

# THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– Juni 2020 –

---

## Neuere Veröffentlichungen zur dogmatischen Christologie. Sporadische Beobachtungen

Von Michael Seewald

### 1. Einleitung

Der protestantische Dogmenhistoriker Adolf von Harnack begann einen Literaturbericht „Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der Ältesten Kirchengeschichte“ mit einer Anekdote: „Ein König fragte einst einen seiner Gelehrten: ‚Was gibt es Neues in Ihrer Wissenschaft?‘ und erhielt darauf die Gegenfrage: ‚Kennen Majestät schon das Alte?‘ Die Antwort war nicht höflich, aber richtig; denn von dem Alten ist in der Wissenschaft immer mehr zu erzählen als von dem Neuen.“<sup>1</sup>

Das gilt auch für die dogmatische Christologie. Wer sich mit ihr befasst, vermag Neues allenfalls zu finden, indem er Altes bewegt. Diese Bewegung kann aus verschiedenen Motiven und in unterschiedliche Richtungen in Gang gesetzt werden. *Erstens* mag es den Eindruck geben, das Alte sei bedroht, aber bewahrenswert, was zum Anlass dienen könnte, es neu zu erschließen. *Zweitens* ist es möglich, dass als alt wahrgenommene Diskussionen um theologische Fragen kreisen, die bis heute als ungelöst gelten, weshalb es sich lohnt, zu ihnen mit an der Gegenwart geschärftem Problembewusstsein zurückzukehren. *Drittens* gibt es die Einsicht, dass das Alte an sich weder das Wahre noch das Gute sei, sondern einer Korrektur bedürfe. Diese drei Anliegen – das Interesse, etwas zu bewahren, der Wunsch, zu bereits diskutierten, aber fortbestehenden Problemüberhängen zurückzukehren, und das Verlangen nach Korrekturen am Überlieferten – prägen die gegenwärtigen Diskussionen in der dogmatischen Christologie. Fünf neuere Publikationen dazu – zwei Monografien, zwei Sammelbände und ein Lehrbuch – werden im Folgenden besprochen. Es geht nicht darum, den aktuellen Forschungsstand systematisch oder gar repräsentativ abzubilden, sondern es bleibt bei sporadischen Beobachtungen.

---

<sup>1</sup> Adolf VON HARNACK: „Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der Ältesten Kirchengeschichte“, in: DERS.: *Reden und Aufsätze*, 1, Gießen <sup>2</sup>1906, 313–349, hier: 315.

## 2. Helmut Hoving: „Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn“<sup>2</sup>

Helmut Hoving hat ein Opus vorgelegt, das aufgrund seines Materialreichtums und seiner Dichte zu einem Standardwerk avancieren dürfte. Um ihm gerecht zu werden, muss man seine darstellenden und seine wertenden Teile unterscheiden. In der Darstellung christologischer Kontroversthemata ist Hoving ein Glanzstück gelungen, das von einem Überblick und einer Literaturkenntnis zeugt, die im deutschsprachigen Raum ihresgleichen wohl nicht finden dürften. Auch manche Wertungen Hopings, etwa was die Rolle der Christologie im Dialog der Religionen angeht, sind originell. Andere Positionierungen hingegen – Hopings wissenschaftstheoretische Axiomatik, sein Umgang mit der historisch-kritischen Methode und sein materiell-realistisches Heilsverständnis – werfen Fragen auf.

Das Buch gliedert sich, nach einem Vorwort und einer Einführung, in zwei Teile (A: Grundlagen, B: Entfaltungen) sowie in elf Kap., die je drei Unterkap. aufweisen. Jedem Kap. sind zwei Bilder und kurze, liturgisch-spirituelle Erwägungen vorangestellt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das die aktuelle Diskussionslage im deutschsprachigen Raum, in Einzelfällen auch darüber hinaus, abbildet, beschließt den Band.

Zunächst zu Teil A: Hoving legt seiner Christologie die „assertorische Gewissheit ergangener Offenbarung“ (19) zugrunde. Jeder Theologie gehe „ein Wort voraus, das sie sich nicht selbst zu geben vermag: *Deus dixit*. Theologie ist daher Wort von Gott her.“ (15) Weil jede Theologie, mit Karl Barth formuliert, dem Hoving zumindest in diesem Zusammenhang folgt, das nachzusagen habe, was Gott ihr in der Offenbarung vorgesprochen habe, die Offenbarung sich aber „nur im geistgewirkten Glauben“ (14) erschließe, den wiederum die Theologie artikulieren müsse, bewegt sich Hopings Christologie prinzipientheologisch in einem Zirkel, der es schwermacht, zwischen dem Wort Gottes und den es zu interpretieren suchenden Worten der Theologenschaft, inklusive der Worte des kirchlichen Lehramtes, zu unterscheiden. Hoving versucht, dieses Problem durch eine Definition des Objekts dogmatischer Christologie in den Griff zu bekommen: „Gegenstand der Christologie ist das ‚Bild‘, das uns die apostolische Überlieferung und ihre authentische Auslegung vermitteln.“ (21) Die Christologie hat es nach Hoving also zunächst nicht mit Jesus als ihrem Objekt zu tun, sondern mit einem „Bild“: dem Bild, das die zu einem Kollektivsingular zusammengezogene Überlieferung der Kirche und ihre authentische – d. h. vermutlich: durch das *magisterium authenticum* (*Lumen Gentium*, Nr. 25) vorgelegte – Interpretation von Jesus als dem Christus zeichnen. Weil diese Überlieferung Offenbarungscharakter besitzt (vgl. 14, unter Bezugnahme auf *Dei Verbum*, Nr. 7) und ihre authentische Auslegung *per definitionem* richtig sein muss, da sie ansonsten ja nicht authentisch wäre, erhält Hopings Christologie angesichts der Aufgabenbeschreibung, die er ihr zuweist, nicht nur einen bewahrenden, sondern stellenweise auch einen apologetischen Grundzug. Aus diesem Duktus bricht Hoving jedoch aus, indem er gelegentlich Ideen formuliert, die in Spannung zu traditionellen Ausformungen der Christologie stehen. An einigen Stellen kritisiert er sogar das Lehramt, was dafür spricht, dass Hoving materialdogmatisch nicht ganz so heiß isst, wie er prinzipientheologisch kocht.

Das erste Kap. steht unter der Überschrift „Ein Jude namens Jesus“ (25). Geboten wird darin ein Überblick zur Geschichte der sog. Rückfrage nach dem historischen Jesus oder, wie heute bevorzugt gesagt wird, der Suche nach dem Jesus der Geschichte. Hoving setzt sich von zwei

---

<sup>2</sup> Hoving, Helmut: *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*. – Freiburg: Herder 2019. 493 S., geb. € 58,00 ISBN: 978-3-451-38253-6. Die innerhalb des zweiten Kap.s in Klammern stehenden Angaben beziehen sich auf die Seitenzahlen dieses Buches.

Tendenzen ab. Gegenüber der „radikalen historischen Skepsis“ (43), die eine *no-quest-for-the-historical-Jesus*-Position reklamiert, wie sie von Rudolf Bultmann oder Hans Conzelmann, der meinte, „dass das Leben Jesu, seine Verkündigung und seine Passion nicht zur Geschichte des Christentums gehören, sondern als Teil des antiken Judentums ihre Voraussetzung bilden“ (44), vertreten wurde, erhebt Hoving Einspruch. Hoving wendet sich jedoch auch gegen Versuche, „einen Zugang zum wirklichen Jesus hinter den Quellen zu suchen. Wir haben nur den *Jesus remembered*, den erinnerten Jesus.“ (46) Die Erinnerungen an Jesus, wie sie in den Schriften des NT ihren Niederschlag gefunden haben, stellen aber laut Hoving keine „Sammlung von Legenden“ dar, sondern „Narrative, die im Lichte des Glaubens geschrieben wurden, aber den Anspruch erheben, wirklich Geschehenes zu erzählen“ (47). In solchen Aussagen deuten sich Hopings Sympathien zugunsten heilsrealistischer Positionen an, die sich in den Kap.n zwei bis vier zur materiell-realistischen Auffassung des Eingreifens Gottes in das Geschick Jesu steigern. Während er bei der Frage nach dem Literalsinn der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Jesu vage bleibt – es handle „sich auch bei den Geburtsgeschichten um gedeutete Geschichte, nicht um literarische Fiktion oder eine Legende ohne historischen Wert“ (61) –, besteht Hoving eindeutig auf einem materiell-realistischen Verständnis der Auferstehung Jesu und der Erscheinungen des Auferstandenen. „Auch wenn die Historizität des leeren Grabes nicht streng beweisbar ist, so besitzt sie doch eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit.“ (130)

Wahrscheinlichkeit und Plausibilität – nach welchen Maßstäben etwas als wahrscheinlich oder plausibel gelten kann, bleibt offen – scheint Hoving generell auf Seiten des Literalsinns der ntl. Schriften zu vermuten. So schreibt er: „Mögen Massenvisionen im jüdischen Kontext auch schwer vorstellbar sein, so besteht doch kein Grund, daran zu zweifeln, dass der Auferstandene Jakobus und weiteren Jüngern erschienen ist. Die Erscheinungen gegenüber Petrus und den anderen Jüngern haben nicht die Funktion, ihre Autorität zu legitimieren, sie beziehen sich auf besondere Begegnungen mit dem Auferstandenen.“ (123f) „Bei den Erscheinungen handelt es sich um visionäre, zum Teil mit Auditionen verbundene Erlebnisse. Das spricht nicht gegen die Realität der Erscheinungen.“ (125) In Absetzung von anderen Wahrscheinlichkeits- und Plausibilitätsurteilen ist Hoving der Meinung: „Versuche, die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten durch Verarbeitungsprozesse psychischer oder auch reflexiver Art zu erklären, wirken allerdings reichlich konstruiert.“ (126)

Auch wenn die Umwertung aller Wahrscheinlichkeitswerte – natürliche Erklärungen seien „reichlich konstruiert“, Visionen und Auditionen hingegen plausibel –, die Hoving vornimmt, für diejenigen fragwürdig bleibt, die nicht in einem „geistgewirkten Glauben“ (14) an das NT herantreten, sondern entgegen der Beschwörung „assertorische[r] Gewissheit“ (19) etwas mehr Hypothetik walten lassen, was Hoving an Magnus Striet und an mir kritisiert, ist Hopings Sichtweise aus seiner Definition dessen betrachtet, was Christologie leisten sollte, folgerichtig. Wenn die Christologie sich mit dem „Bild“ zu beschäftigen hat, „das uns die apostolische Überlieferung und ihre authentische Auslegung vermitteln“ (21), diese Überlieferung selbst Offenbarungscharakter besitzt und ihre lehramtliche Auslegung durch göttlichen Beistand abgesichert wird, ist die Tatsache, dass die Auferstehung Jesu über weite Strecken der Tradition und ihrer lehramtlichen Auslegung im Sinne eines materialiter leeren Grabes verstanden wurde und die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen im Sinne von realiter stattfindenden Auditionen oder Visionen aufgefasst wurden, ein starkes Indiz dafür, dass es illegitim ist, Auferstehung und Erscheinungen anders zu denken. Die Geschichtswissenschaften und die historisch-kritische Exegese bekommen innerhalb dieses dogmatischen Rahmens ihre Plätze zugewiesen. Wo sie

unbequem zu werden drohen, wird darauf verwiesen, die Schrift sei „nach katholischem Verständnis in dem Geist zu verstehen, in dem sie geschrieben wurde“ (51). Wo sie hingegen Hopings Position zu stützen scheinen, bedient er sich der historischen Kritik. So weist er darauf hin: „Der renommierte jüdische Forscher Daniel Boyarin ist sich sicher, dass sich der historische Jesus mit dem Menschensohn [...] der Daniel-Apokalypse identifiziert hat“ (83); oder er betont, „dass das Tempellogion in Verbindung mit der Tempelreinigung steht und der Sache nach auf Jesus zurückgeht“ (104), obwohl Hoping dort, wo es ihm dogmatisch weniger gelegen käme, eine Unterscheidung von auf Jesus zurückgehenden Logien und späteren Gemeindebildungen vermutlich zurückweisen würde.

Die Kap. fünf und sechs bieten eine instruktive Darstellung der christologischen Lehrentwicklung bis zum Dritten Konzil von Konstantinopel und dessen Entscheidung zugunsten des Dyotheletismus. Hoping zeigt sich in diesen dogmengeschichtlichen Teilen als versierter Kenner der Lehrentwicklung und geht feinfühlig mit Primärtexten um. Er reproduziert nicht nur Handbuchwissen, das sich verselbständigt hat und in manch anderen christologischen Publikationen unserer Tage in Gestalt von Stereotypen und Fehlziten weitertradiert wird, sondern rekurriert exakt auf Quellen und verwendet, wo immer möglich, originalsprachliche Editionen. Dabei zeigt sich der Vorteil einer Christologie, die ihren Gegenstand im Christusbild der Überlieferung erblickt: Dogmengeschichtliche Entwicklungen stellen nicht bloß Prolegomena dar, die die Bühne für das vermeintlich Neue, den eigenen Ansatz, bereiten sollen, sondern die text- und sachgemäße Erschließung dogmengeschichtlicher Entwicklungen gehört unverzichtbar zu dem, was dogmatische Christologie leisten muss. Harnack hatte mit seinem Bonmot nicht Unrecht: Wer das Alte nur vom Hörensagen kennt, braucht nicht nach dem Neuen in der Wissenschaft zu fragen. Hoping kennt das Alte nicht vom Hörensagen, sondern aus profunden Quellenstudien.

Im siebten Kap., das den Teil B eröffnet, befasst sich Hoping mit der „Identität der Person Jesu“ (227). Er beschäftigt sich unter anderem mit dem Ansatz Georg Essens „zur Personidentität Jesu mit dem ewigen Sohn Gottes“ und der daraus folgenden „These von der Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit Jesu“ (249f) auf der einen sowie mit kenotischen Christologien auf der anderen Seite. Hoping betrachtet die Kenosisvorstellung als ergiebig bei der Frage nach der Leidensfähigkeit und damit der Veränderbarkeit Gottes, da Leiden (auch) bedeutet, dass Unvollkommenes auf jemanden verändernd einwirkt. Dabei scheint Hoping über die konventionelle Idee einer bloßen Kompassibilität Gottes – „Gott ist ein mitleidender Gott (*Deus compassibilis*)“ (259) – hinausgehen zu wollen, wenn er feststellt: „Nimmt man den Gedanken der Menschwerdung Gottes ernst, kommt man nicht umhin, die traditionelle Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes zu überdenken. Dabei geht es nicht um einen werdenden Gott, der im Durchgang durch die Schöpfung und die Geschichte zu sich selbst kommt, sondern um einen Gott, der sich von seiner Schöpfung und der Geschichte der Menschen innerlich betreffen lässt und die er in Jesus Christus, seinem menschengewordenen Sohn, vor aller Zeit dazu bestimmt, in ihm zur Vollendung zu kommen. Um die Unveränderlichkeit Gottes neu zu denken, ist eine Reflexion des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit erforderlich.“ (266) Eine solche Reflexion anzustellen, hat Hoping zu Beginn seines Buches angekündigt (vgl. 21). Allerdings löst er diese Ankündigung kaum ein. Nur in wenigen Federstrichen deutet er an, dass man Ewigkeit „offenbarungstheologisch nicht als Negation von Zeit“ verstehen könne, sondern Gottes Ewigkeit müsse „als Gegenwart Gottes zu aller Zeit gedacht werden und zwar so, dass sie als dynamische Gegenwart echte Zukunft möglich macht“ (266f). Was das genau heißt und welche offenbarungs- und

inkarnationstheologischen Fragen dies mit sich bringt, bleibt offen. Wie verhält sich z. B. ein Gott, vor dem sich gemäß boethianischer Theoriebildung die gesamte Zeit so auffächert, dass ihm jeder beliebige Zeitpunkt aus Sicht der Ewigkeit als Gegenwart erscheint, zur menschlichen Freiheit? Kann man einen Menschen in seinem Wollen frei nennen, wenn einem Gott von Ewigkeit her betrachtet das, was dieser Mensch morgen wollen wird, immer schon – zeitlich formuliert: auch heute bereits – als Gegenwart vor Augen steht? Wer diese Frage bejaht, was die christliche Tradition über weite Strecken getan hat und was auch heute noch im Rahmen kompatibilistischer Ansätze eine ernstzunehmende Positionierung darstellt, muss vermutlich den Freiheitsbegriff und die Möglichkeit von nicht prädestinierbarem, alternativem Wollen entkoppeln. Was hieße das wiederum christologisch gewendet für die Freiheit Jesu? Solche Fragen werden nicht nur im Umkreis der Schülerschaft Thomas Pröppers diskutiert, sondern auch in der Analytischen Theologie.

Im achten Kap. widmet sich Hoping der Erlösungslehre im engeren Sinne. Er legt Wert auf die Unterscheidung von Sühne und Satisfaktion. Die Vorstellung von einem „satisfaktorischen Sühnopfer“ werde im NT „an keiner Stelle“ (282) vertreten. Die Idee der Sühne hingegen sei für die Soteriologie unentbehrlich. Im „Sterben Jesu tritt der menschengewordene Sohn Gottes an die Stelle der Sünder, bis in das Sterben, die Gottverlassenheit und den Tod hinein, um unsere Sünden hinwegzutragen. Dies ist mit dem stellvertretenden Sühnetod Jesu gemeint. Es reicht nicht zu sagen, Jesus sei aufgrund der Sünden der Menschen gestorben, aber nicht für die Vergebung der Sünden. Das Sterben Christi am Kreuz offenbart nicht nur einen Gott, der immer schon vergeben hat. Wir sind durch das Leiden und Sterben Christi, der von den Toten auferweckt wurde, erlöst.“ (299) Angesichts von Hopings Vermittlungsversuch zur Rettung der Sühnekategorie unter Verneinung der Satisfaktionskategorie drängt sich eine Vermutung auf: Wenn „Sühne“ im christologischen Sinne impliziert, dass Gott seiner Schöpfung nicht schon immer vergebend begegnet ist, sondern seine Vergebung zeitlich erst *post Christum* gilt, weil sie sachlich nur auf der Grundlage eines von Christus getanen Werkes, nämlich seines Leidens und Sterbens, von Gott gewährt wird, ist der Grat zwischen Sühnethorie und Satisfaktionslehre schmal. Denn auch im Kontext eines Sühnebegriffs, wie Hoping ihn skizziert, muss Jesus vor Gott etwas tun, nämlich leiden und sterben, damit Gott Vergebung und Erlösung schenkt. Ob man dieses, der Vergebung notwendigerweise vorausgehende, blutige Tun nun als Sühne oder als Satisfaktion deutet, ist angesichts der unterschiedlichen historischen Kontexte dieser Begriffe zwar nicht gleichgültig, aber von nachgeordneter Wichtigkeit. Die dogmatisch brisantere Frage lautet vielmehr: Musste Jesus tatsächlich leiden und sterben, *damit* (final) oder *sodass* (konsekutiv) Gott Vergebung schenkt? Möglicherweise verhält es sich so: Wer diese Frage bejaht, hält nicht nur an der Sühnelehre fest, sondern ist *volens volens* auch nicht weit von einer Satisfaktionstheorie entfernt. Wer diese Frage hingegen verneint, lehnt damit nicht nur die Satisfaktionsidee ab, sondern müsste konsequenterweise auch die Vorstellung eines Sühnetodes Jesu verabschieden.

Hopings Ausführungen zur Theologie der Religionen, die sich im neunten Kap. finden, sind hoch aufschlussreich. Sie sind konfessorisch, aber nicht apologetisch und enthalten auch kritische Positionierungen gegenüber dem Lehramt der katholischen Kirche. Die Komparative Theologie Klaus von Stoschs habe sich „als sehr fruchtbar“ (320) erwiesen. „Über das letzte Konzil hinausgehend“ sei „mit Analogien ‚göttlicher Offenbarung‘ auch außerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte zu rechnen. Die Konzilsväter konnten sich nicht dazu durchringen, dies anzuerkennen. [...] Zu einem fruchtbaren interreligiösen Dialog gehört es anzuerkennen, dass Gottes Wort und sein Geist auch in

anderen Völkern, Kulturen und Religionen wirken und der eine Gott in den großen Religionen unter verschiedenen Namen verehrt wird.“ (323) Natürlich steht die dogmatische Christologie für Hoving dabei nicht zur Disposition. Gleichwohl warnt er vor einer „Idolisierung Jesu“ (324). An der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* aus dem Jahr 2000 übt Hoving Kritik. „Mit seiner negativen Abgrenzung der bloß ‚inneren Überzeugungen‘ in anderen Religionen vom ‚theologischen‘, heilswirksamen Glauben an Jesus Christus bleibt ‚Dominus Iesus‘ hinter den Ansätzen einer christlichen Theologie der Religionen zurück.“ (325) Diese Religionen seien nämlich nicht nur auf „Menschenwerk“ zu reduzieren, sondern es müsse davon ausgegangen werden, „dass sich der eine Gott auch in den anderen Religionen zeigt“ (325). Anders gesagt: Hoving geht nicht nur davon aus, dass Anhänger nichtchristlicher Religionen – das Judentum stellt einen noch zu diskutierenden Sonderfall dar – über individuelle Heilsmöglichkeiten verfügen, indem sie sittlich handeln oder ihrem Gewissen folgen. Seine These erschöpft sich auch nicht darin zu behaupten, dass diese Religionen förderlich für die individuellen Heilsmöglichkeiten ihrer Mitglieder sein könnten, weil sie ihnen z. B. sittliche Grundsätze vermitteln. Hoving sagt vielmehr: Auch nichtchristliche Religionen können in ihrer institutionellen, ihrer rituellen, aber auch in ihrer Lehrgestalt Orte der geschichtlichen Selbstmanifestation Gottes sein.

Das Judentum nimmt in der Christologie eine es von allen anderen Religionen unterscheidende Sonderstellung ein, die Hoving im zehnten Kap. beleuchtet. Zustimmend zitiert er Franz Mußners Forderung, „dass das ‚*vere Deus – vere homo*‘ des Konzils von Chalzedon [...] als ‚*vere Deus – vere homo judaeus*‘ gelesen und erschlossen werden“ (344) müsse. Bei der Frage, ob Israel sich zu Jesus als dem Messias bekennen müsse, unterscheidet Hoving in Anlehnung an den Wandel verschiedener Formulierungen der auf die Juden bezogenen Karfreitagsfürbitte zwischen einem geschichtlich-immanenten und einem eschatologisch-finalen Bekenntnis. Die Missionstätigkeit der Kirche zielt darauf ab, ihr Christusbekenntnis geschichtlich-immanent zu verbreiten. Die Vorstellung, dass das Judentum zum Adressaten einer solchen Missionstätigkeit werden könnte, lehnt Hoving ab. Mit den Worten des emeritierten Papstes Benedikt XVI. ist er der Meinung: „Eine Mission der Juden war und ist einfach deshalb nicht vorgesehen und nicht nötig, weil sie allein unter allen Völkern den ‚unbekannten Gott‘ kannten. Für Israel galt und gilt daher nicht Mission, sondern der Dialog darüber, ob Jesus von Nazaret ‚der Sohn Gottes, der Logos‘ ist, auf den gemäß den an sein Volk ergangenen Verheißungen Israel und, ohne es zu wissen, die Menschheit wartet.“ (362) Hoving geht aber davon aus, dass ein eschatologisch-finales Bekenntnis Israels zu Jesus Christus als dem Messias erfolgen wird. „Mag es auch immer wieder einzelne Konversionen von Juden zum Christentum geben, so wird ganz Israel erst bei der Parusie Jesu Christi in ihm den Messias erkennen.“ (362) Anders formuliert: Trotz der Forderung nach Akzeptanz der jüdischen Position im Diesseits hält Hoving es für gesetzt, dass das Christentum etwas Wesentliches vom Gott Israels verstehe, das Israel selbst noch nicht erfasst habe, das es aber spätestens im Jenseits auch erkennen werde – eine Position, die umstritten bleibt und auf die noch zurückzukommen ist.

Abschließend sei gesagt: Hoving hat ein hoch gelehrtes, Streitbares und für die christologische Diskussion der Gegenwart nicht zu ignorierendes Werk vorgelegt. Es erschließt Probleme auf hohem Niveau, setzt mit Blick auf die Literaturkenntnis Maßstäbe und lohnt auch dann der Lektüre, wenn man mit manchem, was Hoving in den Raum stellt, nicht einverstanden ist.

### 3. Walter Homolka / Magnus Striet: „Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser“<sup>3</sup>

Das Buch des Rabbiners Walter Homolka und des katholischen Fundamentaltheologen Magnus Striet ist aus einer gemeinsamen Veranstaltung der beiden Autoren auf dem Katholikentag 2018 in Münster hervorgegangen. Es hat zwei Teile. Zuerst stellt Homolka seine Überlegungen zum „historische[n] Jesus aus jüdischer Sicht“ (11) dar. Danach reflektiert Striet auf die „Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu“ (72).

Aufschlussreich und im Bewusstsein der christlichen Theologie zu wenig bekannt ist, was Homolka über die im 19. Jh. beginnende „jüdische Rückgewinnung der Person Jesu“ (15) ausführte. Parallel zur Leben-Jesu-Forschung in der protestantischen Theologie des 19. Jh.s sei eine „Jüdische Leben-Jesu-Forschung“ (16) entstanden, die sich derselben philologischen und historisch-kritischen Methoden bedient habe, wie die christlichen Theologen es auch taten. Die Zielrichtung sei jedoch eine andere gewesen. „Die jüdische Beschäftigung mit Jesus ging dabei nicht auf eigentlich theologische Fragestellungen zurück, denn ein Zweifel daran, dass Jesus für das Judentum als Religion niemals von Bedeutung sein konnte, bestand nicht.“ (16) Homolka benennt drei Aspekte, die in der jüdischen Leben-Jesu-Forschung Konsens gewesen seien und bis heute aus jüdischer Sicht Geltung besitzen. „1. Jesus war nicht nur von seiner Herkunft her Jude, er war auch fest in der jüdischen Umwelt seiner Zeit verwurzelt. 2. Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen; es hat sich in einem pluralistischen kulturellen Milieu herausgebildet und allmählich zu einer eigenen Religion entwickelt, dabei jedoch einen jüdischen Charakter bewahrt. 3. Jesus von Nazareth ist nicht der Messias, der in der hebräischen heiligen Schrift verheißen ist.“ (15)

Die Aufmerksamkeit für das Judentum, die in der christlichen Theologie der Gegenwart im deutschsprachigen Raum festzustellen sei, betrachtet Homolka mit Interesse, aber nicht ohne Skepsis. Oft sei ein formelhaft bleibender Rekurs auf das Judentum festzustellen, der dieses für problematische Zwecke vereinnahme. Wo etwa im politischen Kontext vom „christlich-jüdischen Abendland“ die Rede sei, gehe es „meist nicht um eine kosmopolitische, tolerante, ethisch untadelige christliche Gemeinschaft, sondern darum, die Vorstellung von im Kern christlichen Nationen zu verteidigen; mit zwar gewissen Zugeständnissen an die jüdische Vergangenheit, in jedem Fall aber unter Ausschluss des Islams.“ (22) Ebenfalls eine, wenn auch anders gelagerte Vereinnahmung sieht Homolka dort, wo das Judentum, gerade auch im Kontext der dogmatischen Christologie, in den Dienst „christlicher Identitätsfindung“ gestellt und zu einer „Projektionsfläche“ (34) gemacht werde. Versuchen, die religiöse Bedeutung Jesu in seiner Zeit beispielsweise darin zu sehen, dass Jesus „das Alte, von einem zentralen Inhalt, dem Glauben an den einen und einzigen Gott, her neu belebt“ habe, hält Homolka entgegen: Wer „Jesus als Revitalisierer versteht, läuft Gefahr, das Judentum zu pathologisieren“ (67). Trotz zahlreicher Erklärungen, „noch mehr guter Absichten sowie der rapiden Zunahme christlich-jüdischer Veröffentlichungen ist es dennoch fraglich, ob die Christen wirklich bereit sind, die weitreichenden Konsequenzen der Gegenwart des Judentums im Christentum für die christliche Theologie zu akzeptieren.“ (67)

---

<sup>3</sup> Homolka, Walter / Striet, Magnus: *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser.* – Freiburg: Herder 2019. 144 S., geb. € 16,00 ISBN: 978-3-451-38090-7. Die innerhalb des dritten Kap.s in Klammern stehenden Angaben beziehen sich auf die Seitenzahlen dieses Buches.

Homolkas Skepsis ist nachvollziehbar und sein Eindruck, „die Kluft zwischen den offiziellen Aussagen über das Judentum und der traditionellen Sicht auf das Judentum bei den Anhängern der christlichen Traditionen und in der christlichen Theologie habe sich in letzter Zeit vertieft“ (54), zutreffend. Antijudaistische Strömungen bleiben in der Theologie unserer Tage nach wie vor präsent. Sie tarnen sich gelegentlich, indem sie Diskurskoalitionen mit anderen fragwürdigen Theologoumena eingehen, etwa der Vorstellung einer bruchlosen Kontinuität christlicher Lehrentwicklung oder einer Inkorrektibilität lehramtlicher Entscheidungen. Das gemeinsame Narrativ ist dabei die verfallstheoretische Deutung der Gegenwart als Abweichung einer normativ aufgeladenen Konstruktion der Vergangenheit. Ein aktuelles Beispiel: In der Zeitschrift *Theologie und Philosophie* ist ein Beitrag von Christoph Bruns erschienen, der sich kritisch mit meinem Buch *Dogma im Wandel*<sup>4</sup> befasst. Bruns geht von der Diagnose aus, dass die katholische Kirche sich derzeit „in einer dramatischen Krise“ befinde, die heute „in einer kaum zuvor gekannten Radikalität ihre identitätszersetzende Kraft“<sup>5</sup> entfalte. In seine Suche nach Identitätsstabilisierung, die er sich v. a. vom Lehramt der katholischen Kirche erwartet, bindet Bruns auch die Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Negativfolie ein. Bruns stellt fest, dass die Kirche, sollte sie sich mein Verständnis von Dogmenentwicklung zu eigen machen, „grundlegende Prinzipien ihrer amtlichen Dogmatik aufgeben [müsste], insbesondere die ‚Doktrin von der Unfehlbarkeit des Lehramts‘“<sup>6</sup>. Bruns fragt: „Muss die Kirche diesen Weg gehen? Ist sie ihn möglicherweise de facto schon gegangen? Ist vielleicht die Absage an die sog. ‚Substitutionstheorie‘ auf dem Zweiten Vatikanum das beste Beispiel dafür, dass das kirchliche Lehramt eine bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert und damit seiner Unfehlbarkeitsdoktrin – die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts betreffend – längst selbst widersprochen hat? Andererseits: Kann und darf die Kirche, die nach 1 Tim 3,15 ‚die Säule und das Fundament der Wahrheit‘ ist, auf einen Unfehlbarkeitsanspruch verzichten? Welche Gewissheiten würden bleiben, wenn prinzipiell alles in Frage stünde?“<sup>7</sup> Was hier artikuliert wird, ist Antijudaismus im Gewand eines um die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes besorgten Katholiken. Bruns könnte sich zwar darauf zurückziehen, dass er ja nur Fragen stelle – und fragen wird man wohl noch dürfen. Aber auch Fragen haben eine Richtung, zumal solche, die gar keine Antwort erwarten. Die Richtung von Bruns' Fragen ist eindeutig: Vom Lehramt der katholischen Kirche müsse strenge Kontinuität erwartet werden. Dieser Erwartung sei das Lehramt möglicherweise durch seine „Absage an die sog. ‚Substitutionstheorie‘“ nicht nachgekommen (dass der Begriff der Substitutionstheorie angemessen sei, bezweifelt Bruns in einer Fußnote mit den Worten des emeritierten Papstes Benedikt XVI.), weshalb zu befürchten stehe, dass das Lehramt durch seine Neupositionierung gegenüber dem Judentum „eine bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert“ habe. Wer noch Anschauungsmaterial dafür braucht, dass der Antijudaismus kein abgeschlossenes Kapitel der Theologiegeschichte darstellt, sondern hinter Andeutungen und Fragen versteckt sowie mit anderen Themen vermischt bis in die Gegenwart reicht, findet ihn in solchen Gedankengängen. Homolkas Diagnose einer Lücke, die zwischen den kirchenoffiziellen Bekundungen

---

<sup>4</sup> Michael SEEWALD: *Dogma im Wandel*. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg 2018.

<sup>5</sup> Christoph BRUNS: „Mehr Spielraum als gedacht? Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch ‚Dogma im Wandel‘“, in: *Theologie und Philosophie* 95 (2020), 72–82, hier: 72.

<sup>6</sup> Ebd., 81.

<sup>7</sup> Ebd.

über das Judentum und dem Fortleben überkommener Muster im theologischen Alltag besteht, ist vollkommen berechtigt.

Umso wichtiger ist es, dem Antijudaismus dogmatisch zu begegnen. Diesem Anliegen widmet sich Magnus Striet im zweiten Teil des Buches. Er ist überzeugt: „Korrigiert die Kirche ihr Nachdenken über das Wesen des Judentums, so führt dies notwendig auch zu einer Selbstkorrektur.“ (113) Striets Grundthese lautet: „[Es] ist nicht die Christologie – sie muss es jedenfalls nicht sein –, sondern eine bestimmte Soteriologie, die verabschiedet werden muss. Der historische Antijudaismus, aber auch neueste Irritationen im jüdisch-christlichen Verhältnis, haben in einer satisfaktionstheoretisch ausgelegten Soteriologie ihren Grund. Diese aber ist ohnehin nicht zu halten, und deshalb sollte sie auch verabschiedet werden.“ (80) Striet wendet sich gegen die „anthropologischen Urstandsphantasien“ (75) eines von Gott gesetzten, prälapsarischen Idealanfangs der Geschichte, von dem Adam durch die Sünde abgewichen sei, die sich an alle seine Nachkommen vererbe und ihnen aufgrund ihres Menschseins als Schuld angerechnet werde, noch bevor sie überhaupt im moralischen Sinne durch ihr eigenes Handeln schuldig werden können. Dementsprechend lehnt Striet auch die Idee einer diese Sünde tilgenden oder hinwegnehmenden Satisfaktionsleistung Jesu ab. „Die Frage, welcher Gott der ‚Gott in uns‘ sein darf, kann und muss normativ angegangen werden.“ (108) Sie ist für Striet eine ethische Frage. „Ein Gott, der sich jenseits eines menschlich akzeptablen ethischen Systems bewegt und der dem Menschen möglicherweise etwas abverlangt, was dieser intrinsisch mit Gründen verweigern muss, darf kein Gott für den Menschen sein. Das Argument räumt mit der Möglichkeit auf, das Kreuz Jesu satisfaktionstheoretisch ausdeuten zu dürfen.“ (109) Die Gründe, die Gott für seine Menschwerdung gehabt haben mag, „dürfen“ laut Striet „nicht satisfaktionstheoretischer Natur sein, weil ein Gott, der eine Sühneleistung braucht, um sich versöhnen zu können, die den Menschen möglichen moralischen Selbstanforderungen unterbietet“ (127). Striet sieht die antijüdischen Auswirkungen einer Anthropologie der Erbsünde und der Theorie eines satisfaktionstheoretisch gedeuteten Sühneleidens Christi darin, dass beide Theologoumena die Idee einer Heilsnotwendigkeit der Taufe auch für Israel mit sich bringen. „Israel wird sich zu Christus bekehren müssen, folgt man Augustinus, weil nur über diesen Weg die Last der Erbsünde zu bewältigen sei.“ (92) Wo ein satisfaktorisches Sühnopfer erfordert werde, „damit Gott sich versöhnlich zeigen könne, ja dürfe“, sei die Frage, wie man Anteil an der Wirkung dieses Opfers erhalte, dominant. Die Antwort der westkirchlichen Theologie nach Augustinus laute: „Angeeignet wird diese Sühne durch die Taufe. Wer sich nicht bekehrt und taufen lässt, ist soteriologisch betrachtet chancenlos.“ (111) Diese Überzeugung habe man auch auf das Judentum angewendet und Jesus aufgrund der Tatsache, dass die Juden sich weigerten, ihn als Messias zu bekennen, antijüdisch in Stellung gebracht. Striet hingegen ist überzeugt: „Von einer theologischen Zäsur, die Jesus gesetzt haben soll, kann jedenfalls nicht die Rede sein. Das Gegenteil ist der Fall: Es zeigen sich so starke Kontinuitäten zum Gottdenken Israels, dass es schwerfällt, überhaupt Unterschiede zu markieren.“ (96)

Striet verneint nicht den Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, versieht diesen Glauben aber mit einem Vorbehalt. Es sei nicht auszuschließen, dass „der Inkarnationsglaube“ eine „Überinterpretation des Lebens und der Person Jesu“ (123) darstelle. Christen gehen „ein doppeltes Risiko“ ein: „Den im Monotheismus vorausgesetzten Gott [...] könnte es auch nicht geben.“ (105) Dieses Problem sei Christen wie Juden gemeinsam. Der christliche Glaube trage aber „auch noch das Risiko [...], sich irren zu können, wenn er unterstellt, [Gott] habe sich in einer einmaligen Weise als der Mensch Jesus inkarniert“ (106). Die Frage, ob Israel sich, sollte sich der Inkarnationsglaube als

wahr erweisen, eschatologisch zu Christus bekehren müsse, um das Heil zu erlangen, beantwortet Striet „eindeutig: Nein.“ (121) „Dass den Juden eschatologisch ein Bekenntnis zu Christus abverlangt werden wird, um erlöst werden zu können, ist ausgeschlossen. Sie müssen dieses Bekenntnis aus soteriologischen Notwendigkeiten jedenfalls nicht ablegen [...], weil sie sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach und auch christlich-theologisch absolut gewiss im nie gekündigten Bund wissen dürfen. Denn weil Israel an die Schöpfungstreue Gottes geglaubt hat, konnte es die Vorstellung von seiner unbedingten Treue entwickeln“, die auch das zentrale Interpretament der Christologie bilde, da aus christlicher Sicht „die Inkarnation des Wortes Gottes Ausdruck dieser Treue ist.“ (133f)

Striets Ausführungen faszinieren, weil sie dem Antijudaismus in der christlichen Theologie nicht nur oberflächlich mit einem diffusen Appell begegnen, künftig mehr Rücksicht auf das Judentum zu nehmen, sondern Mut zum dogmatisch Grundsätzlichen zeigen, der vor der Korrektur überkommener Lehrbestände nicht zurückschreckt. Die Satisfaktionstheorie sowie die ihr korrespondierende Hamartologie und das von ihr vorausgesetzte Gottesbild gehören zu den problematischsten Ausformungen der christlichen Lehrentwicklung. Ob diese Theologoumena jedoch, so lautet ja Striets These, der genau identifizierbare „Grund“ für den „historische[n] Antijudaismus“ (80) sind, lässt sich aus systematischer wie aus dogmengeschichtlicher Sicht bezweifeln. Denn die Vorstellung, dass alle Menschen angesichts ihrer erbsündlichen Last verloren seien, sofern sie nicht durch die Taufe Anteil am Satisfaktion gewährenden Meritum Christi erhalten, zieht eine scharfe Trennlinie zwischen Getauften und deshalb des Heils zumindest potentialiter Teilhaftigen auf der einen Seite, und Ungetauften, des Heils realiter nicht Teilhaftigen auf der anderen Seite. Die Lehre von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe vermag, wie Augustinus in seiner verhängnisvollen Deutung des *compelle intrare* (Lk 14,23) unter Beweis gestellt hat, Druck bis hin zur Gewalt zu rechtfertigen, um Menschen aus vermeintlicher Nächstenliebe zu taufen und ihnen damit eine Heilchance zu eröffnen. Eine solche Denkweise führt zu dogmatischer Intoleranz und missionarischer Aggression gegenüber allen Ungetauften, nicht exklusiv gegenüber Juden. Sie ist einer der Gründe für die gewaltsame Missionsgeschichte des Christentums im Allgemeinen, nicht nur für den historischen Antijudaismus. Diesen Antijudaismus gab es in der christlichen Theologie bereits, bevor Augustinus im 5. Jh. seine Erbsündenlehre formulierte und erst recht, bevor im mittelalterlichen Kontext eine elaborierte Satisfaktionstheorie entstehen konnte. Irenäus von Lyon z. B. formulierte im Streit um den inspirierten Charakter der Septuaginta, den jüdische Gelehrte aufgrund der starken Beanspruchung dieses Textes durch christliche Autoren in Frage stellten – zumal auch andere Übersetzungen der hebräischen Bibel, etwa die des Theodotion oder des Aquila, zur Verfügung standen –, ein hoch polemisches Argument: Die Juden haben, so Irenäus, „nie gezögert, ihre Schriften selbst zu verbrennen, die offenlegen, dass auch alle übrigen Völker am Leben teilhaben sollen, und die zeigen, dass sie, die sich rühmen, das Haus Jakob und das Volk Israel zu sein, von der Gnade Gottes enterbt sind“<sup>8</sup>. Bereits im 2. Jh. ist also das Grundmaterial des später sich immer verhängnisvoller entfaltenden Antijudaismus in der christlichen Theologie vorhanden: von der Vorstellung, dass die Juden aus Neid gegenüber den anderen Völkern Jesus als den Messias ablehnen über die Unterstellung, dass sie ihre Schriften missverstehen und bewusst verfälschen bis hin zur Behauptung einer *exhaereditatio Israel*, einer Enterbung Israels und eines Ausschlusses der Juden von der göttlichen Gnade.

---

<sup>8</sup> IRENÄUS VON LYON: *Adversus haereses* III 21,1 (Sources Chrétiennes 211, 400, 18–21).

All dies legt nahe, dass der Antijudaismus innerhalb des Christentums nicht kausal auf spätantike oder mittelalterliche Fehlentwicklungen in der Christologie oder der Soteriologie zurückzuführen ist, sondern dass er sich bereits in der frühesten Zeit christlicher Glaubensreflexion findet – wovon auch Paulus im Ersten Thessalonicherbrief, immerhin der ältesten Schrift des NT, ein beredtes Zeugnis gibt. Den Tod Jesu lastet er darin den Juden an. Die Juden „missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen“ (1 Thess 2,15), so der Völkerapostel. Diese Beobachtungen machen Striets Ausführungen zur Soteriologie nicht falsch. Im Gegenteil: Diese Ausführungen sind instruktiv. Eine Ursachenforschung, die nach den Gründen des Antijudaismus innerhalb der christlichen Theologie forscht, müsste dogmengeschichtlich jedoch früher ansetzen, als Striet es tut, was vermuten lässt, dass die systematisch-theologischen Konsequenzen einer, wie Homolka formuliert, positiv konnotierten „Gegenwart des Judentums im Christentum“ (67) noch weitreichender sind als dogmatisch bislang veranschlagt.

#### **4. Christian Danz / Georg Essen (Hg.): „Dogmatische Christologie in der Moderne“<sup>9</sup>**

Dieser Band geht auf eine Tagung zurück, die im Jahr 2015 stattfand. „Dass in der bisherigen Forschung zur Christologie ein gewisser Konsens erreicht wurde, wird man nicht sagen können“ (7), so die Hg. im Vorwort. Dennoch seien innerhalb „der letzten 10 bis 15 Jahre eine ganze Reihe von elaborierten Positionen vorgetragen“ (7) worden, von denen der vorliegende Band einige exemplarisch abbildet. Er bietet einen Einblick in gegenwärtige Forschungen im Bereich der Christologie römisch-katholischer und protestantischer (lutherischer wie reformierter) Provenienz. Da die Beiträge inhaltlich sehr disparat sind und ihnen – aus nachvollziehbaren Gründen – auch kein einheitlicher Begriff der Moderne, wie er im Titel des Bandes angesprochen wird, zugrunde liegt, sei im Folgenden lediglich kurz auf den Beitrag *Georg Essens* eingegangen.

Essen ist der Ansicht, dass das „Halbjahrhundert um 1800“ die „Sattelzeit der modernen Religionsphilosophie“ (10) darstelle. Die „differenzierte Wahrnehmung der derzeitigen Forschung zur dogmatischen Christologie“ zeige, dass diese „sich noch stets an Problemfeldern abarbeitet, die in der besagten Sattelzeit aufbrachen: Geschichte, Metaphysik, Anthropologie“ (10). Essen geht kurz auf die genannten drei Bereiche ein. Die Christologie sei durch die Leben-Jesu-Forschung unter Druck geraten, weil diese die „von der dogmatischen Tradition behauptete Einheit von ‚historischem Jesus‘ und ‚dogmatischem Christus‘ in Frage“ (10) gestellt habe. „Die metaphysikkritischen Implikationen der Kantischen Philosophie blieben nicht ohne Auswirkungen auf das dogmatische Christusbild, durch die der traditionelle metaphysische, von substanzontologischen Voraussetzungen zehrende Begriffsrahmen der Zweinaturenlehre destruiert wurde. Davon betroffen war insbesondere der Begriff der Person, dem als Konstruktionsprinzip eine zentrale Funktion für die Lehre von der hypostatischen Union und damit für das Verständnis der Gottessohnschaft Jesu zufiel.“ (11) Das dritte Problemfeld – die Aufwertung der Anthropologie im Kontext der Christologie – sieht Essen in dem Streben begründet, „die Gehalte des bislang kirchlich vermittelten Christusbekenntnisses im Modus seiner postdoktrinalen Anverwandlung neu zu fassen, um dem nicht mehr überlieferungsfähigen Dogma

---

<sup>9</sup> *Dogmatische Christologie in der Moderne*. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung, hg. v. Christian DANZ / Georg ESSEN. – Regensburg: Pustet 2019. 320 S. (Ratio fidei, 70), geb. € 39,95 ISBN: 978-3-7917-3118-6. Die innerhalb des vierten Kap.s in Klammern stehenden Angaben beziehen sich auf die Seitenzahlen dieses Buches.

gegenwartsfähige Deutungen abzugewinnen“ (13). Sowohl die katholische als auch die protestantische Christologie der Gegenwart arbeiten sich, so Essen, immer noch an diesen drei Problemfeldern ab. Die besondere Lage katholischer Christologien sieht er durch eine magisteral erzwungene Modernisierungsverzögerung gekennzeichnet. „Reglementierende Disziplinierungsversuche insbesondere des römischen Lehramtes prägten die innerkatholischen Diskurslandschaften seit ungefähr Mitte des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Maße und blockierten die kritisch-konstruktive Verarbeitung von geistesgeschichtlichen Umbrüchen der Moderne.“ (9)

### **5. Christian Danz / Michael Hackl (Hg.): „Transformationen der Christologie“<sup>10</sup>**

Dieser Band geht auf eine Tagung aus dem Jahr 2016 zurück. Er bildet vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich das evangelische Spektrum christologischer Diskussionen ab. Seine Beiträge sind in Qualität und Dichte von unterschiedlicher Güte. Skizziert seien lediglich einige Gedankengänge von Jörg Lauster und Christian Danz.

*Christian Danz* bietet eine Kurzfassung, in manchen Aspekten – was die Einarbeitung der *triumnera*-Lehre angeht – womöglich auch eine Weiterentwicklung seines bisherigen christologischen Ansatzes. Er geht von folgender Diagnose aus: „Die historische und erkenntnistheoretische Kritik der Aufklärung an dem christologischen Lehrbegriff der altprotestantischen Theologie haben diesen vollständig aufgelöst.“ (147) Was aber kann dogmatische Christologie dann noch leisten? Danz’ Antwort lautet: „Die dogmatische Christologie beschreibt den Glaubensakt im Hinblick auf den Zusammenhang von Sich-Verstehen und symbolischer Selbstdarstellung. Das Geschehen menschlichen Sich-Verstehens stellt sich in einem Bild dar und verständigt sich mit diesem über sich selbst.“ (155) Wie diese Selbstverständigung vonstattengehen könnte, illustriert Danz an der *triumnera*-Lehre. „Das prophetische Amt Christi fungiert als Reflexion der Einbindung und Abhängigkeit symbolischer Selbstdeutungen in und von einer inhaltlich bestimmten Religionskultur sowie ihrer Transformation im Akt der individuellen Aneignung. Ein Selbst gibt es nur als seine Darstellung in symbolischen Selbstbeschreibungen. [...] Die symbolischen Formen, mit denen sich ein Selbst beschreibt und für sich und andere darstellt, sind stets durch eine Kultur und ihre symbolischen Ordnungen vorgegeben. Das gilt auch für religiöse Selbstbeschreibungen, wie ein Blick auf die Geschichte Jesu im Neuen Testament zeigt. Seine religiösen Deutungen, allen voran die Reich-Gottes-Verkündigung, greifen auf die Symbolbestände der alttestamentlichen Religion zurück und eignen sie transformierend an.“ (156) Das priesterliche Amt Christi thematisiere den „Zusammenhang von Sich-Verstehen und Selbst-Bild“ (156) des Menschen; das „Verhältnis von Bildsetzung und dessen Negation ist der Gehalt einer auf die *theologia crucis* zugespitzten Christologie“ (157). „Das königliche Amt Christi schließlich reflektiert das Verhältnis von Sich-Verstehen und Selbstbild im Hinblick auf dessen Unabschließbarkeit in der Zeit, also die eschatologische Dimension religiösen Sich-Verstehens.“ (157) Auch für diejenigen, die Danz in seiner Radikalität nicht folgen und in der dogmatischen Christologie mehr sehen als eine bloße Funktion menschlichen Selbstverständnisses, enthält Danz’ Ansatz

---

<sup>10</sup> *Transformationen der Christologie*. Herausforderungen, Krisen und Umformungen, hg. v. Christian DANZ / Michael HACKL. – Göttingen: V&R unipress 2019. 309 S. (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, 17), geb. € 45,00 ISBN: 978-3-8471-0982-2. Die innerhalb des fünften Kap.s in Klammern stehenden Angaben beziehen sich auf die Seitenzahlen dieses Buches.

interessante Aspekte. Dass der Christus, an den geglaubt wird, auch etwas über denjenigen aussagt, der an ihn glaubt, und nicht nur, vielleicht sogar am wenigsten, über den Jesus, auf den sich dieser Glaube bezieht, leuchtet ein. Die Anwendung der *tria-munera*-Lehre auf diesen Zusammenhang bleibt jedoch opak und steigert den Hang zum Esoterischen, der Danz' christologischem Entwurf zu eigen ist.

Jörg Lauster versucht sich an einer Verbindung aus Geistchristologie, Inhabitationsvorstellung, Geschichtstheologie und christlicher Kulturtheorie. Ausgehend von Melanchthons Aussage, *hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere*, entwickelt Lauster die These: „Nicht ein wie auch immer gearteter persönlicher Umgang mit Christus ist das Entscheidende, Christus wirkt fort in den Wirkungen, die er entfaltet. [...] Die entscheidende Wohltat Christi ist darum die fortgesetzte und vielfältige Wirksamkeit seines Geistes in der Geschichte. Wo dieser Geist wirkt, ist Christus gegenwärtig. Seine Wirkung besteht darin, ideale Kräfte, religiöse Motive und Bewegungen in der Welt freizusetzen, mit denen das Christentum getragen von der Überzeugung eines geheimen, göttlichen Weltgrundes den großen Fragen des Daseins Sinn stiftet und in die Welt hineinwirkt, und zwar auf eine doppelte Weise: einerseits individuell als innewohnende motivationale Kraft, andererseits aber auch in der sozialen Dimension der Weltgestaltung.“ (167) Sympathisch an Lausters Ansatz ist, dass er der verfallstheoretisch bestimmten „Perspektive modernitätsangefressener und verlustneurotischer Mitteleuropäer“ das im Titel des Sammelbandes aufgerufene Stichwort als Frage entgegenhält: „Krise, welche Krise?“ (168) Gerade in der katholischen Kirche gibt es, etwa wenn von Appellen zur „Neuevangelisierung“ die Rede ist, die Tendenz, die Macht des Evangeliums und das Wirken Christi mit dem binnenkirchlichen Raum gleichzusetzen, den es durch Missionsanstrengungen angeblich zu vergrößern gelte. Wo das nicht gelingt oder diesem Projekt die Gefolgschaft verweigert wird, ist schnell von einer „Glaubenskrise“ die Rede. Als Antidot gegen solch kulturpessimistische Narrative empfiehlt es sich, die Schriften von Jörg Lauster zu lesen. Allerdings ist mit Lausters Ansatz auch ein Problem verbunden: Je wirksamer man Gottes oder Christi Geist in der Geschichte denkt, desto drängender stellt sich die Frage, wo dieser Geist ist, wenn Menschen in äußerster Not sein Wirken am bittersten nötig haben. Die Last der Theodizee liegt schwer auf jeder Konzeption göttlichen Handelns, sei es auch noch so sehr in Kultur verwoben.

## 6. Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): „Christologie“<sup>11</sup>

Abschließend sei noch auf ein Lehrbuch zur Christologie mit Beiträgen von *Oliver Dyma*, *Stefan Schreiber*, *Roland Kany* und *Karlheinz Ruhstorfer* eingegangen. Es handelt sich um ein profundes, gut zu verstehendes Werk, das eine empfehlenswerte Einführung in die biblischen und dogmengeschichtlichen Grundlagen der Christologie bietet. Aus den vier Texten, die allesamt informativ sind, seien lediglich die beiden sich mit biblischen Fragen befassenden von Dyma und Schreiber herausgegriffen.

Oliver Dyma eröffnet den Band mit einer – gemessen daran, wie wenig Raum dem Thema in den meisten christologischen Lehrbüchern eingeräumt wird – umfangreichen Abhandlung über „Messianische Erwartungen im Alten Testament“ (15). Dyma legt Wert darauf, dass das Alte

---

<sup>11</sup> *Christologie*, hg. v. Karlheinz RUHSTORFER. – Paderborn: Schöningh 2018. 389 S. (UTB, 4942), kt € 29,99 ISBN: 978-3-8252-4942-7. Die innerhalb des sechsten Kap.s in Klammern stehenden Angaben beziehen sich auf die Seitenzahlen dieses Buches.

Testament nicht als *praeambula* oder *praeparatio novi testamenti* verstanden werden dürfe. Das gelte auch für jene atl. Interpretamente, die sich die Christologie zur Deutung Jesu zu eigen gemacht habe. „Vom Alten Testament her geurteilt, steht die Erwartung eines bzw. die Hoffnung auf einen rettenden Messias nicht im Zentrum der Zukunftserwartungen. Dass diese einen zentralen Punkt im Alten Testament betreffe, ist eine christliche Perspektive.“ (16) Im Laufe der christlichen Lehrentwicklung seien verschiedene Momente dieser Zukunftserwartungen miteinander und mit außerbiblischen Motiven so verbunden worden, dass die Christologie als religionsgeschichtliches Amalgam habe entstehen können. Verschiedene Aspekte atl. Theologie, die christologisch relevant wurden, stellt Dyma vor: die Idee des Königs als des Gesalbten, verschiedene Herrschererwartungen, die Vorstellung des Friedensfürsten, die Problematik des „messianischen Triptychons im Jesajabuch“ (40), das Motiv des „Herrschers aus Betlehem“ (46), verschiedene Deutungen der Davidsgestalt oder Vorstellungen des „Menschengleichen“ im Danielbuch. Dyma geht auch auf außerbiblische Bezugspunkte der Christologie, etwa das Henochbuch, 4 Esra, Qumran oder die Psalmen Salomos ein.

Unter dem Titel „Von der Verkündigung Jesu zum verkündigten Christus“ (69) skizziert Stefan Schreiber, wie aus zahlreichen Motiven des AT, des zeitgeschichtlichen Umfelds der frühen Gemeinden und der sich auf Jesus beziehenden Überlieferungen die Vielfalt ntl. Christologien entstand. Schreiber stellt zunächst Formeln und Titel dar, die die Bedeutung Jesu für den Glauben der frühen Gemeinde ausdrücken. Von zentraler Bedeutung ist für Schreiber das „Modell der Repräsentanz“: „In den Titeln dokumentiert sich eine Deutung Jesu mittels zeitgenössisch bekannter Modelle, die Jesu einzigartige Vollmacht und Nähe zu Gott profilieren. Das grundlegende theologische Modell, das besonders in der Christus-Konzeption sichtbar wird, ist das der Repräsentanz: Im Christus wirkt und offenbart sich der eine Gott Israels selbst. Wichtig ist, dass das Modell der Repräsentanz im Rahmen des Monotheismus Israels bleibt; es wird noch kein Gedanke an ein ‚göttliches Wesen‘ Jesu (im ontologischen Sinne) erkennbar. Christus wird dabei gerade nicht mit JHWH, dem einen Gott Israels, identifiziert; er bleibt klar von JHWH unterschieden und ihm als Beauftragter und Bevollmächtigter untergeordnet.“ (81) Mit Blick auf den „Anspruch des historischen Jesus“ vertritt Schreiber die These, dass dieser „keinen messianischen Anspruch“ (85) erhoben und damit auch nicht den Christustitel auf sich bezogen habe. Jesus habe sich vielmehr als „Bote und Bevollmächtigter der Gottesherrschaft“ (86) gesehen. Der Christustitel integriere erst nachösterlich „Erweckung und Erhöhung Jesu“ (90). Beim Durchgang christologisch bedeutsamer Stellen innerhalb des NT sticht v. a. Schreibers Skepsis gegenüber der Sühneidee, wie sie in der nachbiblischen Lehrentwicklung Fuß fassen konnte, hervor. „Der Begriff ‚Sühne‘ kommt in den Quellen nicht vor, sondern gehört zur theologischen Beschreibungssprache. Er stammt aus dem germanischen Rechtswesen, wo er eine ‚Entstörung‘ eines belasteten sozialen Verhältnisses bezeichnete.“ (95) Den bei Paulus zu findenden, oft als „Sühne“ übersetzten Begriff des *hilasterion* (Röm 3,25) legt Schreiber als „versöhnendes Weihegeschenk“ aus, was eine „bezeichnende Umkehrung“ der Bedeutung des Sühnebegriffs mit sich bringe: „Gott stellt im Tod Jesu ein Versöhnungsgeschenk für die Menschen hin. Gott nimmt die Menschen in ihren persönlichen Erfahrungen und Nöten geschenkweise, d. h. ohne Voraussetzungen zu fordern, an und versöhnt sie trotz aller menschlichen Unzulänglichkeit mit sich“ (96). Auch mit Blick auf Epheser 5,2 betont Schreiber: „Jesu Tod war kein kultisches Opfer, geschieht aber – wie der ‚Duft des Wohlgeruchs‘ eines Opfers – in Gottes Nähe und unter seinem Wohlgefallen“ (103).

Das von Ruhstorfer herausgegebene Werk zeichnet sich durch ein gelungenes Verhältnis zwischen dem sorgsamem Umgang mit Details und dem systematischen Duktus eines auf die

Vermittlung von Überblickswissen ausgerichteten Lehrbuchs aus. Beeindruckend ist angesichts der weitgehenden Marginalisierung der Dogmen- und Theologiegeschichte im alltäglichen Lehrbetrieb vieler Fakultäten, wie viel Raum den biblischen und dogmenhistorischen Teilen eingeräumt wird. Allein die Ausführungen über das AT und das NT sowie Roland Kany's „Christologie im antiken Christentum“ nehmen fast zwei Drittel des Gesamtwerks ein. Bedenkt man, dass auch Ruhstorfers Text größtenteils, wenn auch nach Gegenwartsgesichtspunkten gegliedert, theologiegeschichtlicher Natur ist, tritt diese Profilsetzung noch stärker hervor. In seinem nie realisierten „Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“ schrieb Karl Rahner nicht zu Unrecht: „Wer es schon versucht hat, weiß, daß es gar nicht leicht ist, ein ordentliches Lehrbuch oder auch nur ein Stück davon zu schreiben.“<sup>12</sup> Dyma, Schreiber, Kany und Ruhstorfer haben es versucht und je ein Stück geschrieben. Herausgekommen ist mehr als ein ordentliches, nämlich ein außerordentlich differenziertes Lehrbuch.

## 7. Ausblick

Noch einmal zurück zur eingangs gestellten Frage von Harnacks König: „Was gibt es Neues in Ihrer Wissenschaft?“ Das Neue, das es in der dogmatischen Christologie geben kann, entsteht nur durch die kritische Arbeit am Alten. Und von dem Alten ist auch in der Christologie stets mehr zu erzählen als von dem Neuen. Dass das Alte aber nicht notwendigerweise das Wahre ist, sondern bisweilen auch verhängnisvoll gewirkt hat, zeigen die Fragen, die sich einer Christologie im Angesicht des Judentums stellen. Dogmatische Christologie gelingt nur dann, wenn die Theologie die Treue zu ihrer Sache – einer adäquaten Deutung Jesu Christi – mit der Kenntnis des Alten, aber nicht unterschiedslos mit dessen Bewahrung identifiziert, sondern auch den Mut zur Selbstkorrektur aufbringt, wo es erforderlich ist. Von Altem und Neuem beim Nachdenken über den Glauben wusste übrigens nicht nur der Dogmenhistoriker Harnack, sondern auch der matthäische Jesus etwas zu berichten. Seine Aussage, der kluge Schriftgelehrte gleiche „einem Hausherrn, der aus seinem Vorrat Neues und Altes“ (Mt 13,52) hervorhole, stehe, so sagt ein Exeget, „in Kontinuität zum jüdischen Schriftkundigen“ und werde zugleich „nicht zu Unrecht“<sup>13</sup> auf die christlichen Theologen hin gedeutet. Ob sich dieser Ratschlag Jesu auch auf die Christologie bezieht?

### Über den Autor:

*Michael Seewald*, Dr., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (mseewald@uni-muenster.de)

---

<sup>12</sup> Karl RAHNER: „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“, in: DERS.: *Sämtliche Werke*, 4, Freiburg 1997, 404–448, hier: 405.

<sup>13</sup> Ulrich LUZ: *Das Evangelium nach Matthäus*. Zweiter Teilband (Mt 8–17), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1.2), 365.