutige Glaube erst noch für sich entdecken muss. Eine säkularisierte Botschaft vom anbrechenden Gottesreich finden wir beispielsweise in den Schriften von Karl Marx. Gerade die Christologien der Befreiung zeigen, dass Jesus ohne eine Diskussion der Frage nach sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit nicht mehr zu haben ist. Ein anderes Beispiel für eine säkularisierte und darüber hinaus antichristliche Form des Christentums ist Friedrich Nietzsche. Der Prophet eines Anti-Evangeliums hat die Inkarnation in bis dahin ungekanntem Maß ernst genommen. Und in der Tat sollten wir der Erde treu bleiben und nicht denen glauben, die uns von himmlischen Hoffnungen reden.<sup>109</sup> Ein inkarnierter Glaube kann im Fleisch die Verwandlung der Welt bewirken und die innere Schaffenskraft des inkarnierten

<sup>108</sup> J. D. G. Dunn, *Jesus* (s. Anm. 65), 25–66.

<sup>109</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I–IV* (Kritische Studienausgabe 4), Berlin 1988, 15.

Menschen freisetzen. Jesus ist zunächst *sarx*. Wir sind in der Tat aufgerufen, Zeit und Welt in neuer Weise als Erscheinung der Ewigkeit und des Himmels zu erfahren, denn „alle Lust will Ewigkeit –, will tiefe, tiefe Ewigkeit“<sup>110</sup>. Lust und Leiblichkeit gewinnen so für den Glauben eine neue Dimension.<sup>111</sup>

4. Das Feld, in dem sich die Begegnung mit Jesus heute ereignen kann, hat als vierten Eckstein das Symbol bzw. das Spiel der Signifikanten. Christologie kann hier erscheinen als Darstellung des Zeichencharakters der Welt.<sup>112</sup> Erst hier tritt der fiktive Charakter der Jesusgeschichten in seiner Spannung zur Faktizität voll ans Licht. Zugleich erhält der *symbolische Jesus* einen sakramentalen Charakter – so Roger Haight.<sup>113</sup> Im Zwischenraum (*chōra*) von Idee (*logos*) und Phänomen (*sarx*) gewinnen das Zeichen „Jesus“ und die in den neutestamentlichen Schriften geborgenen kleinen „Erzählungen“ eine konstruktive Bedeutung für das menschliche Subjekt. Denn nach dem *Tod Gottes*, nach dem Ende der Onto-Theo-Logie ereignet sich der *Tod des Menschen* als Ende der Bio-Anthropo-Logie. Der Mensch ist nicht schon weltlich gegeben und schon gar nicht im Singular. Die Menschen – im Plural – werden unter anderem durch die Erzählungen konstituiert. Das narrative Selbst (Ricoeur) entsteht durch Geschichten. Aber auch menschliche Gemeinschaften, Kirchen, Staaten, Kulturräume sind Erzählgemeinschaften. Die mediale Vermittlung der Wahrheit gewinnt in der Tele-Semeio-Logie eine quasi-prinzipielle Bedeutung. Die Wahrheit wird zu einer Sache der Kommunikation. Sie ereignet sich im offenen Gespräch. Die Bibel erscheint nun als Dokument des Gesprächs zwischen Mensch und Gott. Außerhalb des Glaubens bleibt dieses Gespräch fiktiv. Doch im Glauben wird es faktisch. Es wird zum Gotteswort, das zugleich Menschenwort bleibt, in einer Dialektik ohne Aufhebung und ohne Ende. So verweist gerade

---

<sup>110</sup> Ebd., 404.

<sup>111</sup> Es wäre hier auch an die gesamte naturwissenschaftliche und technische Transformation der Welt – in all ihrer Zweideutigkeit und Abgründigkeit – zu erinnern.

<sup>112</sup> Vgl. F. Wittekind, Christologie im 20. Jahrhundert, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hrsg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen 2010, 13–45, 38–40. H. Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie (Universal-Bibliothek 9731), Stuttgart 1999, 116f.

<sup>113</sup> Vgl. R. Haight, Jesus (s. Anm. 79), xiii.

die *condition postmoderne* zurück auf den Ausgangspunkt des Gevierts. Erst jetzt erscheint die Bibel als Heilige *Schrift* – mit Derrida gesprochen: *écriture*. Sie lebt und bleibt doch Kenotaph. Sie verweist auf den Einen und ist doch unendlich vieldeutig. In der Schrift offenbart sich Gott und doch verbirgt er sich dadurch noch umso tiefer. Jeder der vier Orte verweist auf die drei anderen. Das Wort verweist auf die Schrift, die Schrift verweist auf die Wirklichkeit, die Wirklichkeit auf die Wahrheit, die Wahrheit auf das Wort usw. Alles verweist auf den Menschen, das Individuum, dessen Namen. Doch die Individuen begegnen sich in der Gegend, die durch die geschichtlich gewachsenen Orte abgesteckt ist. Es ist genau die Offenheit der Grenze, das Zwischen, das Viele, das Andere, der leere Ort des Allerheiligsten: Hier begegnen wir Jesus als dem abwesend Anwesenden. Jesus ist der Name, der Name, der für die unendliche Größe und die unendliche Kleinheit des Menschen steht, für Leben und Tod, Vergebung und Schuld, Gott und Mensch. Dabei aber werden jede und jeder Andere zum Zeichen für die göttliche Spur, die dem Text der Welt eingeschrieben ist. Die Begegnung mit der und dem Anderen ist die Begegnung mit Jesus. In besonderer Weise repräsentieren die Ausgegrenzten, Marginalisierten, die Zwielfichtigen den Ort der Anwesenheit Christi. Gott hat seine Anwesenheit zerstreut. An den Rändern der Welt gewinnt Jesus von Nazaret immer wieder neues Leben.

Wie aber kann Jesus von Nazaret als Grund der Dogmatik gedacht werden? Diese Frage verliert angesichts des Gesagten seine Bedeutung. Der Glaube hat sein Feld innerhalb dieses Gevierts. Dort vermag er Jesus zu begegnen, in der Bibel, in der Idee, in der historischen Rekonstruktion sowie in den menschlichen Begegnungen, in den Zwischenräumen und Andersorten. Hier kann sich die Wahrheit der Geschichte Jesu ereignen.