

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Marcel Vanhengel – Jan Peters

Dieser Jesus¹

In einem Vortrag über die Gefahren, die nach dem zweiten Vatikanischen Konzil drohen könnten, weist Schlette darauf hin, daß man im Begriff ist, «die kritische Frage nach der Bibel in die Volkskirche zu rollen».² Dabei signalisiert er als ernste Gefahr, daß eine solche Frage gar nicht oder falsch beantwortet werden könnte. Schlettes Befürchtung hat sich inzwischen als berechtigt bestätigt. In einem breitangelegten Beitrag über die Passions- und Auferstehungserzählungen brachte das deutsche Nachrichten-Magazin «Der Spiegel»³ diese Frage vor das Forum der großen Öffentlichkeit und erweckte den Eindruck, als ob die Berichte der Evangelien über Jesus von Ungenauigkeiten, inneren Widersprüchen, Antisemitismen usw. nur so wimmelten. Dem arglosen Leser scheint nur ein einziger Schluß übrigzubleiben: Die Evangelien sind unglaubwürdig, und also hat mein Glaube kein zuverlässiges Fundament. Auf diese Weise wird nicht nur eine bestimmte populäre Vorstellung von der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählungen über Jesus – übrigens mit Recht – zurückgewiesen, sondern die Frohbotschaft selbst wird unterminiert.⁴ Letzteres ist vorrangig und verlangt unsere ganze pastorale Sorge. Es wird ein Gegensatz zwischen Glaube und Geschichte suggeriert, wie man ihn früher zwischen Glaube und Wissenschaft suggeriert hatte. Das ruft bei vielen Gläubigen unsrer Tage eine Unruhe hervor, die

durch einfachen Hinweis auf die Erklärungen des zweiten Vatikanischen Konzils über die Historizität der Evangelien⁵ nicht weggenommen werden kann. Damit wiche man dem Kern der Frage aus. Der Weg zurück zu Jesus von Nazareth ist nicht so selbstverständlich, wie wir anzunehmen geneigt sind. Außerdem muß man sich aber fragen, ob die Unruhe über die Jesusfrage im religiösen Bewußtsein des heutigen Gläubigen nicht an falscher Stelle auftaucht.

Deshalb will diese Dokumentation eingehen 1. auf die Art dieser Unruhe; 2. will sie auf die Legitimität der Frage nach Jesus von Nazareth hinweisen und über die Antworten orientieren, die auf diese Frage gegeben werden können; 3. will sie die Wege zu «diesem» Jesus zeigen, die dank der Exegese und anderer Wissenschaften noch offen sind; 4. will sie auf den fundamentalen Zusammenhang zwischen dem Akt des Glaubens an Christus und der Glaubwürdigkeit unsrer Informationen über Jesus von Nazareth eingehen.

1. «*Sie haben meinen Herrn fortgenommen*»
(*Jo 20, 13*)

Die soeben erwähnte Unruhe, welche die Frage nach Jesus von Nazareth hervorruft, wird durch eine Bultmann-Anekdote treffend charakterisiert,⁶ laut welcher beunruhigte Leser und Hörer die

Worte aus dem vierten Evangelium: «Sie haben meinen Herrn fortgenommen, und ich weiß nicht, wohin sie ihn gelegt haben» als Klage an den entmythologisierenden Marburger Exegeten gerichtet hätten. Dieselbe Frage hört man auch von heutigen Gläubigen, wenn sie die Ergebnisse der modernen Exegese durch eine oberflächliche oder einseitige Information kennenlernen. Wo liegt nun der Herd dieser Unruhe? Nicht eigentlich in den Ergebnissen der heutigen Exegese; eher sollte man ihn suchen in der vulgären Auffassung von der Genauigkeit und Zuverlässigkeit eines Dokuments, das man überfragt hat, oder in einer zu massiven Auffassung vom Verhältnis zwischen Glaube und Geschichtswissen.

Eine gute Charakterisierung dieses Überfragens gibt Vögtle⁷ in einem Artikel, den jeder, der sich beunruhigt fühlt, lesen sollte: «Nach populärem, geschichtswissenschaftlich noch nicht korrigiertem Vorverständnis können die Evangelien Anspruch auf Wahrheit und Irrtumslosigkeit nur erheben, wenn alles und jedes, was in diesen zu lesen ist, protokollartig und, etwa von Metaphern und Gleichnissen abgesehen, wörtlich gemeint ist... Jede in Berichtsform gekleidete Darstellung der Evangelien muß also, um nach diesem Vorverständnis wahr sein zu können, chronistisch, nämlich als Beschreibung eines ebenso geschehenen konkreten äußeren Vorgangs verstanden werden.»

Wer mit dieser Einstellung die Erzählungen von Jesus liest, wie sie uns durch das vierfache Evangelium überliefert sind, der muß notwendigerweise desillusioniert werden. Er fragt dann nach etwas, was die Evangelien nicht geben wollen: nach einer Biographie Jesu von Nazareth. Die Evangelien wollen uns keine Information an sich weitergeben, sondern die Frohe Botschaft, die aber wesentliche Beziehung zur tatsächlichen Befreiung und nicht nur zur befreienden Einsicht hat. Man darf von ihnen keine Evidenzen erwarten, die uns von eigener Glaubensverantwortung befreien. Die Evangelien bringen «kerygmatisierte Geschichte», wie es ein Exeget unserer Tage nennt.⁸ Das Partizipium «kerygmatisiert» ist keine Abschwächung des Begriffs «Geschichte»; es gibt die Art der vorliegenden Geschichte an. Wer behauptet, historisches Interesse zu haben, der muß sich bewußt sein, daß es kein historisches Interesse an sich gibt; das Interesse richtet sich auf jemanden oder auf etwas. Hier richtet es sich auf die Botschaft. Soll das heißen, daß die Fakten, in denen diese Botschaft weitergerichtet wird, tatsächlich nicht geschehen sind? Das

ist eine sekundäre Frage; sie ist wichtig, aber nicht ausschlaggebend.

Das alles wird vielleicht klarer, wenn wir es an einer konkreten Perikope erläutern. Die Erzählung vom Sturm auf dem Meere (Mk 4, 35–41, siehe auch Mt 8, 23–27; Lk 8, 22–25) eignet sich dazu ausgezeichnet. Schon Bornkamm⁹ hat dargetan, wie Mt den Text des Mk interpretiert hat; aber auch Mk selbst kann uns hier von Diensten sein.¹⁰

Liest man den Text oberflächlich, kann der Eindruck entstehen, als ob hier ein Wunder erzählt würde, das Jesus an den Elementen geschehen ließ. Die Perikope würde dann Jesu Macht über die Natur demonstrieren. Das erweist sich aber als falsch. Denn Jesus wirkt das Wunder nicht, während er selber am Ufer des Sees steht. Im Gegenteil bedrohen Wind und Wasser das Schiff, in dem er sich selbst mit den Seinen befindet. Wie alle Wundererzählungen spricht auch diese über die Rettung von Menschen.

Aber um welche Menschen geht es? Um die rechte Antwort zu gewinnen, muß man zwischen dem erzählten Geschehen und dem erzählenden Mk-Text unterscheiden. In dem erzählten Ereignis geht es zweifellos um die Rettung, die Jesus den Jüngern im Boot bringt. Aber geht es darum auch im Mk-Text? Eine kleine Unebenheit in der Erzählung kann uns bei der Antwort helfen. Diese Unebenheit ist die merkwürdige Stelle, an welcher der Mk-Erzähler die Worte Jesu einfügt: «Warum seid ihr so furchtsam? Wie ist es möglich, daß ihr noch keinen Glauben habt?» (Mk 4, 40). In der Berichtserzählung stünden sie bestimmt an falscher Stelle; denn die Ursache für die Angst der Jünger ist durch die Stillung des Sturms bereits fortgenommen. Dieser Vers stünde dann viel besser vor Mk 4, 39. Und es ist bestimmt nicht zufällig, daß Mt ihn an dieser Stelle bringt (Mt 8, 26). Mit gutem Grund kann man deshalb auch annehmen, daß er in Mk weiter nach hinten gerückt wurde. Das hat eine doppelte Wirkung: Der Spruch erhält größeren Nachdruck, und eigentlich richtet er sich nun nicht mehr an die Jünger. An wen denn? Es gibt eigentlich nur eine einzige Alternative: An den Jüngern vorbei richtet sich Mk mit diesem Wort Jesu an seine Leser.

Wer das einmal entdeckt hat, dem wird an der Perikope noch mehr klar. Das Schlafen Jesu und der Schrei: «Kümmert es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?» ruft im Leser, der mit dem Alten Testament vertraut ist, den Gedanken an Ps 44, 24 (vgl. Ps 107, 28) wach. Durch Verfolgungen fast zur Verzweiflung gebracht, meint Israel, Gott lasse

sein Volk im Stich; er schlafe. Und in Todesangst ruft es zu ihm, er solle aufwachen und helfen. Ob der Mk-Evangelist nun für die Christen von Rom oder die von Palästina geschrieben hat – die Gemeinde, für die er schrieb, wird aus dem Evangelium jedenfalls als verfolgte Kirche erkennbar. Und offenbar reagieren diese Christen genau wie Israel. Jesus hat seiner Kirche gelobt, er werde ihr immer beistehen. Aber gerade wenn die Not am größten, bemerkt man von seinem Beistand nichts; da scheint er zu schlafen; scheint es ihn nicht zu kümmern, daß seine Gemeinde zugrunde zu gehen droht. Diese Verzweiflung nennt der Evangelist Unglauben. Und er richtet sich an die ängstlichen Verfolgten mit den Worten Jesu: «Warum seid ihr so furchtsam? Habt ihr denn noch keinen Glauben?» So wird die Wundererzählung im Mk-Text zum Träger einer Botschaft und zu einem Appell, an den auferstandenen Herrn zu glauben, gerade in der Not, wenn man mehr denn je seine Nähe braucht, er aber seine Gegenwart nicht fühlen läßt. Um diese Botschaft geht es im Mk-Text. Die Frage, was denn nun wirklich geschehen sei, bleibt stehen. Eine Antwort ist schwierig. Allerdings fällt auf, daß es in der Perikope einige Einzelheiten gibt, die keine rechte Funktion haben: wie die Erwähnung, daß andere Boote mit ausfahren (Mk 4, 36) und die Beschreibung Jesu, der «hinten im Boot lag und schlief» (Mk 4, 38). Mit Beziehung auf die Botschaft, um die es Mk geht, und selbst in der Wundererzählung sind es unverarbeitete Reste (vor allem die Mitteilung von den anderen Booten; diese Tatsache vermindert ja die Not um einige Grade). Reste wovon? Im Augenblick können wir nur sagen: Vielleicht Erinnerungsreste. Das Bild der anderen Boote und vor allem das Bild von Jesus, der hinten im Boot auf einem Kissen lag und schlief, scheint sich in der Erinnerung so festgesetzt zu haben, daß es noch weiter mitklingt, selbst wenn es keine Funktion mehr hat. Als solche könnten diese Reste auf ein nicht mehr genauer zu rekonstruierendes, aber wirkliches Geschehen hinweisen.

Falls diese Interpretation richtig ist, geht es hier also nicht mehr um einen Ereignisbericht. In der Mk-Verkündigung wird das konkrete Ereignis überhöht; es wird zu einer Botschaft, die für Leser einer jeden Generation wichtig werden kann.

Freilich muß man hinzufügen, daß diese Botschaft erst mächtig wird, wenn Christus wirklich derjenige ist, dessen Bild im Evangelium aufgerufen wird. Sicherlich ist es nicht unbedingt notwendig, daß Jesus während seines irdischen Daseins

seine rettende und befreiende Tätigkeit genau so ausgeübt hat, wie es erzählt wird. Aber man kann auch keine ausschlaggebenden Gründe anführen, warum es nicht so gewesen sein sollte. Im Gegenteil: Wer glaubt, daß in Jesus Christus Rettung, Erlösung und Heil jetzt und für uns Wirklichkeit werden, wenn wir an die Frohe Botschaft glauben, so liegt nichts näher als die Überzeugung, daß Gottes erlösendes Handeln in der Person Jesu eine viel größere Intensität hatte als in der vorangehenden Zeit. Die Botschaft von unserm Heil beruht offenbar auf Gottes Heilshandeln, das im Tun Jesu Gestalt erhält. Das ist auch der Grund dafür, warum diese Botschaft in Verkündigungsstücken vorgelesen wird, die von den *Taten* Jesu erzählen. In der Geschichte dieser Perikope sehen wir, wie ein Ereignis aus Jesu Leben zur Frohen Botschaft geworden ist. Es geht nämlich nicht um das historische Ereignis der Rettung dieser Jünger aus der Todesgefahr dieses Sturms in seiner Historizität, d. h. in seiner Unwiederholbarkeit, in seiner Vergangenheit, in seinen konkreten Umständen. Zunächst wird in dem historischen Ereignis der eigentliche Kern bloßgelegt. Sodann wird von dieser fundamentalen Einsicht aus das historische Niveau überhöht; es findet eine Transponierung statt, so daß jene Tatsache vergangener Tage für den Zuhörer aktuelle Bedeutung bekommt. Er erfährt in dieser Verkündigung, wer Jesus für ihn selber ist.

2. «Für wen haltet denn ihr mich?» (Mk 8, 29)

Auf diese Frage antworteten die Jünger durch den Mund des Petrus: «Du bist der Christus.» Jesus von Nazareth wird von ihnen und von den Gläubigen als der Christus erkannt und bekannt. Wir dringen in den Evangelien zu jenem Jesus von Nazareth vor, wie ihn die Jünger verstanden und im Kerygma verkündigt haben.

Spontan und mit Recht treten hier bei den Gläubigen unsrer Tage verschiedene Fragen in den Vordergrund.¹¹ Wir nennen einige dieser Fragen: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Jesus von Nazareth und Christus? Welche Kontinuität ist zwischen jenem Christus, an den wir durch die heutige Predigt der Kirche glauben, und dem Christus der Urkirche? Letzteres ist eigentlich die Frage nach der Legitimität unsres Glaubens, der durch den Christus der Evangelien normiert wird, der Ihn aber immer aufs neue deuten muß. Über diese zweite Frage wird weiter unten – Abschnitt 4 – gesprochen. Auf die erste Frage (Welcher Zusam-

menhang ist zwischen Jesus von Nazareth und Christus?) haben mehrere Exegeten eine Antwort versucht. Diese Suche nach einer Antwort ist ein aktueller Prozeß, an dem wir selber mehr oder weniger bewußt-interessiert teilnehmen und so auch in Zukunft teilnehmen werden. Geschichtswissenschaft ist nicht als ein seelenloser Computer anzusehen, bei dem wir außerhalb stehen und der bei rechter Zeit zu unserer objektiven Information seine Karten stanz. Eine für jeden befriedigende Antwort ist denn auch prinzipiell nicht möglich.

Doch muß diese Frage gestellt werden. Sie nicht stellen bedeutet Flucht: wenn auch Flucht in die Geschichte, d. h. in das, was geschichtlich über Jesus von Nazareth feststeht, oder Flucht in die Christologie, mit Vernachlässigung der Historizität. Die Mentalität der Spiegel-Artikel verrät Flucht in die eine Richtung, während die moderne Theologie sich der Gefahr akut bewußt wird, daß sie der zweiten Fluchtmöglichkeit verfallen kann.

Bei denen, die eine Antwort zu formulieren versuchen, können wir – unter Außerachtlassung der Nuancen – zwei Richtungen unterscheiden:

1. diejenigen, die mit Bultmann von der Irrelevanz des historischen Jesus überzeugt sind. Dabei muß aber unmittelbar bemerkt werden, daß Bultmann – obwohl er die Bewegung von Jesus als historischer Figur und als historischer Wirklichkeit zur Christologie hinführte – dies doch so tat, daß er ihm als dem verkündigten historischen Christus wiederbegegnete;

2. diejenigen, die die Frage nach Jesus von Nazareth von neuem stellen wollen: the New Quest.¹²

Zur ersten Richtung: Bultmann sieht keine Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Verkündigung, der keine historische Größe ist.¹³ Zwischen Jesu Verkündigung und der christlichen Verkündigung kann er, bei wesentlichem inhaltlichem Unterschied, allerdings einen historischen Ursachenzusammenhang und eine Art Wirkungsverwandtschaft entdecken (a. a. O., S. 17 und S. 22). Beim historischen Jesus selbst ist das christliche Kerygma «nicht an der *objektiven Geschichtlichkeit* über das *Daß* hinaus interessiert» (a. a. O. S. 13). Anders ausgedrückt: Gemessen an der eigentlichen Absicht des christlichen Kerygmas, entnimmt dieses dem historischen Jesus von Nazareth letztlich nur die reine Tatsächlichkeit von dessen Existenz, auf die es sich beruft in der Behauptung der Identität des Jesusereignisses und des Christusereignisses, das in der christlichen Verkündigung selber geschieht.

Zur zweiten Richtung: E. Käsemann¹⁴ ist z. B. der Meinung, daß wir in der Antwort auf die Frage nach dem irdischen Jesus nicht in Skepsis und noch weniger einer gewissen Interesselosigkeit verfallen dürfen. Damit würde stillschweigend die urchristliche Überzeugung preisgegeben, daß der erhöhte Herr mit dem irdischen Jesus identisch ist, und das müßte zum Dokerismus führen. Außerdem ist der Historiker imstande, im überlieferten Material authentische Aussprüche Jesu zu erkennen. Dafür stellt Käsemann eine negative Norm auf: Die Sprüche, die sich nicht aus der zeitgenössischen jüdischen Gedankenwelt ergeben und ebenso wenig als Auffassungen der Urkirche identifiziert werden können, sind auf Jesus selbst zurückzuführen. Er nennt dann u. a. den ersten Gegensatz aus der Bergpredigt (Mt 5, 21 ff.), sowie den zweiten (Mt 5, 27 ff.) und vierten (Mt 5, 38 ff.) Gegensatz, aus denen hervorgeht, daß Jesus sich selber eine unerhörte Autorität zuerkennt. Davon zeugen auch andere Texte, wie Jesu Stellungnahme zum Sabbatgebot und zu den Reinheitsvorschriften. An Hand dieser und anderer als authentisch anzusehender Texte ist es möglich, sich eine Vorstellung von Jesu Verkündigung und seinem damit übereinstimmenden Auftreten zu machen. Indirekt ist dann auch etwas zu sagen, zwar nicht über Jesu Leben in seiner äußeren und inneren Entwicklung, aber über seine Person.

Auf katholischer Seite hat H. Schürmann¹⁵ eine Methode versucht, die auf positiven Normen fußt. Dazu wendet er in voller Breite die *formgeschichtliche Methode* auf eine Situation im Leben Jesu an, die nach ihm ohne Zweifel feststeht: auf die Aussendung der Jünger. Eine große Zahl von Sprüchen kann in diesem *Sitz im Leben* untergebracht werden, wie z. B. die über das Schicksal der Verkündiger, sowie kurze Zusammenfassungen und Illustrationen, wie sie Jesus seine Jünger lehrte, damit es die sie selber bei der eigenen Verkündigung benutzten. Von daher sind dann wieder wichtige Dinge über die Absichten Jesu von Nazareth zu sagen.

Auf die Frage: «Was sagen die Menschen, wer ich sei?» wird auch jetzt eine Antwort gegeben; sie ist ja auch jetzt noch eine legitime Frage. In den Antworten wird eine Annäherung an eine Kontinuität zwischen Jesus von Nazareth und Christus sichtbar. Anscheinend können wir im Kerygma eine Wirklichkeit unterscheiden, die der Entstehung des Kerygmas der Evangelien vorausgeht. Mit einem wissenschaftlich verantwortlichen Gewissen und also auch mit der Relativität, die jeder Wissen-

schaft anhaftet, dürfen wir diese Wirklichkeit «Jesus von Nazareth» nennen. Diese Relativität bringt uns zu einem dritten Punkt.

3. «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Jo 20, 29)

In der Auferstehungserzählung wird dem Thomas gesagt, daß Glaube nicht auf eine Christus-Epiphanie angewiesen sei. Noch weniger kann der Exeget heute bei dem beunruhigten Gläubigen ein «Sehen» Jesu bewirken, das als ein Ersatz für den Glauben an ihn dienen könnte. Einen Text wie den der Evangelien kann man auf verschiedene Weise befragen. Ein Text besteht nämlich niemals ohne seinen Werthorizont: Er trägt immer mehrere Möglichkeiten der Beurteilung in sich; auch das Verständnis eines Textes verweist immer auf mehrere Bewertungsaspekte. Das gilt auch für die Bücher des Neuen Testaments. Man kann sie als Exponenten des nachklassischen Griechisch würdigen, als geschichtliche Quelle für die Realien des ersten Jahrhunderts, als Quelle für die Erkenntnis des historischen Jesus, als Ausdruck einer geistesgeschichtlichen Strömung. Jedem dieser Bewertungsaspekte entspricht ein eigenes Verständnis und eine Frageweise, die ihren eigenen Gesetzen gehorcht.

Die genannten Bewertungen sind weder theologisch noch christlich, sondern allgemein. Sie sind einfach da. Niemand kann das verhindern. Auch die Schrift eignet sich für die verschiedensten Bewertungen, denen eine jeweils andere Weise des Lesens entspricht. Eine theologische Handhabung oder – allgemeiner – ein *christlicher* Schriftgebrauch ist nur mit Hinweis auf die Bewertung dieser Bücher als *Heilige Schrift* möglich: Der Christ hat diese Bücher von der heiligen Kirche als exemplarische Auslegung seines *Credo* empfangen, als Hilfe für die christliche *Feier* einer gläubigen Anamnese usw.¹⁶

Die Handhabung dieser Bücher mit Hinsicht auf die eine Bewertung schließt ihren Gebrauch mit Hinsicht auf eine andere Bewertung nicht aus, aber sie darf die andere in ihrer Wirkung nicht verfälschen: Eine Überlagerung der verschiedenen Annäherungsweisen ist jedoch möglich, oft auch fruchtbar und manchmal sogar unvermeidlich. So setzt die historische Handhabung die philologische voraus; die theologische kann durch die historische gefördert werden, obwohl beide nicht verwechselt werden dürfen und die eine die andere nicht fundiert. Das alles muß man vor Augen haben, wenn man schließlich nach dem Verhältnis all dessen zum Glauben an Jesus Christus fragt.

4. «Ich glaube an Jesus Christus»

Glauben ist kein Schluß aus feststellbaren Fakten; das haben die mittelalterlichen Theologen bereits gespürt, als sie sich auf das «Glaubenslicht» als einzige Stütze für den Glauben beriefen. Andererseits ist der Glaubensinhalt kein Produkt des Glaubens. Die zwei Haltungen, die als Flucht vor dem Glauben angesprochen werden müssen, wurzeln beide in ein und derselben Annahme: daß wir lediglich objektivierbare und feststellbare Wirklichkeit auf verantwortliche Weise wissen könnten. Wer das meint, sieht den Glauben entweder als Ergebnis historisch feststellbarer Fakten, oder (wenn diese historische Untersuchung enttäuscht) als Ergebnis rein menschlicher Deutungen oder als Ergebnis einer Projektion.

Nicht durch unser gläubiges Dazutun ist Christus im Leben der Gläubigen der große Anwesende. Seine freie Selbstgabe, obwohl nur im Glauben zugänglich, rief den Glauben und das Vertrauen der Urgemeinde auf und ruft auch unseren Glauben und unsere Liebe auf. *In* der gläubigen Situation, nicht über oder außer ihr ist Christus der Herr selber der Ursprung des apostolischen und unseres christologischen Glaubensbekenntnisses. Er ist nicht nur dort Ursprung, wo wir jede gläubige Deutung fahren lassen. Gott und Mensch sind niemals Konkurrenten. Die Selbstgabe des Christus bestimmt die gläubige Deutung der kirchlichen Gemeinde. Die Richtigkeit dieser Erfahrung und Deutung kann ich nicht wissenschaftlich-kritisch beweisen. Sie ist eine Sache des Glaubens selber. Wer mit Methoden der Geschichte nach historischen Tatsachen sucht – ein legitimes Vorgehen! – stellt sich, als solcher, außerhalb der Glaubenshaltung. Und wer unruhig wird, weil die historische Untersuchung lediglich magere Ergebnisse liefert, gibt zu erkennen, daß er sein Gläubigsein doch wieder von historisch feststellbaren Tatsachen abhängig sein läßt; es war kein bedingungsloses *Vertrauen*, sondern ein Schluß aus dem, was man für historisch erwiesen hielt.

Glauben ist dagegen eine entscheidende, totale, persönliche Wahl, zu der ein bestimmtes Selbstverständnis gehört, das nur von der bedingungslosen Hingabe an Gottes grenzenlose Menschenliebe her verständlich ist. Glauben ist ein vollkommenes, unbefangenes Vertrauen unseres ganzen Wesens in die unermessliche Liebe, die uns ganz entschieden von Christus, der in seiner Kirche lebt, zugesagt wird. Das bezeugen die Schriften; das bezeugen die

Christen in der Zeit der Väter, im Mittelalter usw.; so entsteht eine Glaubensgeschichte, in der ein immer gegenwärtiger, aktueller und *einmaliger* Appell des lebendigen Christus doch immer zugleich auch *Erinnerung* (Anamnese) an die anderen, ebenso unwiederholbaren Glaubenssituationen der *Väter im Glauben* ist, und damit auch Offenheit gegenüber der Zukunft. All diese Glaubenserfahrungen sagen uns: So *ist* Christus. Der erste Niederschlag der christlichen Heilsbotschaft, vornehmlich die Heilige Schrift, ist auch für uns wirklich eine *Anrede*, die in ihrem apostolischen *Sitz im Leben* unwiederholbar und als vergangenes Ereignis für uns nicht unmittelbar wichtig ist. Aber als persönliche *Anrede* und als Aufruf für unsere Zukunft, in dieser unse-

rer Lebenssituation, greift sie nach dem Kern unseres Lebens selber.

Andererseits – aber das können wir hier nicht mehr weiter analysieren – bleibt der Vertrauensakt des Glaubens eine wahrhaft *menschliche* Tat, die als solche auch vor dem Forum des menschlichen Denkens als freie Tat sittlich verantwortet werden muß. Der Glaube kann kein «irrationaler Sprung» sein, so daß, wer diesen Sprung *nicht* wagt, ebenso recht hätte wie der Gläubige. Nicht für das Gläubigsein als solches, wohl aber für die sittliche Verantwortung, die wir bei jeder menschlichen Entscheidung (in diesem Fall: Glaubensentscheidung) haben, sind historische Fragen nach dem historischen Jesus von Nazareth offenbar erheblich.

¹ Apq 1,9. – Bei der Zusammenstellung dieser Dokumentation konnten wir uns auf Hinweise und Manuskripte von B. van Iersel, F. Theunis, E. Schillebeeckx und B. Willems stützen; die Anregung zu dieser Dokumentation geht auf ein Gespräch zurück, das wir mit ihnen haben konnten.

² H. R. Schlette, Nachkonziliare Gefahren: Frankfurter Hefte 21 (1966) 613–614.

³ W. Harenberg, Jesus und die Kirchen: Der Spiegel 16 (1966) 4. April, 86–109 und 11. April, 74–97.

⁴ Eine Übersicht mit Besprechung der neuesten Literatur findet man bei W. G. Kümmel, Jesusforschung seit 1950: Theologische Rundschau 31 (1966) 15–46; zum philosophischen Hintergrund dieser Problematik siehe E. Castelli, Mythe et Foi (Paris 1966).

⁵ Die Konstitution des zweiten Vatikanums über die Offenbarung spricht unter Nr. 12 über die Nuancen der Wahrheit in «Texten, die auf verschiedene Weise historisch sind». Unter Nr. 18 und 19 wird auf den apostolischen Ursprung der Evangelien und ihren historischen Charakter hingewiesen; dabei wird auf die «Instructio de historica evangeliorum veritate» (AAS 56 (1964) 712–718) zurückgegriffen; vgl. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung (Paderborn 1966) 158 und 174–189. – O. Semmelroth und M. Zerwick, Vaticanum II über das Wort Gottes (Stuttgart 1966) 46, weisen hin auf «die Anmaßung der Exegeten, die gezügelt werden muß», wie manche Konzilsväter sich ausdrückten. Es ist erfreulich, daß das zweite Vaticanum diese Zügel nicht angelegt hat.

⁶ Über das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns siehe G. Hasenhüttl, Was will Bultmann mit seinem Entmythologierungs-

programm?: Concilium 2 (1966) 253–258. Ferner J. Bourke, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus: Concilium 2 (1966) 14–23.

⁷ A. Vögtle, Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung: ZKTh 86 (1964) 396–397.

⁸ X. Léon-Dufour, Les évangiles et l'histoire de Jésus (Paris 1963) 489.

⁹ G. Bornkamm, G. Barth, H. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (Stuttgart 1960).

¹⁰ B. van Iersel, Storm op zee: Het Heilig Land 16 (1963) 108–111. Eine andere kerygmatische Interpretation gibt X. Léon-Dufour, La Tempête Apaisée: Études d'Évangile (Paris 1965) 153–181.

¹¹ W. Marxsen, Der Streit um die Bibel (Gladbeck 1965) 82.

¹² J. M. Robinson, A New Quest of the Historical Jesus: Studies in Biblical Theology 25 (1959) und The recent Debate on the 'New Quest': JBR 30 (1962) 198–208.

¹³ Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Heidelberg 21961) 8.

¹⁴ E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 187ff.

¹⁵ H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin 21961) 342–370.

¹⁶ F. Theunis, Hermeneutik, Verstehen und Tradition: Ermeneutica e Tradizione (Rom 1963) 272–277.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens