

BENJAMIN DAHLKE

Narrative Christologie

Katholische Entwürfe der Zwischenkriegszeit

Abstract: Christology is commonly based upon the notion of two natures united in one person. Due to the rise of the historical-critical method within exegesis and the interrelated distinction between the Jesus of history and the Christ of faith this approach, however, has been questioned. Therefore, in the 1920s and 1930s in Germany several Catholic theologians, namely August Reatz, Franz Michel Willam, Karl Adam and Romano Guardini, reformulated christology in that they used a more narrative style.

1. Formelgebundene und narrative Christologie

Schon immer wurde heftig um die Christologie gerungen. Sie war ein Feld endlicher Streitigkeiten bis hin zu manifesten Kirchenspaltungen.¹ Die Auseinandersetzungen haben aber noch einmal zugenommen, seitdem es im 18. Jahrhundert zu einer fundamentalen Infragestellung der bisher üblichen Lehrform gekommen ist.² Im Anschluss an die altkirchlichen Konzilien ging diese von zwei personal miteinander verbundenen Naturen aus. Bezugspunkt war das Konzil von Chalcedon, das genau dies konstatiert hatte. Verantwortlich für die Infragestellung der überkommenen Christologie war zumal die Unterscheidung zwischen dem ‚Jesus der Geschichte‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘. Gemeint ist die Auffassung, dass sich das, was sich vom Neuen Testament her über Jesus Christus feststellen lasse, nicht mit dem decke, was das Dogma aussagt.

Ob diese Unterscheidung überhaupt angemessen und inwieweit sie gegeben ist, wurde (und wird) in der evangelischen wie in der anglikanischen Theologie intensiv diskutiert.³ Auf katholischer Seite herrschte bis Mitte des 20. Jahrhun-

¹ Vgl. Karl-Heinz UTHEMANN, History of Christology to the Seventh Century, in: Augustine CASIDAY / Frederick W. NORRIS (Hg.), The Cambridge History of Christianity, Bd. 2, Cambridge u. a. 2006, 460-500.

² Vgl. Markus BUNTFUSS, Verlust der Mitte oder Neuzentrierung? Neuere Wege in der Christologie, in: NZStH 46 (2004) 348-363; Christian DANZ, Zur Christologie. Tendenzen der gegenwärtigen Debatte, in: ThR 74 (2009) 194-218, 263-289; DERS., Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013 (UTB 3911); DERS., Christologie zwischen historischer Kritik und dogmatischer Selbstbeschreibung. Christologische Neuerscheinungen, in: ThR 78 (2013) 308-333.

³ Vgl. Sven-Olav BACK, Jesus of Nazareth and the Christ of Faith: Approaches to the Question in Historical Jesus Research, in: Tom HOLMÉN / Stanley E. PORTER (Hg.), Handbook for the Study of the Historical Jesus, Bd. 2, Leiden / Boston 2011, 1021-1054; Stephen

derts hingegen merkliche Zurückhaltung.⁴ In den gängigen Lehrbüchern wurde die Formel von Chalcedon lediglich kommentierend reproduziert, insofern man die altkirchlichen Vorgaben innerhalb des von der Scholastik markierten Rahmens entfaltete.⁵ Ein eigentlich biblischer, exegetisch verantworteter Zugang hatte damit keinen Platz; die Dogmatik erschien als Wissenschaft vom Dogma statt als Darlegung der weitaus umfassenderen kirchlichen Glaubenslehre. Erschwerend kam die Modernismuskrise hinzu, hervorgerufen durch den französischen Exegeten Alfred Loisy (1857-1940), welcher in Auseinandersetzung mit evangelischen Konzeptionen eigentlich die Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und derjenigen der Kirche herausstellen wollte.⁶ Er bekam jedoch enorme Schwierigkeiten, die bis zur Exkommunikation reichten.⁷ Das sachliche Problem, um das sich Loisy – wie unvollkommen auch immer – bemüht hatte, blieb freilich bestehen. Die Unterscheidung zwischen dem ‚Jesus der Geschichte‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘ war durchaus ein Thema, obwohl sie im eigentlichen Fachdiskurs der Dogmatik nicht auftauchte, ja abgetan wurde. So lehnte Carl Braig (1852-1923), Professor in Freiburg, nicht nur den Modernis-

J. PATTERSON, *Is the Christ of Faith also the Jesus of History?*, in: James P. MORELAND u. a. (Hg.), *Debating Christian Theism*, Oxford u. a. 2013, 447-457; Craig A. EVANS, *The Christ of Faith is the Jesus of History*, in: Ebd., 458-467; Dorothee SCHLENKE, ‚Historischer Jesus und dogmatischer Christus‘. Bleibende Anfragen, in: Ulrich BARTH u. a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin / Boston 2013 (TBT 165), 593-613; Benjamin DAHLKE, ‚Der ‚Jesus der Geschichte‘ und der ‚Christus des Glaubens‘. Von der Internationalisierung eines theologischen Problems und der Regionalisierung seiner Lösungsversuche, in: Claus ARNOLD / Johannes WISCHMEYER (Hg.), *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie*, Göttingen / Bristol, CT 2013 (VIEG.B 101), 409-434.

⁴ Einen Überblick bietet Roberto NARDIN, *Cristologia: temi emergenti*, in: Giacomo CANOBBIO / Piero CODA (Hg.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, Bd. 2, Rom 2003, 23-81.

⁵ Beispiele dafür sind Joannes PERRONE, *Praelectiones Theologicae quas habeat in Collegio Romano*, Bd. 3, Wien 1846, 54-100; Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. 2, Münster 1936, 187-253; Joseph POHLE / Josef GUMMERSBACH (Bearb.), *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Paderborn 1956 (WH), 13-217; Ludwig OTT, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1957, 154-206; Aloys GRILLMEIER, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, in: Johannes FEINER u. a. (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln u. a. 1960, 265-300.

⁶ Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902.

⁷ Vgl. Claus ARNOLD, *Lamentabili sane exitu* (1907). *Le magistère romain et l'exégèse d'Alfred Loisy*, in: DERS. / Giacomo LOSITO (Hg.), ‚Lamentabili sane exitu‘ (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*, Rom 2011 (Fontes Archivi Sancti Officii Romani 6), 3-34.

mus entschieden ab.⁸ Außerdem hielt er die Unterscheidung zwischen dem ‚Jesus der Geschichte‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘ für unsinnig. Er erwähnte lediglich, was evangelische Theologen diesbezüglich ausgeführt hatten, um es sogleich als verirrtes Denken abzutun.⁹ In diesem Klima wurde die genannte Unterscheidung lediglich in populären Publikationen, in Vorträgen oder in akademisch anspruchsvollen Predigten thematisiert. Das geschah insbesondere in der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg.¹⁰ Zu nennen sind hier August Reatz (1889-1967), Franz Michel Willam (1894-1981), Karl Adam (1876-1966) und Romano Guardini (1885-1968). In Absetzung von der innerhalb der damaligen Dogmatik sonst üblichen formelgebundenen Christologie entwickelten sie eine solche, die man als eine narrative bezeichnen kann. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist zu betonen, dass es keine Verbindungen zu jener Richtung gibt, die insbesondere in den 1970er Jahren den Wert der erinnernden Erzählung herausstellte, obwohl durchaus Gemeinsamkeiten bestehen.¹¹ Reatz, Willam, Adam und Guardini vertraten eine narrative Christologie, insofern sie das, was das Dogma über Jesus Christus sagt, unter Rückgriff auf das Neue Testament erzählend darlegen wollten.

⁸ Vgl. Karl BRAIG, Wie sorgt die Enzyklika gegen den Modernismus für die Reinerhaltung der christlich-kirchlichen Lehre?, in: DERS. u. a., Jesus Christus. Apologetische Vorträge auf dem II. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Breisgau im Oktober 1908, Freiburg i. Br. 1911, 523-577. Zur Biographie und zum theologischen Profil siehe David ESCH, Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853-1923), Freiburg i. Br. 2004 (Freiburger Dissertationsreihe 1).

⁹ Vgl. Karl BRAIG, Jesus Christus außerhalb der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Drei Vorträge mit einer Einführung und einem Nachtrag, in: DERS. u. a., Jesus Christus (s. Anm. 8), 117-341, 292-341 (Nachtrag: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte). Wie Braig (ebd., 296 Anm. 1) angibt, ist der Titel des Nachtrags entlehnt von Ferdinand Jakob SCHMIDT, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, nebst einer religionsphilosophischen Abhandlung über die Kirche, Frankfurt a. M. 1910.

¹⁰ Näher zu den Rahmenbedingungen der katholischen Theologie dieser Zeit siehe Thomas RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u. a. 1994.

¹¹ Zu diesem Konzept siehe Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN, Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform, in: Josef PFAMMATER / Franz FÜRGER (Hg.), Wege theologischen Denkens, Einsiedeln 1979 (ThBer 8), 35-70.

2. Einzelne Entwürfe der Zwischenkriegszeit

2.1 August Reatz

Nach Promotion und Habilitation an der Universität Freiburg i. Br. wurde August Reatz Professor am Mainzer Priesterseminar.¹² Noch als Privatdozent hatte er Vorlesungen zur Christologie gehalten. Diese publizierte er später in überarbeiteter Form unter dem Titel ‚Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk‘.¹³ Auf der Grundlage der Evangelien, näherhin der synoptischen, wollte er das Leben und die Verkündigung Jesu nachzeichnen.¹⁴ Reatz liegt dabei fern, auf das historisch-kritische Methodenrepertoire zurückzugreifen. Es ist eine narrative Christologie, die er in mehreren thematisch fokussierten Kapiteln entfaltet. Wie sehr seine Textwahrnehmung dogmatischen Vorgaben folgt, zeigt sich am klarsten in Bezug auf seine Deutung des Selbstbewusstseins Jesu.¹⁵ Als Ergebnis seiner „Untersuchung“¹⁶ hält er fest:

„Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu ist geschichtliche Tatsache. Was uns der ganze Eindruck seiner Persönlichkeit ahnen ließ, bestätigt die Aussprache seines innersten Bewußtseins. Und das heißt nicht bloß, daß Jesus an göttliche Kräfte in seinem Innern geglaubt habe. Er hielt sich auch nicht bloß für einen begnadeten Menschen, auf den sich Gottes Kraft und Majestät gleichsam herabgelassen hatte. Unendlich Größeres hat er für sich in Anspruch genommen. Gottes- und Geistträger sind zu Recht oder zu Unrecht in allen Zeiten aufgestanden. Aber nie hat sich einer von ihnen mit dem innewohnenden Gottesgeist identifiziert. Nur Jesus hat das getan. Das ist seine göttliche Größe. Er ist des Vaters wesensgleicher Sohn, also eine göttliche Person. Gewiß bleibt er sich neben seiner Göttlichkeit auch seiner Menschlichkeit voll bewußt. Aber nicht der Geist ist in den Menschen aufgenommen worden, sondern umgekehrt. Das persönliche göttliche Pneuma, das in ihm handelt und spricht, ist der

¹² Zur Biographie siehe Sigrid DUCHHARDT-BÖSKEN, Reatz, August, in: BBKL 7 (1994) 1434f., und Jürgen SIGGEMANN, August Reatz (1889-1967). Katholischer Theologe und erster gewählter Rektor, in: Michael KISSENER / Helmut MATHY (Hg.), *Ut omnes unum sint*, Bd. 1, Stuttgart 2005 (Beiträge zur Geschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz N.F. 2), 81-95.

¹³ August REATZ, *Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk*, Freiburg i. Br. 1924.

¹⁴ Vgl. ebd., 2: „Wer er war und was er uns sein will, können wir letzten Endes nur von ihm selbst erfahren, aus der Betrachtung dessen, was er redete und tat. Den Weg dazu weist die methodische Erforschung der geschichtlichen Quellen, in denen wir den ältesten Niederschlag der urchristlichen Tradition besitzen. Ihre Zahl ist nicht groß. Es sind in der Hauptsache die vier kanonischen Evangelien.“ Wie Reatz (ebd., 3) weiter ausführt, sind es insbesondere die synoptischen Evangelien, während er Johannes als stark theologisch denkend beiseite lassen möchte.

¹⁵ Zum Folgenden siehe ebd., 122-153.

¹⁶ Ebd., 153.

selbstmächtige Träger seines Menschenwesens. Nicht anders, wie wir als geistige Persönlichkeiten eine wahre geistige und eine wahre leibliche Natur in uns vereinigen, so will Jesus als göttliche Person eine wahre göttliche und eine wahre menschliche Natur in sich verbunden wissen.¹⁷

Im Hintergrund steht also das Dogma von den personal geeinten zwei Naturen, mit dessen Hilfe das Miteinander von Gott und Mensch in Jesus Christus verständlich gemacht werden sollte. Dass sich das „Jesusbild des Glaubens“ und die „geschichtlich-kritische Betrachtung“ der Evangelien nicht einfach harmonisieren lassen, ist Reatz dabei durchaus klar.¹⁸ So meint er in Bezug auf das Bild, das die Kirche auf biblischer Grundlage zeichne:

„Seine Zuverlässigkeit beruht nicht bloß auf dem unanfechtbaren Quellenwert unserer Berichte; sie beruht ebenso auf der Einsicht in den inneren Wahrheitsgehalt des evangelischen Jesusbildes, der sich freilich mehr der historischen Intuition als der kritischen Analyse offenbart.“¹⁹

Statt jedoch näher auf die hier angedeuteten unterschiedlichen Gewissheitsgrade einzugehen, polemisiert Reatz gegen die Exegese, die er wechselweise als ‚negative‘ oder ‚liberale Kritik‘ bezeichnet.²⁰ Sie entspringe der Unklarheit und Zweispieltigkeit des modernen Denkens, welches außerdem erschreckend leer und inhaltslos sei.²¹ Werde das biblische Jesusbild, das sich mit dem Dogma decke, aufgelöst, dann bleibe der Mensch in seiner Erlösungsbedürftigkeit verzweifelt zurück, ganz ohne Halt.²² Reatz folgert daraus, dass an der kirchlichen Lehre unbedingt festgehalten werden muss.²³

Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk‘ erlebte insgesamt drei Auflagen, wurde außerdem ins Englische übersetzt. Noch wesentlich erfolgreicher als Reatz war indes Franz Michel Willam.

2.2 Franz Michel Willam

Im Unterschied zu Reatz war Willam kein Theologe, der in akademische Kontexte eingebunden war.²⁴ Wohl hatte der gebürtige Vorarlberger promoviert,

¹⁷ Ebd., 153.

¹⁸ Ebd., 334.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd., 334-343.

²¹ Vgl. ebd., 336, 339.

²² Vgl. ebd., 340-342.

²³ Vgl. ebd., 342f.

²⁴ Zur Biographie siehe Andreas R. BATLOGG, Franz Michel Willam als Leben-Jesu-Schriftsteller, in: StZ 221 (2003) 97-109, und Michael FLIRI, Willam, Franz Michel, in: BBKL 29 (2008) 1563-1568.

doch war er zeitlebens in der Seelsorge eingesetzt. Neben der Arbeit in der Pfarrei betätigte er sich rege als Volksschriftsteller, und das mit beachtlichem Erfolg. Als der Herder-Verlag jemanden suchte, um das Projekt eines populär gehaltenen Jesus-Buches zu verwirklichen, stieß man auf Willam. Zwecks Recherchen machte er sich sogar zu einer längeren Reise in das Heilige Land auf. Nach längeren Vorarbeiten konnte er im Jahr 1933 dann ‚Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel‘ vorlegen.²⁵ Das Buch erwies sich nicht nur als Best-, sondern sogar als Longseller, denn im Jahr 1960 erschien es in zehnter Auflage; hinzu kamen zahlreiche Übersetzungen. Viele Katholiken lasen diese Schrift, etwa Joseph Ratzinger (*1927). In seinem eigenen Jesus-Buch, das er vorlegte, als er noch Papst war, erinnerte er über Karl Adam und Romano Guardini hinaus an Franz Michel Willam.²⁶

Dem populären Charakter des Buches entsprechend, verzichtet Willam auf sämtliche methodologischen Überlegungen. Er möchte ganz einfach „das Leben Jesu, wie es die Evangelien überliefern, möglichst gegenständlich, sinnhaft-lebendig und allseitig in jenen geschichtlichen, landschaftlichen und volksmäßigen Hintergrund hinein[stellen]“.²⁷ Photographien, die er bei einer Studienreise im Heiligen Land selbst gemacht hatte, sind zur Illustration beigegeben. Sekundärliteratur hingegen fehlt vollkommen; nicht einmal eine Bibliographie ist beigefügt. Im Anschluss an die Evangelien schildert Willam das Leben Jesu, beginnend mit der Geburtsverheißung bis hin zur Himmelfahrt des Auferstandenen. Jesu Gottessohnschaft ist dabei vorausgesetzt; ebenso die Vorstellung von zwei Naturen, die personal geeint sind.²⁸ Während Willam in Bezug auf die Göttlichkeit recht wortkarg bleibt, äußert er sich über das Menschliche umso wortreicher. Beispielhaft dafür ist seine Darstellung der Ölbergszene:

„Ein gewaltiger Widerwille sickerte aus der menschlichen Natur Jesu gegen sein höheres Streben auf. Jedes Glied an ihm empörte sich gegen die Leiden, die sein Geist kommen sah. Er sehnte sich nach schützenden Wänden vor dem Grauen dieser mond hellen Nacht. Alles wich von ihm zurück; die kleinen Geräusche, sie waren mit ihrer Gleichförmigkeit in dieser Einsamkeit so furchtbar und unerträglich: Das durchdringende Singen der Stechmücken, die in dieser windgeschützten Tiefe sich sammelten, das Zirpen der Zikaden, das feine Tönen der steifen Ölbaumblätter,

²⁵ Franz Michel WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, Freiburg i. Br. 1933. Zitiert wird im Folgenden nach der zweiten verbesserten Auflage, die noch im selben Jahr erschien.

²⁶ Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. 1, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 10.

²⁷ WILLAM, *Das Leben Jesu* (s. Anm. 25), V.

²⁸ Zur Naturenlehre siehe ebd., 80, 433.

wenn der Wind sich regte: alles war wie ein Hohn der ganzen Schöpfung auf ihn, der nun ausgestoßen wurde.“²⁹

Willams belletristische Neigung, die er nutzte, um die menschlichen Seiten Jesu anschaulich darzustellen, tritt hier klar hervor. Anders als die Vertreter der kritischen Leben-Jesu-Forschung hegt er aber keinerlei Zweifel an der vollen Göttlichkeit Christi. Seine narrative Christologie hält am Dogma fest, variiert lediglich die Ausdrucksweise. Ähnliches gilt für Karl Adam.

2.3 Karl Adam

Zunächst Professor in Straßburg, wechselte Adam nach dem Ersten Weltkrieg, als das Elsass an Frankreich fiel, an die Universität Tübingen. Hier entwickelte er sich zum bedeutendsten Dogmatiker des deutschen Sprachraums. Es waren an ein breiteres Publikum gerichtete christologische Studien, die seinen ausgezeichneten Ruf begründeten.³⁰ Während Adam in der Öffentlichkeit weiten Anklang fand, strengten konservative Kreise wiederholt Zensurverfahren gegen ihn an, rückten ihn sogar in die Nähe des Modernismus.³¹ Tatsächlich stellte Adam – einer Tendenz der damaligen Theologie und Frömmigkeit entgegenwirkend – das Menschsein Jesu deutlich heraus, ohne damit sein Gottsein bestreiten zu wollen. Im Jahr 1926 publizierte er beispielsweise eine Monographie mit dem Titel ‚Christus unser Bruder‘, die weithin auf Aufmerksamkeit stieß.³² Noch einmal erfolgreicher war ‚Jesus Christus‘, veröffentlicht im Jahr 1933.³³ Von dem Buch erschienen zahlreiche Auflagen und mehrere Übersetzungen.³⁴ In einem Rahmenteil werden methodologische Überlegungen angestellt und die kirchliche Überlieferung thematisiert, und in einem ausführlichen Mittelteil wird die Christologie auf narrative Weise entfaltet.³⁵

Adam setzt die geltende kirchliche Lehrbildung voraus, also die Redeweise von den zwei Naturen, die in einer Person verknüpft sind. Sie sei unerlässlich, weil nur so die Erlösung denkbar werde:

²⁹ Ebd., 433.

³⁰ Näher zu Adams Christologie siehe Robert KRIEG, Zur Aktualität der Christologie Karl Adams, in: ThQ 166 (1986) 92-107, und Hans KREIDLER, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams, Mainz 1988 (TTS 29), 144-217.

³¹ Vgl. Raphael HÜLSBÖMER, Karl Adam im Visier der kirchlichen Glaubenswächter. Einblicke in die Zensurverfahren gegen den Tübinger Dogmatiker von 1926 und 1931-1933, in: JJKG 30 (2011) 179-201.

³² Karl ADAM, Christus unser Bruder, Regensburg 1926.

³³ Karl ADAM, Jesus Christus, Augsburg 1933.

³⁴ Zitiert wird im Folgenden nach Karl ADAM, Jesus Christus, Düsseldorf ⁸1949.

³⁵ Vgl. ebd., 11-54, 285-331 bzw. ebd., 55-283.

„Weil das Wesen des christlichen Glaubens in dem Paradox gipfelt: Gottes wahrer Sohn ist wahrer Mensch; weil die Erhabenheit und Kühnheit des christlichen Bekenntnisses gerade darin gelegen ist, daß diese gegensätzlichen Komponenten der Christusgestalt immer zugleich in einem gesehen und gesetzt werden, droht in dem Augenblick eine Verzeichnung Christi und damit auch des christlichen Wesens, wo nur eine dieser Komponenten gesehen und bejaht wird. Je nachdem man im Geheimnis Christi die menschliche oder göttliche Natur ausschließlich oder falsch betont, ist auch das Mysterium der Erlösung verzeichnet und damit die ganze christliche Frömmigkeit verdetet und entstellt.“³⁶

Von daher wendet sich Adam gegen all jene theologischen Richtungen und konfessionellen Traditionen, die entweder die menschliche oder die göttliche Seite verkürzten. Letzteres treffe insbesondere auf die neuere protestantische Exegese zu. Zustimmend zitiert er etwa Albert Schweitzers (1875-1965) harsche Abrechnung mit der Leben-Jesu-Forschung. Adam meint:

„Rein wissenschaftlich gesehen, steht die Christusfrage heutzutage so, daß man entweder zur historischen Existenz des ganzen Christus, des Wunderchristus, Ja sagen oder daß man glattweg allen geschichtlichen Tatbeständen zuwider die Behauptung wagen muß, der Christus der Evangelien habe niemals existiert. Der Ausweg, zwischen dem Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte zu unterscheiden, d. h. die historische Existenz eines Menschen Jesus zuzugeben, aber das Übernatürliche Seiner Erscheinung und Seines Wirkens zu leugnen, ist im Licht der Gegenwartserkenntnisse nicht mehr gangbar. Adolf von Harnack würde heutzutage nicht mehr den Mut aufbringen, ein ‚Wesen des Christentums‘ zu zeichnen, das von der Gottheit des historischen Jesus bewußt absähe. Was er beschrieb, wurde mit vollem Recht als ‚Wesen des Judentums‘ gekennzeichnet. Eine vorurteillose und gewissenhafte Prüfung der geschichtlichen Urkunden, zumal der neutestamentlichen Schriften, hat es über allen Zweifel sichergestellt, daß es einen rein ‚historischen‘ Jesus, d. i. einen Jesus bloßer Menschlichkeit niemals in der Geschichte gegeben hat. Er ist bloße Fiktion, ein literarisches Gespenst. [...] Und darum kann es sich für uns nicht um ein Christusbild handeln, das dieser und jener Literat aus willkürlich ausgewählten Texten künstlich zusammengeträumt und geformt hat. Wir fragen nach dem objektiven, nach dem geschichtlichen, nach dem ‚dogmatischen‘ Christusbild.“³⁷

Für Adam deckt sich das, was die kirchliche Lehrbildung über Jesus Christus sagt, also gänzlich mit dem, was im Neuen Testament über ihn zu finden ist. Die im 18. Jahrhundert einsetzende Leben-Jesu-Forschung hingegen betrachtet er als unseriös.³⁸ Außerdem sei sie methodisch fragwürdig, weil schon die Möglichkeit

³⁶ Ebd., 16.

³⁷ Ebd., 25f. Angespielt wird hier auf Adolf HARNACK, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig 1900.

³⁸ ADAM, Jesus Christus (s. Anm. 34), 34f.

des Wunders bestritten werde.³⁹ Indem alles Übernatürliche von vornherein ausgeschlossen werde, komme Jesus Christus gar nicht ernsthaft in Betracht.⁴⁰ Dabei könne Wissen über ihn allein durch die Offenbarung und den auf sie gerichteten Glauben vermittelt werden.⁴¹ Blind sei dieser Glaube nicht, weil er auf „deutlichen historischen Einsichten in die Glaubwürdigkeit Jesu und Seines Werkes“ beruhe.⁴² Was in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments von Jesus Christus gesagt werde, konvergiere und sei deswegen als im höchsten Grade zuverlässig zu betrachten.⁴³ So zeichnet Adam unter häufigem Verweis auf diverse Schriftstellen ein Porträt Jesu.⁴⁴ Wie er betont, komme man dabei unweigerlich dazu, in Jesus mehr als einen Menschen zu sehen:

„Es weist alles in die Richtung, wo Gott ist. Die historische Gestalt Jesu bleibt für uns ein starrendes Rätsel, wenn es uns verwehrt ist, in dieser Richtung zu suchen. Sämtliche Jesusbilder der ‚liberalen‘ Jesustheologie sind eben deshalb Halbheiten und Fragmente geblieben, weil sie grundsätzlich von Seiner göttlichen Natur absahen.“⁴⁵

Ganz selbstverständlich greift Adam für die Deutung neutestamentlicher Aussagen auf die kirchliche Lehrbildung zurück. Das gilt auch für die Personkonstitution Jesu Christi, also die personale Einheit von göttlicher und menschlicher Natur. Adam spricht wechselweise von einer ‚Wesens‘- oder ‚Lebensgemeinschaft‘, deren genaue Art sich nie recht aufhellen lasse.⁴⁶ Mit Blick auf die Passion hält er gleichwohl fest, dass das Menschliche und das Göttliche zu unterscheiden sind.⁴⁷ Mit Blick auf die Auferstehung betont er hingegen, beides lasse sich nicht voneinander scheiden.⁴⁸ Obwohl die negativen Adverbien des Konzils von Chalcedon, d. h. ‚unverwandelt‘ und ‚unvermischt‘, ‚ungesondert‘ und ‚ungetrennt‘, hier nicht ausdrücklich genannt werden, sind sie doch zweifelsohne vorausgesetzt. Gleiches gilt für das Konzept der An- bzw. Enhypostasie, das Adam narrativ erklärt, und für die eng mit der Trinitätslehre verbundene Inkarnationsvorstellung.⁴⁹ Es ist aber nicht so, als vertrete er einen rigiden Dogmatismus. Recht unvermittelt meint er vielmehr, die altkirchliche Lehrbildung falle

³⁹ Vgl. ebd., 36f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 45.

⁴¹ Vgl. ebd., 46.

⁴² Ebd., 53.

⁴³ Vgl. ebd., 55-86.

⁴⁴ Vgl. ebd., 87-148.

⁴⁵ Ebd., 172.

⁴⁶ Vgl. ebd., 185-188.

⁴⁷ Vgl. ebd., 247, 271f.

⁴⁸ Vgl. ebd., 238.

⁴⁹ Vgl. ebd., 247f. bzw. ebd., 249f.

gegenüber dem urchristlichen Enthusiasmus ab. Zwar sei es erforderlich gewesen, den Glauben mit den Mitteln der damaligen Philosophie zu durchdringen und auszuformulieren; unbeschadet dessen müsse jedoch festgestellt werden:

„Die ursprüngliche, so blutvolle, herzerwärmende, vom Flügelschlag des Heiligen Geistes getragene Botschaft vom erhöhten Christus wurde dadurch in eine von abstrakten Begriffen starrende Christologie, in eine theologische Lehre von Christus umgesetzt. Der ganze ungeheure Unterschied des geoffenbarten Gotteswortes vom kirchlichen Lehrwort, das, ob es auch unter dem Beistand des Heiligen Geistes vor jedem Irrtum bewahrt war, dennoch Menschenwort blieb, wurde sichtbar.“⁵⁰

Neben diesem formalen Problem eigne der Lehrbildung noch ein inhaltliches, denn die zwei Naturen wurden in der Dogmengeschichte in ihrem Eigenrecht zwar herausgestellt, ihre Einheit allerdings kaum aufgewiesen.⁵¹ So betrachtet Adam das Konzil von Chalcedon nicht als Endpunkt der Christologie, sondern als eine – sicherlich wichtige – Etappe in der Dogmenentwicklung.⁵² Mit seiner eigenen narrativen Christologie möchte er wohl denselben Sachverhalt wie die kirchliche Lehrbildung ausdrücken, nur auf eine der Sache eigentlich noch angemessenere Weise. Die Exegese spielt bei ihm eigentlich keine Rolle. Im Jahr 1954 warnte er sogar noch davor, sie in ihrer Bedeutung zu überschätzen. Er war grundsätzlich skeptisch gegenüber der wissenschaftlichen Rekonstruktion des Lebens Jesu und stellte die kirchliche Verkündigung heraus.⁵³

2.4 Romano Guardini

Ebenso wie Adam fand auch Romano Guardini in gebildeten katholischen Kreisen erhebliche Anerkennung.⁵⁴ Er begann seine akademische Laufbahn, die ihn schließlich an die Universität München führte, als Professor für katholische Weltanschauung in Berlin. Neben seiner ausgiebigen Lehr- und Vortragstätigkeit brachte er sich vor Ort in der Akademikerseelsorge ein, indem er etwa einen Sonntagsgottesdienst übernahm, den vornehmlich Studenten besuchten. Aus den Predigten, die er hier hielt, erwuchs ‚Der Herr‘.⁵⁵ Im Jahr 1937 erstmals

⁵⁰ Ebd., 287.

⁵¹ Vgl. ebd., 305f. Ausführlich siehe Karl ADAM, *Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die altkirchliche Christologie*, Düsseldorf 1954.

⁵² Vgl. ADAM, *Jesus Christus* (s. Anm. 34), 299, 320.

⁵³ Vgl. ADAM, *Der Christus des Glaubens* (s. Anm. 51), 16-21.

⁵⁴ Zur Biographie siehe Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz 1985, und Karl-Josef KUSCHEL, *Zwischen Modernismuskritik und Modernekritik: Romano Guardini*, in: *ThQ* 184 (2004) 158-184.

⁵⁵ Vgl. Romano GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984 (SKAB 116), 106-109.

erschienen, hat das umfangreiche Buch zahlreiche Auflagen und Übersetzungen in viele Sprachen erlebt; es hat ganze Generationen aufgeschlossener Priester und Laien geprägt.⁵⁶ Guardini wollte weder eine Psychologie noch ein Leben Jesu im Sinne des gleichnamigen Genres vorlegen. Beides sei wegen des einmaligen Mit-einanders von Gott und Mensch in Jesus Christus grundsätzlich unmöglich. Überhaupt wollte er nichts Neues präsentieren, keine neue Auffassung Jesu Christi und keine bessere Theorie der Konstitution seiner Person. Stattdessen wollte er seinen Lesern Jesus Christus vor Augen führen, wie ihn das gesamte Neue Testament verkündige – von den Evangelien über die Briefe bis hin zur Geheimen Offenbarung.⁵⁷ Um eine bloße Biographie ging es ihm dabei nicht; vielmehr zielt er darauf, den Leser zu einer Entscheidung zu führen.

Für Guardini kommt ein distanziert-wissenschaftlicher Umgang mit den biblischen Texten grundsätzlich nicht in Betracht. Es würde dabei nämlich vorausgesetzt, dass Jesus ein bloßer Mensch war, was aber eben nicht zutrifft. Hiergegen betont er:

„Ursprung und Inhalt des christlichen Bewußtseins bildet die Offenbarung des Lebendigen Gottes, der nur dann erkannt werden kann, wenn Er selbst redet. Das eigentliche Wort aber, in dem Er spricht, die endgültige Wirklichkeit, in der er sich auftut, ist Jesus Christus. Soll dieser die lebendige Offenbarung des selbstmächtigen Gottes sein, dann vermag keine Kritik hinter ihn zurückzugreifen. Dann kann man nicht sagen: so sind die Maßstäbe der Möglichkeit; also ist das oder jenes an der überlieferten Gestalt abzulehnen, sondern dann gibt es Christus gegenüber nur eine gemäße Haltung: die Bereitschaft, zu hören und zu gehorchen.“⁵⁸

Die Unterscheidung zwischen dem ‚Christus des Glaubens‘ und dem ‚Jesus der Geschichte‘ – er selbst spricht vom „Jesus der Wirklichkeit“ oder dem „geschichtliche[n] Jesus“⁵⁹ – hält Guardini daher für unsinnig. So meint er:

„Von vornherein wendet Jesus Christus sich an den Glauben, ob der Mensch nun mit Ja oder Nein antwortet, zu seinem Heil oder seinem Unheil. Dieser Sachverhalt ist wesentlich und bedarf im Grunde keines Beweises – immerhin kann man auf eine bezeichnende Tatsache aufmerksam machen, nämlich auf die völlige Belanglosigkeit jener Jesusgestalt, welche als ‚geschichtlich‘ von der bloßen Wissenschaft zu Tage gefördert wird. Wenn man sie mit der Unbefangenheit prüft, die nötig, und an den Maßstäben, die zuständig sind, dann kann man nur staunen, wie man ihr die Wirkungen zuordnen will, die sie doch tatsächlich hervorgebracht hat.“⁶⁰

⁵⁶ Romano GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Passion und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1937. Zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe Leipzig 1954.

⁵⁷ Vgl. ebd., 658.

⁵⁸ Ebd., 660.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd., 661.

Indem Guardini sogleich auf die existentielle Entscheidung drängt, sich für oder gegen das Ewige zu entscheiden, bleibt kein Platz für einen methodologisch kontrollierten Umgang mit der Bibel. Zeitlebens hat er kein rechtes Verhältnis zur Exegese gefunden, und nach dem Zweiten Weltkrieg, als sich die historische Kritik innerhalb der katholischen Theologie durchzusetzen begann, hatte er selbst das Bewusstsein, überholt zu sein.⁶¹ Tatsächlich hat sich das Konzept der narrativen Christologie, das Guardini und anderen damals vorschwebte, nicht durchsetzen können. Warum das der Fall war, soll in einem abschließenden Abschnitt zumindest angedeutet werden.

3. Die zunehmende Akzeptanz historisch-kritischer Exegese seit den vierziger Jahren

Ohne dies methodologisch eigens zu reflektieren, entwickelten Reatz, Adam und Guardini in der Zwischenkriegszeit eine narrative Christologie. Sie wollten also das, was das Dogma über Jesus Christus sagt, unter Rückgriff auf das Neue Testament erzählend darlegen. Zwar wussten sie um die Unterscheidung zwischen dem ‚Jesus der Geschichte‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘, wie sie zumal in der evangelischen Theologie üblich war, doch akzeptierten sie diese nicht. Sonderschwer waren ihre Argumente dabei freilich nicht. Wie gering die Tragfähigkeit des Konzepts einer narrativen Christologie war, zeigte sich schon bald. Denn mit der Enzyklika ‚Divino afflante Spiritu‘ aus dem Jahr 1943 war das Recht der historisch-kritischen Methode zumindest im Grundsatz anerkannt, was das Zweite Vatikanische Konzil später bestätigte.⁶² Infolgedessen

⁶¹ Vgl. Michael THEOBALD, Die Autonomie der historischen Kritik - Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit? Zur Schriftauslegung Romano Guardinis, in: Ludger HONNEFELDER / Michael LUTZ-BACHMANN (Hg.), Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz, Berlin / Hildesheim 1987 (SKABl), 21-45; Martin BRÜSKE, Christologie und Schriftauslegung. Anmerkungen zu Guardinis ‚Der Herr‘ anlässlich seines Erscheinens vor 60 Jahren, in: IkaZ 26 (1997) 155-162.

⁶² Vgl. Hans-Josef KLAUCK, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II, in: Hubert WOLF (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn u. a. 1999 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), 39-70; Karl HAUSBERGER, Dem Licht den Rücken gekehrt. Zu den antimodernistischen Rahmenbedingungen der katholischen Exegese zwischen 1870 und 1943, in: Johannes FRÜHWALD-KÖNIG u. a. (Hg.), Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte, Regensburg 2001 (FS Georg Schmuttermayr), 427-440; Karim SCHELKENS, From *Providentissimus Deus* to *Dei Verbum*. The Catholic Biblical Movement and the Council Reconsidered, in: Gilles ROUTHIER u. a. (Hg.), La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II, Louvain-la-Neuve / Leuven 2011 (BRHE 95), 49-67.

nahm die katholische Exegese einen Aufschwung, insbesondere im deutschen Sprachraum. Das zu bemerken ist deshalb wichtig, weil damals innerhalb der evangelischen Theologie, angestoßen namentlich durch Ernst Käsemann (1906-1998), die Frage nach dem historischen Jesus erneut virulent wurde, nachdem sie jahrzehntelang als bedeutungslos abgetan worden war. Katholische Exegeten rezipierten die Diskussionen. Erstmals begegnet die Unterscheidung zwischen dem ‚Jesus der Geschichte‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘ vermutlich in einem im Jahr 1957 veröffentlichten Artikel von Franz Mußner (*1916), damals Neutestamentler in Trier.⁶³ Bald konnten auch Dogmatiker sie nicht einfach umgehen. So legte Josef Rupert Geiselmann (1890-1970), Schüler, langjähriger Mitarbeiter und Nachfolger von Karl Adam, im Jahr 1965 eine Studie vor, in der er der Frage nach dem historischen Jesus nachging.⁶⁴ Wie schon vor ihm Adam begrüßte Geiselmann das Interesse am Menschen Jesus, denn unter Katholiken gebe es faktisch eine Tendenz zum Monophysitismus.⁶⁵ Eine Differenz zwischen dem ‚Jesus der Geschichte‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘ vermochte er aber nicht zu sehen.⁶⁶ Das Dogma entwickle vielmehr folgerichtig fort, was im Neuen Testament angelegt sei.⁶⁷ Genau das zeige die Exegese doch auf, wie Geiselmann abschließend herausstellt:

„Wenn der Urkirche die moderne Fragestellung nach dem historischen Jesus auch fernlag, so ist es doch legitim, diese Frage an die Evangelien heranzutragen; erfährt sie

⁶³ Franz MUSSNER, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: BZ NF 1 (1957) 224-252. Mußner führte diese Überlegungen weiter in seinem Artikel: Der ‚historische‘ Jesus, in: TThZ 69 (1960) 321-337.

⁶⁴ Josef Rupert GEISELMANN, Jesus der Christus. Erster Teil: Die Frage nach dem historischen Jesus, München 1965. Weitere Teile der Studie sind nicht erschienen.

⁶⁵ Vgl. ebd., 16f.

⁶⁶ Vgl. ebd., 43f., 235-237.

⁶⁷ Vgl. ebd., 131, 226-230. In Bezug auf die Begrenzung des Wissens Jesu meint Geiselmann (ebd., 226f.) etwa: „Man hat daran Anstoß genommen, daß der Sohn die Stunde der Parusie nicht wissen solle, und es so deuten wollen, er wisse sie als eine Stunde, die er nicht offenbaren dürfe. Lassen wir das Wort, wie es Jesus gesprochen hat. Jesus weiß diese Stunde wirklich nicht; suchen wir dies theologisch verständlich zu machen: Jesus ist voller und ganzer Mensch, besitzt die menschliche Natur zwar in hypostatischer Union vereint mit der göttlichen des Logos, aber unvermischt mit letzterer. Mit seiner menschlichen Natur ist es aber gegeben, daß sein Wissen als Mensch, entsprechend seiner Natur, ein endliches ist und ein endliches bleibt. Damit sind von Natur aus Grenzen seines Wissens gegeben, und zwar dann, wenn der mit seiner menschlichen Natur vereinte Logos dieser etwas nicht kundgibt, was sie von sich aus nicht zu erkennen vermag. Das ist aber – nach Jesu Worten – mit der Stunde der Parusie der Fall.“

doch von hier die Beantwortung: Die Urkirche glaubte nicht nur an den Christus, sondern an den historischen Jesus als den Christus.⁶⁸

Dass die Exegese dogmatische Gewissheiten in Frage stellen oder zumindest doch problematisieren könnte, scheint Geiselman ein vollkommen fremder Gedanke. Jüngere Theologen waren da anderer Auffassung.⁶⁹ Allen voran Edward Schillebeeckx (1914-2009) und Hans Küng (*1928) sind hier zu nennen. Für sie war die Unterscheidung zwischen dem ‚Jesus der Geschichte‘ und dem ‚Christus des Glaubens‘ von erheblicher Bedeutung.⁷⁰ Zwar zogen längst nicht alle Dogmatiker aus der damaligen neutestamentlichen Forschung derart weitreichende Schlüsse wie sie. Wesentlich behutsamer argumentierte etwa Joseph Moingt (*1915), ein französischer Jesuit.⁷¹ Als Dozent oblag ihm zunächst der Traktat ‚De verbo incarnato‘, der sich im Wesentlichen an der Formel ‚Jesus Christus ist eine Person in zwei Naturen‘ orientierte.⁷² In den sechziger Jahren begann er dann damit, die Christologie im modernen Sinne zu betreiben, also exegetisch rückgebunden und kontextbezogen.⁷³ Von hier aus erklärt sich der Aufbau von Moingts Studie ‚L’homme qui venait de dieu‘: Wird in einem ersten Teil das kirchliche Dogma in seiner Entwicklung dargestellt, geht ein zweiter Teil vom biblischen Zeugnis aus.⁷⁴

Für die nachkonziliare katholische Theologie, die sich immer mehr von der Neuscholastik emanzipierte, ist das eine insofern typische Position, als Einigkeit darüber herrschte, dass sich die Christologie nicht mehr in der kommentierenden Reproduktion der überlieferten Lehrbildung erschöpfen konnte.⁷⁵ Unstrit-

⁶⁸ Ebd., 237.

⁶⁹ Über den damaligen Diskussionsstand orientieren Herbert VORGRIMLER (Hg.), *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, und Heinrich PETRI, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie*, Paderborn 1966 (APPR NF 11/12).

⁷⁰ Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. u. a. ³1975, 58-61; DERS., *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. u. a. 1990, 142-151 (§ 1. Einheit und Spannung zwischen ‚Jesus von Nazaret‘ und dem ‚Christus des kirchlichen Glaubens‘) bzw. Hans KÜNG, *Christ sein*, München / Zürich 1974, 121-125, 137-157. Zum Hintergrund siehe Carsten BARWASSER, *Die Geschichte Jesu weiter erzählen. Dogmatik und Exegese bei Edward Schillebeeckx*, in: WuA(M) 51 (2010) 108-113.

⁷¹ Vgl. Joseph MOINGT, *L’homme qui venait de dieu*, Paris 1993 (CFi 176).

⁷² Vgl. ebd., 7.

⁷³ Vgl. ebd., 8f.

⁷⁴ Dieser Aufriss wird skizziert ebd., 10-18.

⁷⁵ Vgl. Alois GRILLMEIER, *Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chaldonische Christologie heute*, in: DERS., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i. Br. u. a. 1975, 489-582; Arno SCHILSON, *Perspektiven gegenwärtiger Christologie. Ein Situationsbericht*, in: Gottfried BITTER / Gabriele MILLER (Hg.), *Konturen heutiger Theologie*, München 1976, 161-175; Lud-

tig war des Weiteren, dass die Dogmatik schon aus Gründen intellektueller Redlichkeit die exegetische Forschung wahr- und ernstnehmen musste, um verantwortet über Jesus Christus sprechen zu können. Angesichts eines solchen Problembewusstseins erklärt sich, warum das Konzept der narrativen Christologie, wie es den im Vorigen vorgestellten, in der Zwischenkriegszeit entwickelten Entwürfen von Reatz, Willam, Adam und Guardini zugrundelag, nicht weiter verfolgt worden ist. Offenkundig bedurfte es eines anderen Ansatzes.⁷⁶

wig HÖDL, Neuansätze in der dogmatischen Christologie, in: Gisbert KAUFMANN (Hg.), Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, München 1979, 24-42; Philipp SCHÄFER, Der Zugang zur Christologie, in: ThGl 69 (1979) 74-88. Zum Hintergrund siehe John P. GALVIN, From the Humanity of Christ to the Jesus of History: A Paradigm Shift in Catholic Christology, in: TS 55 (1994) 252-273; Roberto NARDIN, Cristologia: temi emergenti, in: Giacomo CANOBBIO / Piero CODA (Hg.), La Teologia del XX secolo. Un bilancio, Bd. 2, Rom 2003, 23-81, 39-47; Bernard SESBOÛÉ, Les 'trente glorieuses' de la christologie (1968-2000), Brüssel 2012 (Donner raison 34).

⁷⁶ Für Anmerkungen und Hinweise danke ich Prof. Dr. Leonhard Hell (Mainz), Sebastian Lang (Mainz) und Bernhard Knorn (Frankfurt a. M.).