

Christian Danz · Georg Essen (Hg.)

Dogmatische Christologie in der Moderne

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Problemkonstellationen
gegenwärtiger Forschung

Verlag Friedrich Pustet

Dogmatische Christologie in der Moderne

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 70

Christian Danz / Georg Essen (Hg.)

Dogmatische Christologie in der Moderne

Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN (Print) 978-3-7917-3118-6

© 2019 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2019

eISBN 978-3-7917-7265-3 (PDF)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf www.verlag-pustet.de
Informationen und Bestellungen unter verlag@pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Georg Esser</i>	
Geschichte – Metaphysik – Anthropologie: Diskurskonstellationen der Christologie in der Moderne. Eine katholisch-theologische Vergewisserung	9
<i>Jan Rohls</i>	
Die Christologie der Hegelschule und Biedermann	19
<i>Gunda Werner</i>	
„Geschichte ist der Grundcharakter und gleichsam das Urelement des Christenthums“. Exemplarische christologische Problemkonstellationen bei Johannes Evangelist von Kuhn zwischen 1830 und 1846	49
<i>Maureen Junker-Kenny</i>	
Nicht magisch, sondern kommunikativ durch Ansprechen anderer Freiheit. Erlösung als „schöpferisches Hervorbringen des Ihn-in-sich-aufnehmen- Wollens“ (§ 100,2) in der 2. Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre	69
<i>Klaus von Stosch</i>	
Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union. Eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein	89
<i>Benjamin Dahlke</i>	
Die bleibende Bedeutung der historischen Jesusfrage. Überlegungen zur Unterscheidung zwischen dem <i>Jesus der Geschichte</i> und dem <i>Christus des Glaubens</i>	111
<i>Martin Laube</i>	
„Der Kampf muß ausgefochten werden“. Überlegungen zur historischen Jesusfrage mit einem Verweis auf Ernst Troeltsch	133
<i>Gunther Wenz</i>	
The Last Quest. Zum christologischen Problem der Frage nach dem historischen Jesus	153

Michael Murrmann-Kahl

Die universale Bedeutung der Person Jesu.
Systematisch-theologische Erwägungen zu einer christologischen
Konstellation 179

Helmut Hoping

Die Identität Jesu und seine Freiheit.
Zur Anthropologie der Christologie 197

Karlheinz Ruhstorfer

Gegenwart im Gegenteil.
Christologische Überlegungen im Gespräch mit Christian Danz
und anderen über das Paradox von Chalkedon 207

Magnus Lerch

Hypostatische Union als Freiheitsgeschehen.
Zur gegenwärtigen Diskussion um eine transzendentalphilosophische
Reformulierung der Christologie 239

Bernhard Nitsche

Eine freiheitstheologische Relektüre chalkedonischer Christologie.
Chancen und Problemanzeigen 263

Folkart Wittekind

Christologie im Kontext der systematischen Theologie religiöser Rede 287

Christian Danz

Jesus, der Jude aus Galiläa und der christliche Erlöser.
Anmerkungen zur Funktion der dogmatischen Christologie im
christlich-jüdischen Diskurs 303

Autorenverzeichnis 319

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf ein Symposium von protestantischen und katholischen Theologinnen und Theologen im Mai 2015 zurück. Unser Anliegen ist, die Debattenlage der dogmatischen Christologie aus den Perspektiven einer konfessionsspezifisch je verschiedenen Traditionsbildung zu verstehen. Ein auch nur oberflächlicher Blick auf die laufenden christologischen Diskussionen kommt nicht umhin, äußerst vielschichtige und, wie sollte es auch anders sein, sehr heterogene, in jedem Falle jedoch äußerst spannende Problemkonstellationen wahrzunehmen. Dass in der bisherigen Forschung zur Christologie ein gewisser Konsens erreicht wurde, wird man nicht sagen können. Aber auffallend ist schon, dass, überblicken wir die Diskussionen der letzten 10 bis 15 Jahre, eine ganze Reihe von elaborierten Positionen vorgetragen wurden und werden, die – unabhängig von schul-, traditions- oder konfessionsinduzierten Lagerbildungen – zum markanten Profil der derzeitigen Forschungslage beitragen.

Im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen explizit Fragen der dogmatischen Christologie im engeren Sinne. Darunter sei hier vorläufig und, im Blick auf die jeweils vertretenen Ansätze formuliert, ohne normative Vorentscheidung die Aufgabenstellung verstanden, ein wissenschaftliches Verständnis des kirchlich bezeugten und überlieferten Glaubens an Jesus Christus zu erarbeiten, um von den mit ihm verbundenen Geltungsansprüchen argumentativ Rechenschaft zu geben. Dabei bildet der Begriff der Moderne den Fokus für die im engeren Sinne thematische Schwerpunktsetzung. Denn wie immer wir die Transformationen der Christologie in der sogenannten „Sattelzeit der Neuzeit“ gewichten und bewerten wollen, in diesem Zeitraum wurden Voraussetzungen, Konsequenzen und vor allem Folgeprobleme jener Anfragen an das christologische Dogma formuliert, die seither die Problemzusammenhänge christologischer Forschung beschäftigen. Zugleich aber hatten diese Transformationsprozesse zur Folge, dass die altkirchliche Christologie in eine tiefe Krise geführt wurde. Eine Krise, von der wir gewiss nicht sagen können, sie sei inzwischen überwunden.

Die Herausgeber möchten allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern sehr herzlich danken. Das gilt nicht nur für ihre Tagungsbeiträge, die nun endlich publiziert werden, sondern vor allem auch für die konstruktiv-kritischen Diskussionen.

Dank gebührt aber auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Bochumer Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte, Frau Brigitte Domanski, Frau Miriam Niekämper, Frau Miriam Pawlak, Herrn Marcus Sommer-Krick und Herrn Matija Vudjan, für die tatkräftige Unterstützung bei der Fertigstellung des Bandes.

Geschichte – Metaphysik – Anthropologie

Diskurskonstellationen der Christologie in der Moderne. Eine katholisch-theologische Vergewisserung

Georg Essen

„Das kann man nur historisch erklären.“ Pointensicher wie immer publizierte Hermann Lübbe einen Beitrag, der diese Überschrift trug und mit dem er sich an den seinerzeitigen Debatten zur Geschichtstheorie beteiligte.¹ Das kann man nur historisch erklären, diese Einsicht gilt zweifelsohne auch für den Forschungsstand der dogmatischen Christologie. Es mag dahingestellt sein, ob diejenigen, die ein wissenschaftliches Verständnis des kirchlich bezeugten und überlieferten Glaubens an Jesus Christus erarbeiten, sich dieser Tatsache hinreichend bewusst sind. Dabei dürfte, von Ausnahmen abgesehen, das historische Bewusstsein innerhalb der katholischen Dogmatik weniger ausgeprägt sein als in der protestantischen. Es scheint ganz generell bis heute zu den Charakteristika der katholischen Theologie zu gehören, dass sie sich selbst nicht historisch darstellt. Dass dies für die katholisch-theologische Einarbeitung der christologischen Diskussionen in der Moderne gilt, dafür gibt es freilich noch einen anderen Grund. 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.² Der Wiederanschluss an genuin modernitätsaffine Christologien aus der eigenen Tradition gestaltete sich auch deshalb schwierig, weil nicht wenige Positionen – man denke an Georg Hermes oder Anton Günther – lehramtlich marginalisiert wurden und als dissident galten. Erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts weiteten sich, wie sich sogleich zeigen wird, allmählich auch für die katholische Christologie die Horizonte und sie konnte Anschluss finden an schon lange laufende Debatten.

Was aber sind in der Moderne die Themen, die in ihr verhandelt wurden und werden? Und was an ihnen ist, streng auf die Christologie bezogen, spezifisch „modern“?

¹ Vgl. Hermann Lübbe, Was heißt: „Das kann man nur historisch erklären“?, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik 5), München 1973, 542–554.

² Vgl. Georg Essen, *Theologie, Katholische. Definitionen und Anwendungsbereiche*, in: Friedrich Jaeger u. a. (Hg.), *Handbuch Moderneforschung*, Stuttgart 2015, 309–318.

1. Christologische Diskurskonstellationen der Moderne

In ihrer traditionellen Fassung stehen in der dogmatischen Christologie Reflexionen auf den doktrinalen Kerngehalt des Christusbekenntnisses im Mittelpunkt, der begrifflich als „Inkarnation“ des Gottessohnes in der Geschichte Jesu bezeichnet wird. Die damit aufgeworfene Frage nach der Personseinheit Jesu mit Gott und mithin nach dem Verhältnis des Göttlichen und des Menschlichen in Jesus wird in der klassischen dogmatischen Christologie im Rahmen einer metaphysischen Denkform konzipiert, für die der Begriff der Zweinaturenlehre eingeführt wurde. In ihrem Mittelpunkt steht eine „hypostatische Union“ genannte Konstitutionstheorie, die die Personidentität Jesu mit dem Gottessohn zu begründen hat.

Die Kritik am kirchlichen Dogma vom Gottmenschen Jesus Christus steht im Zentrum einer hochkomplexen Diskurskonstellation, die auf das Halbjahrhundert um 1800 zu datieren ist. In dieser sog. Sattelzeit der modernen Religionsphilosophie fanden einschneidende Transformationsprozesse statt, die die Überlieferung des traditional vermittelten christologischen Bekenntnisses in eine nachhaltige Krise stürzten und seither zu den Konstitutionsbedingungen der Christologie in der Moderne gehören.³ Diese Deutung bestätigt sich durch eine differenzierte Wahrnehmung der derzeitigen Forschung zur dogmatischen Christologie⁴, die sich noch stets an Problemfeldern abarbeitet, die in der besagten Sattelzeit aufbrachen: Geschichte, Metaphysik, Anthropologie.

1.1 Geschichte

Erstens stellte und stellt die Leben-Jesu-Forschung die von der dogmatischen Tradition behauptete Einheit von „historischem Jesus“ und „dogmatischem Christus“ in Frage. Die Suche nach dem Auftakt zu dieser Streitsache führt auf den Fragmentenstreit zurück, den Lessing in den Jahren von 1774 bis 1778 mit der

³ Vgl. Georg Essen, Kulturelle und gesellschaftliche Moderne. Theologisch-philosophische Annäherungen an ein sperriges Thema, in: Petrus Bsteh/Brigitte Proksch (Hg.), Die Dynamik des Anfangs im Paradigmenwechsel zur Moderne. Innovative Kräfte der Orden in der Bewährung der Gegenwart (Spiritualität im Dialog 8), Wien 2016, 9–26.

⁴ Vgl. Helmut Hoving, Einführung in die Christologie, 3., korrigierte und aktualisierte Auflage, Darmstadt 2014; Christian Danz, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013; Christoph Amor, Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum, in: Theologie und Philosophie 87 (2012) 349–375; Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, 3., durchgesehene Auflage, Regensburg 2012; Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), Christologie, Paderborn 2018; ders., Christologie, in: Thomas Marschler/Thomas Schärfl (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 231–280; ders., Christologie, Paderborn u. a. 2008.

Herausgabe der „Fragmente eines Ungenannten“ auslöste. Dass die historische Glaubwürdigkeit des schrift- und geschichtsgebundenen Christusbekenntnisses dadurch erschüttert wurde, blieb nicht ohne Folgen für das dogmatische Christusbild, das als haltlose Konstruktion entlarvt werden sollte. Dass das Thema der „Geschichte“ zu den unbewältigten Herausforderungen der Christologie gehört, wird schlagartig deutlich, wenn man sich die laufenden Debatten der Dogmatik zur sog. „third quest“, der neuesten exegetischen Forschungsdiskussion zur Frage nach dem historischen Jesus, vor Augen führt. Zwar haben diese inzwischen Fahrt aufgenommen, um nach einem dogmatischen Konzept Ausschau zu halten, auf dessen Basis die systematisch-theologischen Implikationen der exegetischen Vorstöße, durch eine Erweiterung der Quellenbasis, aber auch des Methodenspektrums die Jesus-Forschung voranzutreiben, christologisch zu bewältigen wären.⁵ Das bislang einzige greifbare Ergebnis scheint jedoch darin zu bestehen, dass der methodische Ansatz einer „Christologie von unten“, mit dem dogmatischerseits in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts auf die „zweite Frage“ nach dem historischen Jesus geantwortet wurde, nicht länger konsensfähig zu sein scheint.⁶

1.2 Metaphysik

Die christologierelevanten Diskurskonstellationen der Sattelzeit lenken die Aufmerksamkeit *zweitens* auf die Leitkategorie der „Metaphysik“! 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.⁷ Im besagten Halbjahrhundert reagierten insbesondere Schleiermacher, aber auch Schelling bereits auf diese grundlegend veränderten epistemologi-

⁵ Vgl. Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn* 2012 (Anm. 4); Gunther Wenz, *Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie*, Göttingen u.a. 2011; Christian Danz/Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, 2. Auflage, Tübingen 2011.

⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, Georg Essen, *Nochmals: Geschichte und Offenbarung. Hermeneutische Überlegungen zu ungelösten Fragen der Christologie*, in: Christian Danz u.a. (Hg.), *Jesus of Nazareth and the New Being in History*, Berlin/Boston 2011, 143–162.

⁷ Vgl. Georg Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001; Carl Braun, *Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, auf demengeschichtlicher Grundlage dargestellt, Mainz 1876.

schen Rahmenbedingungen und gaben damit der nachfolgenden dogmatischen Christologie ein Thema auf, das zumeist unter dem Titel „Apoetik der Zweinaturenlehre“ diskutiert wird⁸. Damit wird das Problem bezeichnet, dass sich die Transformationen vom traditionellen Hypostasen- zum neuzeitlichen Personbegriff als so einschneidend erweisen, dass die von der Zweinaturenlehre in Anspruch genommene Verhältnisbestimmung von Natur und Hypostase unter den Bedingungen der neuzeitlichen Subjektphilosophie nicht mehr nachvollzogen werden kann. Das bedeutet nun auch, dass die strukturellen Defizite, von denen von jeher bereits die traditionellen Inkarnationstheorien betroffen waren, vollends manifest wurden und, wie ein Durchgang durch diesbezügliche Debatten im 19. und 20. Jahrhundert dokumentiert, ein Festhalten an der klassischen Zweinaturenlehre dem Dilemma nicht mehr entkommen kann, entweder das wahre Mensch- oder das wahre Gottsein Jesu zu verkürzen. Auch sollte sich zeigen, dass dogmatische Antwortversuche auf die Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu, nach seinem menschlichen Wissen oder nach seiner menschlichen Freiheit aporetisch blieben und sich obendrein von der exegetischen Forschung abkoppelten.⁹

Es herrscht in der Forschung allerdings kein Konsens darüber, wie der „Auflösung“ der dogmatischen Christologie zu begegnen wäre. Auch dies dürfte mit spezifisch modernitätstheoretischen Herausforderungen zu tun haben, mit denen die Christologie konfrontiert ist. Dabei spielen Einschätzungen zum modernen Subjektbegriff eine zentrale Rolle, die – so oder so – die Ausgestaltung der je eigenen christologischen Denkform präjudizieren. Es gibt Lösungsansätze, die von der methodischen Entscheidung ausgehen, dass der genannten Apoetik der Zweinaturenlehre durch eine Transformation der christologischen Denkform zu begegnen sei, um den ursprünglich intendierten Gehalt des Begriffs der hypostatischen Union verstehend anzueignen.¹⁰ Die Grundeinsicht besteht darin, dass auf der Basis des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenkens eine Neuinterpretation des christologischen Dogmas gelingen kann. Diese systematisch-theologische These schließt allerdings die philosophische Vorentscheidung ein, sich ebenso kritisch wie konstruktiv auf den von Kants Vernunftkritik eröffneten Denkraum der religionsphilosophischen Sattelzeit einzulassen.

⁸ Vgl. Pannenberg, Grundzüge der Christologie 1964 (Anm. 6).

⁹ Vgl. Alois Grillmeier/Heinrich Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. 3. Chalkedon heute, Würzburg 1954; Essen, Die Freiheit Jesu 2001 (Anm. 7); ferner Ernst Günther, Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert, Tübingen 1911.

¹⁰ Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu 2001 (Anm. 7); ders., Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie, IkaZ „Communio“ 41 (2012) 1, 80–103.

1.3 Anthropologie

So unterschiedlich die christologischen Konzeptionen der Debattenbeiträge auch sind, der Subtext, der die Diskurslandschaft, zu der sie gehören, unterfängt, verweist auf eine *dritte* Problemkonstellation, die ebenfalls in der Sattelzeit angesiedelt ist: „Anthropologie“. Kants Destruktion der überkommenen Metaphysik ermöglichte eine Neubegründung der Religionsphilosophie, die dem Primat der praktischen Vernunft unterstellt wird. Davon betroffen war auch die Christologie, die nunmehr am Leitfaden der Begriffe „Urbild“ und „Ideal“ reformuliert wurde, mit der die moralphilosophische Umbildung des christologischen Dogmas „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ geleistet werden sollte. Zwar hatte Kant den menschgewordenen Gottessohn mit dem Vernunftideal der moralisch vollkommenen Menschheit identifiziert, doch konnte er dem Verhältnis zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben aufgrund der erkenntnistheoretischen Ortlosigkeit der Geschichte in der Architektur seiner Vernunftkritiken keine spekulativ angemessene Lösung zuführen. An dieser Stelle kam für die auf Kant folgenden Christologiedebatten ein Lösungsvorschlag zum Tragen, mit dem bereits Lessing in seiner Erziehungsschrift von 1780 einen Ausweg aus dem Fragmentenstreit gesucht hatte. Dessen Ansatz, Vernunft und Offenbarung im Medium der Geschichte miteinander zu vermitteln, wurde in je unterschiedlicher Weise in den diversen Theorieentwürfen der christologischen Konzeptionen Schellings, Fichtes und Hegels aufgegriffen und weitergeführt. Dabei bestand der *nervus rerum* der Debatten in der Frage, wie Offenbarung, Geschichte und Vernunft einander zugeordnet werden. Den Probestein der Orthodoxie für derartige spekulative Vermittlungsfiguren versuchte Schleiermacher dadurch freizulegen, dass er Kants Begriff des Ideals auf die geschichtliche Person Jesu von Nazareth übertrug und zugleich die Urbildlichkeit der geschichtlichen Person Jesu in einer Weise festhalten wollte, dass die geschichtliche Realisierung des Urbildes in einem geschichtlichen Einzelwesen von diesem nicht ablösbar ist.¹¹ Die Theorie von der Identifikation von Urbild und geschichtlicher Person blieb im Diskursumfeld der Klassischen Deutschen Philosophie zentrales Objekt spekulativer Interpretationsvorschläge, unter denen, neben Schelling, vor allem Hegels Religionsphilosophie schließlich zur dominanten Denkfigur avancierte.

Ungeachtet ihrer Unterschiedlichkeit kommen die hier genannten philosophischen Christologiekonzeptionen jedoch darin überein, die Gehalte des bislang kirchlich vermittelten Christusbekenntnisses im Modus seiner postdoktrinalen Anverwandlung neu zu fassen, um dem nicht mehr überlieferungsfähigen Dogma gegenwartsfähige Deutungen abzugewinnen.

¹¹ Vgl. Maureen Junker, *Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Religions-
theorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubens-
lehre*, Berlin u.a. 1990.

Bestimmte Rezeptionsstränge innerhalb der heutigen protestantischen Christologie werden von der Einsicht vorangetrieben, dass diese spekulativ-idealistischen Theoriedarstellungen auf ihr Potential hin befragt werden, um nach theologischen Alternativen für eine modernitätsadäquate Christologie Ausschau zu halten.¹² Sie dokumentieren insbesondere, dass die Anthropologie zur weiteren Drehscheibe der modernen Christologie werden sollte. Zum Schibboleth dieser theologischen Konzeptionen werden die Positionen von David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach, in denen sich die Ambivalenzen der religionsphilosophischen Neucodierungen der überlieferten Christologie spiegelten. Dass jener im Medium der historischen Kritik die Identifizierung des „historischen Jesus“ mit dem „Christus des Glaubens“ als dogmatische Konstruktion entlarvt, ist ja lediglich die Kehrseite einer Neubegründung der Christologie, deren traditionelle Gehalte nunmehr in der „Idee der Gattung“ ihre spekulative Zusammenstimmung finden sollen. Aus der so vorbereiteten Formel von der Realisierung des Urbildes in der Menschheit und den damit längst auf den Weg gebrachten Anthropologisierungsschüben, die im Gefälle dieser rationalen Rekonstruktionen des überlieferten Christusbekenntnisses liegen, konnte schließlich Feuerbach die entsprechenden religionskritischen Konsequenzen ziehen. Dieser Problemhorizont wird deshalb zum besagten Schibboleth der gegenwärtigen dogmatischen Christologie, weil sich an deren Verhältnis zu den Positionen von Strauß und Feuerbach entscheidet, wie die Aufgabe einer konstruktiven „Umformung“ der traditionellen Zweinaturenlehre in Angriff zu nehmen ist. Entweder man akzeptiert den bei Strauß manifest gewordenen Hiatus von Idee und Individuum und damit von historischem Jesus und dogmatischem Christus, hält Konstitutionstheorien, die die Gottessohnschaft als Bedeutung der Geschichte Jesu explizieren, für einen verfehlten Ansatzpunkt der christologischen Reflexion und verlegt die christologischen Gehalte stattdessen introspektiv in die religiösen Selbstbeschreibungsprozesse freiheitsbegabter Subjekte.¹³ Oder aber man verortet die Christologie zwar in dem durch die Neuzeit heraufgeführten Horizont der Anthropologie, versteht und begründet die dogmatischen Gehalte der Christologie aber gleichwohl als Ausdruck der Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu.

Freilich ist diese zuletzt genannte Forschungsrichtung, der der konfessionsübergreifende Mainstream dogmatischer Christologien folgt, von hoher Diversität gekennzeichnet. Der protestantischerseits wichtigste Ansatz der zurückliegenden Jahrzehnte, der diesem Traditionsstrang auch programmatisch am prägnantesten

¹² Vgl. Danz, *Grundprobleme der Christologie 2013* (Anm. 4); Ulrich Barth, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin u.a. 1992; Falk Wagner, *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989.

¹³ Vgl. Danz, *Grundprobleme der Christologie 2013* (Anm. 4); Notger Slenczka, *Problemgeschichte der Christologie*, in: Elisabeth Gräb-Schmidt u.a. (Hg.), *Christologie*, Leipzig 2011, 59–111.

zugearbeitet hat, dürfte der von Wolfhart Pannenberg sein, der die Christologie, um ihren gegenstandstheoretischen Bezug nicht preiszugeben, im Spannungsfeld von Offenbarung und Geschichte ansiedelt und, um die Geschichte Jesu als Inkarnation des Gottessohnes zu deuten, methodisch als Verfung von Christologie von unten und von oben durchführt.¹⁴

Katholischerseits ist an dieser Stelle vor allem auf Karl Rahner zu verweisen, dessen Theologie aufgrund der Entzweiung von Katholizismus und Moderne erst im 20. Jahrhundert die theologiepolitische Funktion hat übernehmen können, die Schleiermacher für den Protestantismus bereits in der religionsphilosophischen Sattelzeit zufiel. Rahner steht für den katholisch-theologischen Nachvollzug der anthropologischen Wende der Neuzeit, der ihn dazu führt, die Christologie in einer transzendentalen Anthropologie zu fundieren. Methodisch folgt daraus nicht nur, den Begriff der hypostatischen Union und mit ihm die Idee des Gottmenschen hinsichtlich ihrer Möglichkeit im transzendentalen Horizont des begnadeten Menschseins aufzuweisen, sondern desgleichen, die Unableitbarkeit des Christusgeschehens selbst in der Vermittlungsfigur des Transzendentalen und Kategorialen zu verorten.¹⁵ Die damit gegebene Spannung zwischen transzendental-anthropologischer Wesensstruktur und kontingenter Geschichtlichkeit löste innerhalb der katholischen Theologie eine bis heute anhaltende Debatte über die Methode der Christologie aus.¹⁶ Zum einen sind die Reserven Hans Urs von Balthasars sowohl gegenüber einer Christologie von unten als auch einer anthropologisch vermittelten Christologie zu nennen, denen er das Programm einer Christologie von oben entgegenstellt, das in einem unvermittelten Rückgang auf altkirchliche Vorgaben strikt als Sendungschristologie entfaltet wird, die das Christusgeschehen als geschichtliches In-Erscheinung-Treten des Gottessohnes begreift und deshalb nach einer trinitätstheologischen Begründung verlangt.¹⁷ Zum anderen eröffnete jedoch Walter Kasper dadurch einen eigenen Pfad der katholischen Theologie in die Moderne hinein, dass er seine Christologie auf der Basis der Spätphilosophie Schellings konzipierte, der in seinen 1831/32 erstmals gehaltenen Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung eine gegenüber Hegel alternative Zuordnung von Vernunft und Offenbarung anstrebte. Die hier von Schelling verhandelten christologierelevanten Probleme zielen auf die gedankliche Fundierung des Begriffs eines zur Geschichtsoffenbarung freien Gottes. An diese Überlegungen knüpft Kasper an und bindet damit, ebenfalls auf der

¹⁴ Vgl. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 1964 (Anm. 6); ders., *Systematische Theologie* 2, Göttingen 1991.

¹⁵ Vgl. Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, 22/1a-b. Dogmatik nach dem Konzil. Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie, Freiburg u. a. 2013.

¹⁶ Vgl. Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner*, Münster u. a. 2001.

¹⁷ Vgl. Hans Urs v. Balthasar, *Theodramatik I–IV*, Einsiedeln 1973–1983; ders., *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.

Basis einer methodischen Verfassung der Christologie von unten mit der von oben argumentierend, die katholische Christologie wesentlich stärker an die religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne zurück, als dies bislang im 20. Jahrhundert der Fall war.¹⁸

Entscheidend ist, dass Kaspers Christologie Teil einer nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil veränderten Diskurslandschaft der katholischen Theologie ist! Neben innovativen Neuaufbrüchen auf nahezu allen Gebieten der Theologie ist, was für das Thema des vorliegenden Bandes von besonderer Relevanz ist, eine Rückbesinnung auf das durch die lehramtlich privilegierte Dominanz der Neuscholastik marginalisierte (und weithin in Vergessenheit geratene) Erbe katholischer Theologien des 19. Jahrhunderts, darunter auch jene der religionsphilosophischen Sattelzeit, zu beobachten.¹⁹ Theologiehistorische Vergewisserungen dieser Art eröffneten, was die Christologie betrifft, die Chance, gegenüber bisherigen schultheologischen Theoriebildungen,²⁰ aber auch gegenüber Methodiken, wie sie in der Transzendentaltheologie Rahners vorliegen, alternative Denkformen zu konzipieren, die meist implizit, eher selten auch explizit, auf die genannten Konstitutionsbedingungen reagierten.²¹ Während der frühe Hans Küng den Rückbezug auf Hegel stark akzentuierte, profilierte Peter Hünermann eine Denkform, die, unter Aufnahme der nachkantischen Metaphysikkritik, das Geschichts- und Seinsdenken Heideggers in christologischer Absicht rezipiert.²² Mit Arbeiten wie diesen war schließlich ein Problemhorizont eröffnet, der es nunmehr katholischen Christologien ermöglichte, in derselben Differenziertheit themenaffine Theorieentwürfe aus dem Denkraum der Klassischen Deutschen Philosophie zu rezipie-

¹⁸ Vgl. Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg u.a. [1965] 2010; ders., *Jesus der Christus*, Freiburg u.a. [1974] 2007.

¹⁹ Vgl. Emerich Coreth u.a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 1–3, Graz u.a. 1987–1990; Heinrich Fries/Johann Finsterhölzl, *Wegbereiter heutiger Theologie*, 1–9, Graz u.a. 1969–1976; Heinrich Fries/Georg Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, 1–3, München 1975; *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*, 1971–1977, Forschungszentrum d. Fritz-Thyssen-Stiftung, Arbeits-Verein Evang. Theologie u. Kath. Theologie, 1–22, Göttingen 1971–1977; Karl Eschweiler, *Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologische Qualifikationsschrift von 1921/22*. Aus dem Nachlass hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Thomas Marschler, Münster 2010.

²⁰ Vgl. Robert Lachenschmid, *Christologie und Soteriologie*, in: Herbert Vorgrimler (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nicht-christlichen Welt*, III, Freiburg u.a. 1970, 82–120.

²¹ Vgl. Edward Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974; Piet Schoonenberg, *Hij is een God van mensen*, 's-Hertogenbosch 1969; Leonardo Boff, *Jesus Christus, der Befreier*, 2. Auflage, Freiburg u.a. 1986.

²² Vgl. Peter Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994; Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg u.a. 1970.

ren, wie dies für die protestantische Theologie stets der Fall war.²³ Sie partizipieren an einer inzwischen sehr komplexen und ausdifferenzierten christologischen Diskurskonstellation, in der sich weitestgehend die geistesgeschichtlichen und methodischen Konjunkturen, Paradigmenwechsel und „turns“ der neueren Wissenschaftsentwicklung spiegeln.²⁴

2. Systematische Perspektiven

Die Entwicklung der innerkatholischen Debatten in den letzten Jahrzehnten zeigt, dass ein Konsens in zentralen Fragen dogmatischer Christologie, sei es zur Relevanz des Historischen für die Begründungsproblematik des Christusbekenntnisses oder zur verstehenden Aneignung der Zweinaturenlehre, in weiter Ferne liegt. Dafür sind meines Erachtens, von materialdogmatischen Einzelentscheidungen abgesehen, vornehmlich dogmenhermeneutische Einschätzungen darüber verantwortlich, wie den genannten Konstitutionsbedingungen der Christologie, deren Ursprünge in der Formationsepoche der Moderne aufzufinden sind, theologisch zu begegnen sei.

Die Schnittstelle dieser innerkatholischen Kontroversen ist durch eine konfessionsvergleichende Kontrastierung freizulegen: Denn anders als in der protestantischen Theologie (insbesondere in deren liberalen Spielarten) finden Beschreibungen wie die von der „Auflösung“ der altkirchlichen Christologie in der Moderne in der katholischen Theologie so gut wie keine Verwendung und desgleichen nur selten die Metaphorik von „Umformung“ (Emanuel Hirsch) bzw. „Metamorphose“ (Falk Wagner) im Blick auf die neuzeitlichen Transformationsprozesse der Christentumsgeschichte.²⁵ Dass dies in der katholischen Theologie der Fall ist, hat gewiss auch mit ihrem Dogmen- und Traditionsverständnis zu tun, darüber hinaus aber auch mit einem gegenüber dem Protestantismus anders konzipierten Verhältnis zum kirchlichen Lehramt.²⁶ Das führt in der katholischen

²³ Vgl. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I–II*, Freiburg u.a. 2011; Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, 4., vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2002.

²⁴ Für den Einbezug poststrukturalistischer und postmoderner Theorien vgl. Karlheinz Ruhstorfer, *Christologie 2018* (Anm. 4); für die Rezeption phänomenologischer Ansätze vgl. René Dausner, *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*, Paderborn 2016; zu analytischen Rekonstruktionen vgl. Johannes Grössl, „Analytic Christology“-Projekt: https://www.uni-siegen.de/phil/kaththeo/mitarbeiter/groessler_johannes/index.html (19.11.2018; G.E.).

²⁵ Vgl. Ulrich Barth u.a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin u.a. 2013.

²⁶ Vgl. Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg u.a. 2018; Werner Löser u.a. (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985.

Dogmatik ganz generell und eben auch in der Christologie dazu, dass vor allem die inhaltliche Kontinuität der Tradition in diskontinuierlichen Überlieferungsprozessen herausgearbeitet und fixiert werden soll beziehungsweise muss. Das bedeutet freilich auch, dass lehramtliche Entscheidungen unter Einschluss ihres Begriffsrahmens den normativen Referenzhorizont für jedweden christologischen Versuch darstellen, das christologische Bekenntnis mit dem Denken der je eigenen Gegenwart zu vermitteln. Normative Zentrierungen sowohl auf die Vorgaben der altkirchlichen Dogmenbildung als auch auf den kirchlich überlieferten Traditionsbestand führen deshalb vielfach zu offensichtlich „konservativeren“ Strategien, um das Verhältnis zwischen Kontinuitätsbewahrung und Diskontinuitätsbewältigung auszuloten. Und dennoch bleibt es bei der Frage, wie angesichts epochaler Umbrüche im Prozess der Glaubensüberlieferung die Identität der vorgegebenen Glaubenswahrheit noch aufgewiesen und bewahrt werden kann. Der mit dem Begriff der Moderne markierte Epochenumbruch ist allerdings so tiefgreifend, dass eine bloße Beibehaltung überlieferter Reflexionsbegriffe und Denkformen Gefahr läuft, das Projekt einer dogmatischen Christologie an den Rand der Kommunikationslosigkeit zu führen. Der Preis, der hierfür gezahlt würde, dürfte wohl zu hoch sein. Die Aufgabe bestünde doch wohl darin, ein theoriefähiges Angebot zu unterbreiten, damit die Wahrheit, die in der Christologie bedacht wird, in die konkreten Lebensverhältnisse hinein vermittelt werden kann. Dazu aber bedarf es freilich, unter anderem, auch innerkatholisch einer Neucodierung im Zueinander von doktrinaler Traditionsaffirmation und theologischer Modernitätsaffinität.

Die Christologie der Hegelschule und Biedermann

Jan Robls

Zwar begreift Hegel nicht nur in der „Phänomenologie des Geistes“, sondern auch in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ und in den Vorlesungen über Religionsphilosophie das Dogma von der Menschwerdung Gottes als das Zentrum der christlichen Religion. Aber in der philosophischen Interpretation, die Hegel ihr gibt, vollzieht die Menschwerdung Gottes sich nicht nur in dem Individuum Jesus. Vielmehr wird der historische Jesus zunächst gefasst als ein Prophet, der göttliche Vollmacht für seine Lehre in Anspruch nimmt. Diese an seine Person geknüpfte Lehre hat negativ die Ablehnung des Bestehenden und positiv die Ankündigung des Reiches Gottes als Gemeinschaft der Liebe, also die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen zum Inhalt¹. Die Gemeinde fasst dann aufgrund seines Todes und mit Hilfe der Glaubensaussage von seiner Auferstehung Jesus selbst als erhöhten Gottmenschen, in dem Gott und Mensch, Unendliches und Endliches versöhnt sind. Wenn das Endliche nämlich nicht etwas ist, das im Gegensatz zum Unendlichen verbleibt, da dadurch das Unendliche begrenzt würde, dann muss es als ein sich im Gegensatz zum Unendlichen begreifendes vernichtet werden. Das geschieht im Tode Jesu, der daher als Versöhnungstod gedeutet werden kann. In ihm wird das Endliche als solches aufgeopfert. Dieser Tod ist zwar der Tod eines Menschen und damit des Endlichen, zugleich aber der Tod Gottes und damit des Unendlichen, insofern dieses als vom Endlichen getrennt gedacht wird. Der Tod Gottes ist jedoch nicht das Ende Gottes, sondern in Gott sind ja Unendliches und Endliches miteinander vereint, da das Unendliche im Endlichen, dem Anderen seiner selbst, bei sich ist. Insofern ist der Tod Jesu der radikalste Ausdruck für die Identität Gottes mit dem Endlichen in seiner Endlichkeit. Doch diese Identifikation erfolgt nicht, damit Gott selbst im Tode zugrunde geht, sondern damit das Endliche in seiner Endlichkeit zugrunde geht und die wahrhafte Einheit von Endlichem und Unendlichem aufersteht. Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung Jesu bringen daher vorstellungshaft die Negation des von Gott Unterschiedenen, also der Negation, zum Ausdruck, so dass der Tod zu einem Moment in Gott wird. Dieser Tod ist stellvertretend in dem Sinne, dass uns durch ihn der von uns selbst zu beschreitende Weg der Aufhebung der Endlichkeit in die Unendlichkeit erschlossen wird². Damit ist bereits angedeutet, dass der Tod Jesu als eines einzelnen Menschen zugleich notwendig

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, neu herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg 1995, 240–244.

² A. a. O., 245–251.

war, damit alle den von Jesus beschrittenen Weg gehen. Was an einem einzelnen Menschen Jesus vorgestellt wird, soll für alle Menschen werden. Dies ist der spekulative Inhalt des Dogmas vom Geist der Gemeinde, den der johanneische Jesus nach seinem Tod verheißt. Die Auferstehung findet also in die Gemeinde hinein statt, insofern an die Stelle des einzelnen Menschen Jesus der Geist der Gemeinde tritt. Die Konsequenz der Menschwerdung Gottes ist das Bewusstsein von der Versöhnung des Unendlichen und Endlichen im menschlichen Geist, der mit dem göttlichen Geist eins ist³.

Hegels Interpretation der Christologie erfährt in seiner Schule gegensätzliche Interpretationen. Auf der einen Seite versuchen die Althegeleaner, sie als begriffliche Affirmation des alten Dogmas zu verstehen, während David Friedrich Strauß und die Junghegeleaner diese Deutung vehement bestreiten. Als Strauß 1835 sein Werk „Das Leben Jesu, kritisch betrachtet“ veröffentlicht, bedeutet dies die Spaltung der Hegelschule. Strauß hat die unterschiedlichen Positionen im Streit um die rechte Deutung der Christologie Hegels in seinem zweiten großen Werk „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“, erschienen 1840/41, in Grundzügen dargestellt. Er beginnt mit Konrad Philipp Marheineke, der in seinen „Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft“ von 1827 davon ausgeht, dass der Begriff der Menschwerdung Gottes mit dem Begriff des wahren Menschen und des wirklichen Gottes sowie der Religion als des zwischen Gott und Mensch bestehenden Verhältnisses identisch sei. Diese Menschwerdung bezieht Marheineke nun aber unmittelbar auf die Person Jesu: „Als ein Geschehensein oder geschichtlich ist diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und wirklich in der Person Christi“⁴. Die historische Person Christi ist demnach für Marheineke der menschgewordene Gott oder der Gottmensch. Die Frage, die Strauß an Marheineke richtet, lautet, wie man denn erkennen könne, dass die Idee der gottmenschlichen Einheit sich gerade in der Person Jesu realisiert habe. Denn das erscheint ihm als die entscheidende Frage, die an alle Hegelianer zu richten ist, sofern sie diese Idee vollständig realisiert sehen in der Person Christi. Das ist aber nicht nur bei Marheineke der Fall, sondern auch bei Daub, und als besonders markantes Beispiel führt Strauß Karl Rosenkranz an, der 1831 in seiner „Encyclopädie der theologischen Wissenschaften“ erklärt: „Als Erscheinung [...] ist die Einheit Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott völlig in Jesu Christo gewesen, und in dieser Beziehung ist und bleibt er einzig: er allein und sonst kein anderer Mensch hat, dem Begriffe angemessen, die Realität der Idee auf individuelle Weise vollbracht; in ihm allein hat die Idee, als punktuelles Dasein auf absolute Weise sich setzend, in gediegener Einzelheit den Beweis ihrer Wirk-

³ A. a. O., 251–256.

⁴ David Friedrich Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. 2, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1840/41, Frankfurt a. M. 1984, 210.

lichkeit geführt.⁵ Gegen diese Auffassung wandte sich Strauß in der Schlussabhandlung seines „Lebens Jesu“. Wenn man mit Hegel der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zuschreibe, so heiße das nicht, dass sie auf vollkommene Weise nur in einem einzigen Individuum, nämlich in Jesus Christus wirklich geworden sei. Die berühmten Worte lauten: „Das sei gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen die andern zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich auszudrücken: sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebe sie ihren Reichtum auszubreiten.“⁶ Gottmensch sei nicht ein Individuum, nämlich die Person Jesu Christi, sondern die Menschheit, und der Schlüssel der Christologie sei es, „dass als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs, gesetzt werde“⁷. Damit meint Strauß zugleich die im Gegensatz zur althegeianischen einzig und allein angemessene Interpretation der Christologie Hegels vorgelegt zu haben. Grundsätzlich gehe es um die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, nämlich um die Versöhnung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Geist. Diese Versöhnung soll aber nicht nur der philosophischen Spekulation einiger weniger zugänglich sein, sondern auch in der Form der Gewissheit für alle Menschen. Da aber gewiss nur das sei, was unmittelbar angeschaut werden könne, müsse Gott als sinnlich wahrnehmbarer einzelner Mensch erscheinen. Das erweckt zunächst den Anschein, als interpretiere Strauß Hegel genauso wie die Althegeianer. Doch der Schein trügt. Denn Strauß unterstellt Hegel keineswegs die Meinung, es habe wirklich ein geschichtliches Individuum, nämlich Jesus, gegeben, das sich selbst als gegenwärtigen Gott gewusst habe und somit der Gottmensch gewesen sei. Nirgends konstruiere Hegel „das Selbstbewusstsein eines solchen Individuums, sondern immer nur das Bewusstsein derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmensch war“⁸. Auch bleibe das religiöse Bewusstsein laut Hegel nicht auf dieser Stufe stehen, sondern er betont, dass Jesus durch den Tod „von einem Gegenstande der sinnlichen Wahrnehmung zum Gegenstande des geistigen Vorstellens wurde, aus der Sphäre der äusseren Objectivität in die subjective Welt der Erinnerung eintrat: sein Tod ist sein Auferstehen als Geist“⁹. Aber auch die Erinnerung der Gemeinde an den nunmehr Auferstandenen gehört noch dem sinnlichen Bewusstsein an, das Jesus als Einzelnen festhält. „Es ist noch übrig, dass diese letzte Scheidewand falle, und das Selbstbewusstsein seine Einheit mit dem absoluten Wesen nicht aus sich hinaus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dagewesenes

⁵ A. a. O., 213.

⁶ A. a. O., 214.

⁷ A. a. O., 215.

⁸ A. a. O., 218.

⁹ A. a. O., 219.

Individuum verlege, sondern als eine in allem wahrhaft menschlichen Denken und Thun sich vollziehende erkenne und genieße.“¹⁰ Das, was die Gemeinde als Bestimmung eines einzigen Individuums, nämlich der Person Christi, auffasst, muss somit der Hegelinterpretation von Strauß zufolge als etwas angesehen werden, was sich im Denken und Handeln jedes Individuums vollzieht.

Als der Zürcher Theologe Alois Emanuel Biedermann, ein liberaler Verfechter der Bekenntnisfreiheit in der reformierten Kirche, 1869 die erste Auflage seiner „Christlichen Dogmatik“ publizierte, lag der Streit um die Christologie von Strauß zwar schon lange zurück. Aber ungeachtet des inzwischen eingetretenen Wandels der theologischen und philosophischen Mode hielt er an der Kritik des kirchlichen Dogmas, wie Strauß sie geübt hatte, ebenso fest wie an bestimmten Grundüberzeugungen der Geistmetaphysik Hegels. Im Vorwort schreibt er: „Wenn man mich endlich als Hegelianer, als schweizerischen Nachzügler einer in der Metropole und andern officiellen Wohnsitzen deutscher Wissenschaft schon längst gerichteten und antiquirten philosophischen Verinnerung signalisirt: so bin ich ebenfalls nicht gesonnen zu verleugnen, dass ich allerdings einen grossen Theil der Nahrung meines philosophischen Denkens der Hegel'schen Philosophie verdanke.“¹¹ Zwar verwahrt Biedermann sich in der um einen ausführlichen erkenntnistheoretischen Teil erweiterten zweiten Auflage seiner „Dogmatik“ von 1884/85 gegen die von Kritikern vorgenommene einfache Identifizierung seines eigenen Standpunktes mit der Spekulation Hegels¹². Aber das ändert nichts daran, dass seine eigene Christologie aufgrund ihrer geistmetaphysischen Grundlage als letzte Christologie der Hegelschule bezeichnet werden kann.

1. „Das Evangelium von Jesus, dem Christus“

Das, was er unter dem Evangelium von Jesus, dem Christus, versteht, fasst Biedermann in folgenden Worten zusammen: „In *Jesus* von Nazaret, als dem *Christus*, ist die *Erfüllung* des von Gott mit Grundlegung der Welt bestimmten, durch den alten Bund auf ihn hin vorbereiteten Heilsrathschlusses *thatsächlich* in die Welt eingetreten, und durch ihn der sündigen Menschheit die Erlangung dieses Heiles der Theilnahme am Reiche Gottes objectiv aufgeschlossen.“¹³ Das Evangelium von Jesus, dem Christus, betrifft also sowohl die Person als auch das Werk Christi. Es begegnet allerdings im Neuen Testament nur in unterschiedlichen Deutun-

¹⁰ A. a. O., 420.

¹¹ Alois Emanuel Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Bd. 1, 2., erweiterte Aufl., Berlin 1884, VIII.

¹² A. a. O., X.

¹³ Alois Emanuel Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Bd. 2, 2., erweiterte Aufl., Berlin 1885, 76.

gen, die die Entwicklung des urchristlichen Glaubensbewusstseins spiegeln. Biedermann ist sich dabei durchaus der Probleme bewusst, die eine historische Rekonstruktion der Anfänge des Christentums mit sich bringt, da die Gestalt Jesu uns nur durch Quellen zugänglich ist, die zugleich ein Glaubenszeugnis über ihn darstellen. Doch geht es ihm zunächst nur um eine objektive Wiedergabe der neutestamentlichen Lehre von Person und Werk Christi, wie sie in den Quellen vorliegt, ohne zugleich durch historische Kritik die Quellen auf ihren geschichtlichen Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Damit verbinden sich bei Biedermann einige grundlegende methodische Reflexionen über das Verhältnis von Dogmatik und historischer Kritik. Ist er doch überzeugt, dass die wissenschaftliche historische Kritik niemals frei sei von dogmatischen Voraussetzungen. „Irgendwelche, wenn auch noch so elastisch gehaltene Grenzbestimmungen des historisch *Möglichen* bringt jeder zu historischen Untersuchungen mit. Das ist aber für diese eine *dogmatische* Voraussetzung.“¹⁴ Das heißt nicht, dass Biedermann jede dogmatische Voraussetzung gelten lässt. Vielmehr ist eine solche Voraussetzung für ihn dann wissenschaftlich ungültig, „wenn sie für den, der sie anwendet, überhaupt eine dogmatische Voraussetzung in dem Sinn ist, dass er selbst sie nicht weiter denkend zu rechtfertigen vermag, sondern sie als Dogma [...] angenommen hat“¹⁵. Der Dogmatik, die den geschichtlichen Gang des von Jesus ausgehenden Dogmas rekonstruiert, wird daher die Aufgabe zugewiesen, die wissenschaftliche Begründung der allgemeinen dogmatischen Voraussetzungen der historischen Kritik zu liefern. Es geht Biedermann daher am Anfang auch nicht um eine historisch-kritische Rekonstruktion des wirklichen Lebens und Selbstbewusstseins Jesu, sondern um eine objektive Darstellung dessen, was in den neutestamentlichen Quellen als „Schriftdarstellung Jesu als des Christus“ enthalten ist. Die Quellen selbst werden dabei gefasst als „der uns allein erhaltene *authentische Ausdruck* der *primären* historischen Gestaltung des *Glaubensbewusstseins* von der in Jesu in die Geschichte eingetretenen Erfüllung, deren Inhalt dann weiter sich zum christlichen Dogma entwickelt hat“¹⁶. Die literargeschichtliche Quellenkritik setzt Biedermann voraus, so dass er die synoptische, die paulinische und die johanneische als die drei neutestamentlichen Hauptformen des Evangeliums von Person und Werk Christi unterscheidet.

Den Kernbestand der synoptischen Christologie fasst er in dem Satz zusammen: „Jesus von Nazaret ist der Alttestamentlich verheissene *Christus* und als dieser der *Sohn David's* der *Propheten*, – ob er nun zugleich leiblich von David abstamme, oder nicht.“¹⁷ Mit dem Christustitel, den sie als Selbstbezeichnung Jesu nehmen, knüpfen die Synoptiker an die jüdische Messiaserwartung an, die mit der theokratischen Reich-Gottes-Hoffnung verbunden ist. Der Messias wurde als der

¹⁴ A. a. O., 77.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A. a. O., 78.

¹⁷ A. a. O., 81.

ideale Zukunftskönig erwartet und als Sohn Davids, und der Glaube an Jesus, den Christus, als Davids Sohn führte schließlich auch zur These der leiblichen Abstammung von David in den Genealogien Mt 1 und Lk 3 und zur Verlegung der Geburt des Nazareners nach Bethlehem. Bei den Synoptikern bezeichnet sich Jesus zudem selbst als Menschensohn, wobei der aus Dan 7,13f. stammende Ausdruck bereits zur Zeit Jesu allgemein als Bezeichnung des Christus diente. Dass Jesus seiner Würde nach der Christus ist, hängt für die Synoptiker daran, dass er seinem Wesen nach der Sohn Gottes ist und als solcher in einer inneren religiösen Lebensgemeinschaft mit Gott als Vater steht. Zu dieser Lebensgemeinschaft sind zwar alle berufen, aber in ihr lebt vorerst nur er allein. „Das Gotteskindschaftsbewusstsein ist in Jesu der Grund für sein Christusbewusstsein, nicht umgekehrt, in dem Sinne etwa, dass er vom Christusbewusstsein aus noch höher hinaufgestiegen wäre zum Gottessohnschaftsbewusstsein.“¹⁸ Biedermann orientiert sich zunächst ausschließlich an den Selbstaussagen Jesu bei den Synoptikern, in denen sich – wie etwa in der Anrede Gottes als Vater – sein Sohnesbewusstsein artikuliert. Dabei zeigt sich für ihn, dass die Gottessohnschaft von Jesus weder als theokratisches noch als physisches oder metaphysisches, sondern als in seinem Selbstbewusstsein innerlich vorhandenes religiös-sittliches Verhältnis verstanden wird. In der Geschichtserzählung der Synoptiker wird die Gottessohnschaft dann allerdings auf zweifache Weise interpretiert. Denn entweder wird Jesus bei der Taufe von Gott mit seinem Geist erfüllt und theokratisch zum Sohn Gottes geweiht. Oder er ist nicht im theokratischen, sondern im physischen Sinn Sohn Gottes aufgrund der Empfängnis durch den Heiligen Geist und die Jungfrauengeburt. Nach seiner Taufe und Abweisung der Versuchung des Satans tritt Jesus auf mit dem „Evangelium von dem nun durch ihn in die Erfüllung eintretenden Reiche Gottes, indem er allen Sündern Buße [...] und Glauben an dies sein Evangelium als alleinige Bedingung für die Theilnahme am Heile des Reiches Gottes verkündet, und auf diese Bedingung hin selbst Sünden vergibt“¹⁹. Dabei betont Biedermann das bei den Synoptikern vorliegende Changieren zwischen der bereits angebrochenen Gegenwart und dem erst zukünftigen Hereinbrechen des Reiches Gottes, wobei die Sündenvergebung Jesu allen Sündern gelte, die die Bedingungen von Buße und Glaube erfüllen. Als Zeichen seiner göttlichen Vollmacht vollbringt der synoptische Jesus Wunder, und gemäß seinen eigenen Voraussagen ist er schließlich nach dem Ratschluss Gottes sündlos zur Versöhnung für die Sünde des Volkes am Kreuz gestorben, wobei er seinen Tod als Sühnopfer für die zum Reich Gottes berufenen Sünder bezeichnet. Am dritten Tag ist er, wiederum nach seiner eigenen Voraussage, mit seinem überirdisch verwandelten Leib aus dem Grab wieder auferstanden, den Jüngern mehrfach erschienen und schließlich in den Himmel aufgenommen, wo er bis zu seiner nahen Wiederkunft zur Vollendung des Reiches Gottes bleibt. Vom Himmel her hat Jesus den Heili-

¹⁸ A. a. O., 85.

¹⁹ A. a. O., 86.

gen Geist zunächst auf die Jünger zum Zweck der Verkündigung kommen lassen, und er lässt ihn dann auf alle kommen, die dank der Verkündigung an ihn glauben.

Als zweite neutestamentliche Hauptform des Evangeliums von Jesus als dem Christus behandelt Biedermann die paulinische Christologie, wie sie in den paulinischen und in den von ihnen beeinflussten Briefen vorliegt. Dabei unterscheidet er nunmehr ausdrücklich zwischen der Behandlung der Person Christi und der ihres Werkes. Für Paulus ist die auch für ihn zentrale Gottessohnschaft Christi anders als für die Synoptiker weder ein theokratisches noch ein physisches, sondern wesentlich ein vorirdisches Verhältnis des Menschen Jesus zu Gott. Sohn Gottes ist er als das hypostatische präexistente menschliche Abbild Gottes und das vorbildliche Urbild der Menschheit, und als solches ist er Ausdruck dafür, dass das Christentum die absolute Religion, das göttliche Ziel aller Religion ist. Dabei unterscheidet Biedermann die paulinische Präexistenz als vorirdische von der vorweltlichen bei Johannes. Die Differenz sieht er darin, dass bei Johannes der präexistente Christus als Sohn Gottes wesentlich Gott, bei Paulus hingegen wesentlich Mensch ist. Dem Fleisch nach, *kata sarka*, war Christus Sohn Davids, dem Geist nach, *kata pneuma*, hingegen Sohn Gottes und als solcher, der er immer schon war, offenbar erst in seiner Auferstehung. „Von Gott zur Erfüllung seines ewigen Gnadenratschlusses der Erlösung in die Welt gesendet, hat er selbst aus Liebe das Fleisch vom Samen Abraham's als Sohn David's angenommen und ist damit, der im Fleische sündigen Menschheit sich gleichstellend, dem Gesetz unterthan geworden.“²⁰ Der präexistente pneumatische Mensch kommt laut Paulus ins Fleisch, indem er sich seiner himmlischen *doxa* entäußert, und er steht schließlich durch Gottes lebendig-machenden Geist in pneumatisch gewandelter Leiblichkeit auf, um bis zu seiner Wiederkunft durch seinen Heiligen Geist Herr der Gemeinde der Gläubigen zu sein. Die deuteropaulinischen Briefe – gemeint sind die Briefe an die Philipper, Kolosser und Epheser – führen diese Bestimmungen der Person Jesu dann weiter ins Metaphysische aus, indem sie sie in der Form der Gnosis gegen die Gnosis wenden. Damit nähern sie sich insofern bereits der johanneischen Christologie, als das wesentliche Menschsein des Prä-existenten zurücktritt hinter Bestimmungen, die an den philonischen Logos erinnern. Aus der Fleischwerdung des prä-existenten Sohnes Gottes wird so dessen Menschwerdung. Biedermann verdeutlicht dies an Phil 2,5–11. Das Werk Christi besteht für Paulus in der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes an die sündige Menschheit zur Verwirklichung des ewigen Gnadenratschlusses. Wie die Gerechtigkeit selbst hat sie eine negative und eine positive Seite. Die negative Seite der Gerechtigkeit Gottes ist die Verdammnis des Menschen, der das Gesetz nicht erfüllt und daher nicht gerecht ist, die positive Seite die Gerechtersprechung des Menschen als reine Gnadenmitteilung Gottes. Die negative Seite der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist hingegen der Tod Christi, insofern der sündlose

²⁰ A. a. O., 97.

Christus den Tod als Sündenstrafe an seinem eigenen Fleischesleib aufgehoben hat. Dem Tod Christi kommt dabei sowohl versöhnende als auch erlösende Funktion zu. Was die versöhnende Wirkung betrifft, so lehnt Biedermann die Verneinung des Stellvertretungsgedankens bei Paulus ab. Die Versöhnung ist zum einen stellvertretende Sühne des Gesetzes, die allen Glaubenden zugutekommt, und zum andern Versöhnung mit Gott, wodurch das Trennende zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist. Dabei wird nicht Gott mit dem Menschen versöhnt, sondern Gott versöhnt den Menschen in Christus mit sich. Die erlösende Wirkung des Todes Christi besteht hingegen darin, dass aufgrund der Entmachtung des Fleisches das Gesetz selbst in Form des zur Sünde reizenden Verbotes gegenüber dem Fleisch abgetan ist. Das Gesetz ist in die Aneignung des Geistes Christi zum inneren Geistesgebot der Freiheit aufgehoben, womit sich Paulus gegen das Judentum stellt. Die positive Seite der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes schließlich besteht darin, dass in der Auferstehung Christi offenbar und allen Glaubenden ermöglicht wird, dass der Geist Gottes die wirksame Gnadenmacht des ewigen Lebens der Gotteskindschaft in ihnen wird.

Die für die spätere Ausbildung der Lehre von Person und Werk Christi so wichtige Christologie des Hebräerbriefs behandelt Biedermann als Anhang zu Paulus. Zwar führt der Hebräerbrief paulinische Grundideen aus, aber in einer jüdisch-alexandrinischen, allegorisierenden Form. Christus ist hier der Sohn Gottes als das überweltliche, hypostatische Gegenbild des göttlichen Wesens und Schöpfungsmittler. Zur Erlösung der Menschheit hat er sich in die sichtbare Welt herabgelassen, die von ihm wesensverschiedene Menschennatur angenommen und durch das Gehorsamsopfer seines Lebens sich selbst und auch der Menschheit als ihr wahrer Hoherpriester das ewige Heiligtum der oberen Welt erworben. Der Hebräerbrief geht insofern über Paulus hinaus, als ihm der präexistente Sohn nicht länger die präexistierende Idee des Menschen oder der Urmensch ist, sondern als hypostatisches Abbild Gottes ist er wie der philonische Logos der zwischen Gott und Welt stehende Schöpfungsmittler. „Im Unterschied von der paulinischen Auffassung ist im Hebräerbriefe Christus einerseits ein metaphysisches Wesen gegenüber der Menschheit; andererseits aber wird von dem in sie Eingegangenen das sittlich Vorbildliche seines Glaubens für die Menschheit um so mehr betont.“²¹ Zwar nimmt der Hebräerbrief von Paulus den Gedanken auf, dass die Person Christi vorirdisch ist. Aber wesentlich jüdisch fasst er sie als Vorbild, das nur das vollkommen verwirklicht, was im Alten Testament unvollkommen vorgebildet ist. Das Werk Christi ist dementsprechend der vollkommene Gehorsam, den er in der angenommenen schwachen Menschennatur als Anfänger und Vollender des Glaubens bewiesen und durch den er allen, die ihm im Glauben nachfolgen, das Heil erworben hat. Er hat nämlich durch seinen im Tod sich vollendenden Gehorsam ein für alle Mal das wahre Sühnopfer für die Sünden der

²¹ A. a. O., 109.

Menschheit dargebracht, dadurch diese von der Macht des Teufels befreit und es ihr ermöglicht, dem Vorbild seines Glaubens und Gehorsams zu folgen.

Während der Hebräerbrief die paulinische Christologie in jüdischem Sinne umbiegt und Christus einseitig vom alttestamentlichen Opfer des Hohenpriesters her versteht, behandelt Biedermann die johanneische Christologie als einen eigenständigen dritten Typ des neutestamentlichen Evangeliums von Person und Werk Christi. Das Ich Jesu Christi ist für das vierte Evangelium der ewig präexistierende Gott-Logos und als solcher der metaphysische eingeborene Sohn des Vaters, der Schöpfungsmittler und die persönliche Offenbarung Gottes in der Welt. War bereits in der nachpaulinischen Zeit die paulinische Vorstellung vom Sohn Gottes als präexistierendem Urmenschen mit der hellenistischen Vorstellung einer Mittlerpersönlichkeit zwischen dem jenseitigen Gott und der Welt verschmolzen, so ist der Autor des vierten Evangeliums der erste, der diese präexistente metaphysische Hypostase als Logos bezeichnet. Der Gott-Logos ist laut Johannesprolog als Fleischgewordener der Mensch Jesus und als dieser der vom Alten Testament bezeugte Menschensohn oder Christus. Biedermann deutet dies unter Bezugnahme auf den ersten Johannesbrief als Absage an den Docketismus. Allerdings werde vom Evangelisten nirgends erklärt, wie man sich die Fleischwerdung zu denken habe. Aber „das ist jedenfalls nicht seine Meinung, der Logos habe sich nur mit dem natürlichen Menschen Jesus verbunden; sondern entgegen gnostischen Vorstellungen dieser Art ist ihm der wirkliche Mensch Jesus der fleischgewordene Logos selbst“²². Das Ich des Menschen Jesus als des fleischgewordenen Logos bleibt in demselben Verhältnis substantieller Einheit und absoluter persönlicher Abhängigkeit vom Vater, in dem auch der präexistente Logos steht. Physisch schlägt sich das in seinen Werken, die die göttliche doxa durchscheinen lassen, ethisch in seiner Liebeseinheit mit dem Vater nieder. Biedermann insistiert gegenüber modernen Abschwächungen darauf, dass das Selbstbewusstsein des johanneischen Jesus das des persönlichen göttlichen Logos selbst ist. „Dadurch ist der johanneische Christus so erhaben als Princip, und zugleich so gespenstisch als menschliche Person.“²³ Damit taucht erstmals die für Biedermanns eigene Christologie wichtige Unterscheidung von Prinzip und Person auf. Denn an der Person Jesu wird das religiöse Kindschaftsverhältnis offenbar, das bei ihm im metaphysischen Wesensverhältnis zwischen Logos und Gott begründet ist, aber durch ihn bei allen Gläubigen zwischen ihnen und Gott vorherrschen soll. Das heißt aber für Biedermann: „der *johanneische Christus* ist das als Person angeschaute Princip des in dem geschichtlichen Jesus in's Menschheitsleben eingetretenen religiösen Gotteskindschaftsverhältnisses“²⁴. Den Vorzug der johanneischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater vor dem des kirchlichen Dogmas erblickt Biedermann darin, dass sich dort das Verhältnis des Logos als des Sohnes zum Vater unmittelbar zugleich

²² A. a. O., 116.

²³ A. a. O., 117.

²⁴ A. a. O., 118.

als das des Menschen Jesus zu Gott offenbart. Dagegen fasse die Kirchenlehre das Verhältnis von Vater und Sohn in der Trinität rein metaphysisch, das heißt abgelöst vom Menschen und seinem religiösen Gotteskindschaftsverhältnis. Das Verhältnis des Ich des johanneischen Jesus zu Gott ist das der Wesenseinheit und zugleich der absoluten persönlichen Abhängigkeit. Daher können sich später sowohl Homousianer wie auch Subordinatianer auf Johannes berufen. Die Fleischwerdung des Logos ist nicht als Kenosis seiner doxa, sondern als deren Offenbarung in der Welt zu verstehen, die allerdings verhüllt ist und deren Hülle erst mit dem Tod verschwindet. Der Tod ist daher die volle Offenbarung seiner doxa, denn: „Seine Erhöhung ans Kreuz war in Wahrheit seine Erhöhung zur Herrlichkeit“²⁵. Denn mit dem Tod kehrt er in seine göttliche Herrlichkeit zurück, so dass die Auferstehung als ein besonderes Moment für ihn selbst keine wesentliche Bedeutung hat, sondern die Erscheinungen des Auferstandenen waren für ihn nur ein verzögerter Aufenthalt in der Rückkehr zum Vater.

Wie die Lehre des vierten Evangeliums von der Person Christi erfährt auch seine Lehre vom Werk Christi bei Biedermann eine positive Deutung, wobei er den engen Zusammenhang zwischen beiden Lehren betont. „Das *Werk* Christi ist die unmittelbar aus dem Wesen seiner Person hervorgehende Wirkung seiner ganzen Erscheinung in der Welt. Es besteht darin, dass er das wahre, ewige, substantiell göttliche Leben, das er *persönlich* ist, indem er es in seiner Person in der Welt offenbart, zugleich auch allen denen aufgeschlossen hat, die es in ihm anerkennen und durch den Glauben an ihn eins mit ihm werden.“²⁶ Anders als bei Paulus konzentriert sich bei Johannes das Werk Christi nicht auf Tod und Auferstehung. Vielmehr „sind *alle* Momente der Erscheinung des Logos im Fleische zugleich unmittelbar auch Momente seines Werkes“, und Jesus als der fleischgewordene Logos ist „nichts als das in seine Wirksamkeit in der Welt persönlich eingetretene *Princip der Gotteskindschaft*“²⁷. Er hat das ewige Leben, das er persönlich ist und das in der Lebenseinheit mit Gott besteht, der Welt geoffenbart und persönlich aufgeschlossen. Allerdings konzentriert sich seine erlösende Wirkung in seinem Tod, vor allem dadurch, „dass erst durch diesen das bis dahin *einzel-*persönlich in ihm beschlossene ewige Leben *entbunden* und Gegenstand der persönlichen Aneignung zum Keim ewigen Lebens auch für Andere geworden ist“²⁸. Die Kehrseite der Erlösung ist das Gericht, insofern jeder, der sich dem in Jesus offenbaren Leben verschließt, dem Tod anheimfällt. Dagegen verherrlicht sich der durch den Tod in die ewige Herrlichkeit beim Vater zurückgekehrte Sohn in den Seinen, indem er die Liebesgemeinschaft zwischen ihnen und dem Vater durch die Sendung des Heiligen Geistes herstellt. Der als eigene Hypostase göttlichen Wesens verstandene Geist oder Paraklet „setzt das Werk des Sohnes auf

²⁵ A. a. O., 119.

²⁶ A. a. O., 120.

²⁷ Ebd.

²⁸ A. a. O., 121.

Erden fort, indem er einerseits in den Gläubigen das Leben der Liebeseinheit mit Vater und Sohn begründet und vollendet, und andererseits durch sein überführendes Thatzeugniss von Jesu als dem Christus, oder dem ins Fleisch gekommenen Sohne Gottes, das strafende Gericht über die Welt fortführt²⁹. Die Vollendung des Werkes Christi wird allerdings erst in der Erhebung aller, die an ihn glauben, zum vollen ewigen Leben in der Einheit mit Vater und Sohn bestehen. Zwar liegt bei Johannes eine Vergeistigung der Vorstellungen vom ewigen Leben, von der Auferstehung und vom Gericht vor, aber er gibt sie keineswegs auf, „weil es von vornherein im Wesen der Vorstellung liegt, den wenn auch zur völligen Durchsichtigkeit vergeistigten sinnlichen Rahmen doch festzuhalten“³⁰.

2. „Die kirchliche Christologie in ihrer geschichtlichen Ausbildung“

Bereits die Darstellung der johanneischen Christologie macht deutlich, welche Rolle die Unterscheidung von Person und Prinzip für Biedermann spielt. Die Wesensbestimmungen der Person Christi reflektieren nur das Bewusstsein der christlichen Gemeinde vom Wesen des neuen religiösen Lebensverhältnisses zwischen Gott und Mensch, das heißt aber vom Prinzip der christlichen Religion, wie es in der Gotteskindschaft Jesu aufgeschlossen war. Die Lehre vom Werk Christi reflektiert hingegen das Bewusstsein von der Wirkungskraft dieses Prinzips. Das bedeutet zugleich, dass für Biedermann das Prinzip das Primäre, die Person das Sekundäre ist. In seiner Darstellung der kirchlichen Christologie ist der umfangreichere Teil der Person Christi, der schmalere seinem Werk gewidmet. Entscheidend für die kirchliche Lehre von der Person Christi wurde das Johannesevangelium, das die Person Christi als fleischgewordenen Logos verstand. Denn damit wurde das Problem der kirchlichen Lehrbestimmung benannt. „Es soll in Jesu Christo 1) die *wahre Gotttheit* seines Wesens, 2) sich offenbarend in *wahrer Menschennatur*, und 3) beides als *eine* in sich einheitliche *Person* gefasst werden.“³¹ Aber das vierte Evangelium bestimmt nur das Problem, ohne bereits die Lösung zu bieten. Allerdings sind mit dieser Problembestimmung bereits bestimmte Auffassungen als häretisch ausgeschieden, nämlich die ebionitische Auffassung Jesu als eines bloßen Menschen, die nicht über den unversöhnten Gegensatz von Gott und Mensch hinauskommt, und die gnostische, die Christus zwar als metaphysisches Wesen fasst, aber sein Menschsein als historischer Jesus preisgibt. Wie die ebionitische Auffassung nicht über das Judentum hinauskommt, so die gnostische nicht über das Heidentum mit seiner mythologischen Auffassung eines Gottes in Men-

²⁹ A. a. O., 123.

³⁰ A. a. O., 124f.

³¹ A. a. O., 176.