

Der irdische Jesus und die Praxisbedeutung der Christologie*

Henning Theißen

Abstract

As ›high Christology‹ often appears incompatible with church practice, the present essay analyses the most prominent Christological concepts promulgated since H. S. Reimarus under the keywords of the ›historical Jesus‹ (D. F. Strauß), the ›kerygmatic Christ‹ (M. Kähler) and, most recently, the ›earthly Jesus‹ (J. Schröter), all promising to give orientation for the entirety of theological subjects and church practice (I.). In combination with theories of memory (as proposed by J. Assmann), especially the ›earthly Jesus‹ seems to be influential today but, in view of the problems of ›posttruth‹ (English ›word of the year‹ 2016), to which prominent theories of memory do not offer any effective remedy, also in need of correction (II.). Finally the essay reconstructs the concept of an ›earthly Jesus‹ as developed by Hans-Georg Geyer (1929–1999) of Göttingen, offering the task of theological ›commemoration‹ over against theories of (collective) memory (III.).

I. Das Problem der Praxisrelevanz neuzeitlicher Christologie

Die sog. hohe Christologie gerät immer wieder in den Ruf, eine gedankliche Meisterprüfung ohne große Relevanz für die Verkündigung oder die sonstige Praxis der Kirche zu sein. Die anspruchsvollen Inkarnationsbegriffe, die vor allem von katholischer Patristik und Dogmatik in der Unterscheidung zwischen einem Logos-Sarx-Schema und einem Logos-Anthropos-Schema ausgearbeitet wurden,¹ verflüchtigen sich unter dem Anspruch der Praxisbedeutung leicht in ein pointiertes, aber sogleich von der Christologie wegführendes Schlagwort wie »Mach's wie Gott: werde Mensch«. Der große evangelische Entwurf der Neuzeit, F. Schleiermachers Christologie, erleidet ähnliche Verkürzungen. Schleiermachers Grundbegriff, das ›urbildlich‹ ›ungetrübte Gottesbewusstsein‹ Jesu, lädt förmlich dazu ein, die Entstehungsbedingungen dieser Urbildlichkeit in dem, was Schleiermacher selbst mit der

* Vortrag vor dem Pfarrkonvent des Kirchenkreises Gladbach-Neuss in Rheydt am 06.02.2017. Der Vortragsstil wurde beibehalten. – Die fachwissenschaftlichen, methodologischen und archivalischen Aspekte dieses Themas habe ich bei der Internationalen Fachtagung »Die Christologie und die Krisen unserer Zeit« an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien vom 3.–5. November 2016 behandelt. Eine Veröffentlichung der Wiener Konferenzbeiträge ist geplant. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf (zeit-)geschichtliche und praktische Fragestellungen. Ich danke dem Darmstädter Zentralarchiv der EKH (ZA EKH) und dem Evangelischen Zentralarchiv in Berlin (EZA) für die Möglichkeit zur Verwendung der hier zugrunde gelegten Archivalien

1. Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I–II/1–4, Freiburg 1979–1990.

kirchlichen Tradition als Jungfrauengeburt denkt,² auszuklammern, so dass eine bloße Vorbildchristologie übrig bleibt, die man substantieller bei der mittelalterlichen Imitatio-Frömmigkeit holen kann. Die Unterscheidung zwischen einer ›Christologie von oben‹ und einer ›Christologie von unten‹, die die deutsche evangelische Theologie seit Überwindung der Alternative Barth – Bultmann durchzogen hat, vermag die Probleme ebenfalls kaum zu lösen. Sie macht für die Christologie zwar den nacherzählbaren ›Weg Jesu Christi‹³ als Begründungsanfang namhaft, sagt aber verhältnismäßig wenig über die Fortsetzung des mit diesem Anfang bezeichneten christologischen Weges aus.

Wenn es um die hohe Christologie derart bestellt ist, was ist dann zu tun? Abseits dieser hohen Christologie haben in all den hier berührten Zeiträumen immer christologische Konzepte bestanden, die zwar vielleicht nicht alle Details der Menschwerdung oder der Sühnetheologie behandelt, dafür aber eine durchgreifende und übergreifende Beschäftigung mit der Christologie als Zentrum sowohl der Theologie als auch der Kirche in ihrer Praxis ermöglicht haben. Um diese Christologietypen, deren kirchliche Praxisfähigkeit außer Zweifel steht, soll es im Folgenden gehen.

Die Konzepte, die ich meine, knüpfen sich an eingängige Schlagworte, die auch mir hier zur Sortierung des Materials dienen sollen. Da ist die Rede einerseits vom *historischen Jesus* und andererseits vom *kerygmatischen Christus*, denen neuerdings der *irdische Jesus* als ein davon unterschiedenes drittes Konzept an die Seite gestellt wird. Die blassen Begriffe umfassen nicht weniger als gut zwei Jahrhunderte theologischer Forschung, die ich hier natürlich nicht annähernd aufrollen kann oder will; schon in der Benennung von Eckpunkten dieser theologiegeschichtlichen Entwicklungen werde ich zurückhaltend sein. Mich interessieren vorrangig die Makrokonzepte, die sich mit diesen Schlagworten verbinden. Denkt man in solchen Makrokonzepten, dann zeigen sich von einem Schlagwort zum nächsten wellenartige Bewegungen, mit denen sich ein Konzept jeweils gegen den vorhergehenden Erkenntnisstand richtet. So ist der historische Jesus gewissermaßen ein Schlachtruf, mit dem die aufblühende kritische Geschichtsforschung gegen die Christologie der altprotestantischen Orthodoxie zu Felde zieht. H. S. Reimarus, jener zum Auftakt des Fragmentenstreits vom Aufklärer Lessing 1778 edierte Ungenannte, und D. F. Strauß mit seinem berühmten Buch *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) sind hier die wichtigsten Namen. Unter aufklärerischem Einfluss wurde in jenen Jahrzehnten deutlich, dass die biblischen Schilderungen Jesu nicht umstandslos als Dokumente göttlicher Offenbarung wie das sprichwörtliche vom Himmel gefallene Buch verstanden werden können. Die Gewinnung einer sicheren Basis für die Aussagen der dogmatischen Christologie wurde als neue Aufgabe erkannt und mit dem Vertrauen in die Kraft der Werkzeuge historischer Kritik schwungvoll in Angriff genommen. Die Leben-Jesu-Forschung ist dasjenige theologiegeschichtliche Gebilde, das im Gefolge dieser historischen Denkart neu die Christologie bestimmt – und nicht nur die Christologie. Das historische Bewusstsein wird für mindestens zwei Generationen die bestimmende Denkart eines Christentums, das der jeweiligen Situation gerecht glauben und handeln will. Ein optimistischer Entwicklungsgedanke, der geschichtliche Lebensformen als organisch fortschreitend denkt, ist typisch für diesen Abschnitt des 19. Jahrhunderts. Dass sich

2. Vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31) = ders., KGA I/13, hg.v. Rolf Schäfer, Berlin 2003, Teilband 2, hier 72–81, besonders 76,23–29 (§ 97).
3. Vgl. J. Moltmann, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.

in genau dieser Zeit die ›freie Geselligkeit‹ (Schleiermacher) und das Vereinsleben als maßgebliche Formen kirchlicher Lebensäußerung ausbilden, ist kein Zufall, sind doch diese deutlich unterhalb der institutionellen Schwelle angesiedelten Formen charakteristisch für die geschichtliche Ausrichtung an den Anliegen einer konkreten Situation. Und eine konkrete Situation, nämlich die Herausforderung der sozialen Frage im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, war es auch, die dem Protestantismus die Grenzen dieser Formen aufzeigte. Denn mit der Industrialisierung, dem städtischen Pauperismus und der einhergehenden Entkirchlichung der Arbeiterschaft waren es Phänomene *ohne* historischen Vorläufer, die der geschichtsbewussten und wohl auch geschichtsstolzen Kirche Probleme aufzugeben vermochten, denen das organologische Denken und der entwicklungsoptimistische Geschichtsbegriff nicht gewachsen waren. In dieser Zeit kam auch die Leben-Jesu-Forschung zum Erliegen.

Man kennt heute die Leben-Jesu-Forschung denn auch vor allem noch aus der Perspektive der beiden Autoren, die ihr seit den 1890er Jahren den Garaus bereitet haben. Das waren einerseits der spätere Friedensnobelpreisträger A. Schweitzer mit seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (2. Aufl. 1913) und andererseits der wohl wichtigste dogmatische Bibeltheologe des 19. Jahrhunderts, M. Kähler. Kähler war es, der in einem der einflussreichsten Vorträge der deutschen Theologiegeschichte das begriffliche Gegenüber zwischen *dem sogenannten historischen Jesus und dem geschichtlichen, biblischen Christus*⁴ prägte, das später – doch in Aufnahme von Kählers eigener Terminologie – auf die Formel »historischer Jesus vs. kerygmatischer Christus« gebracht wurde. Kähler hatte erkannt, dass die historische Kritik an den biblischen Grundlagen der Christologie unbedingter Natur war und deshalb kein Terrain eines historischen Kernbestands der Jesusüberlieferung vor ihr sicher war. Sein Argument lautete, dass die Christologie gar nicht auf die historische Rekonstruktion Jesu zu gründen sei, sondern auf den Glauben an ihn, da dieser historisch unzweifelhaft als Wirkung Jesu bestimmt werden könne.⁵ In seiner Zeit als durchaus geschichtswissenschaftliches Argument in der Tradition eines L. v. Ranke gemeint, wurde der kerygmatische Christus später mit R. Bultmanns theologischem Grundsatz zusammengestellt, dass nicht die Verkündigung Jesu, sondern der verkündigte Jesus die Grundlage der Christologie sei,⁶ also der Glaube der Gemeinde an ihn; noch später erschien Kähler als Vorläufer Rezeptionshermeneutischen Geschichtsdenkens. Was davon zutrifft, kann hier offen bleiben. Entscheidend ist nur, dass sein Konzept – genau wie zuvor unter anderem Vorzeichen die Leben-Jesu-Forschung – eine Möglichkeit an die Hand gab, die Theologie von der Biblexegese über die Dogmatik bis in die kirchliche Verkündigung hinein an einem und demselben Leitfaden auszurichten: eben dem Kerygma der Jesusüberlieferung. Das hat über Barthianismus *und* die Bultmannschule in jedem Fall bis weit ins 20. Jahrhundert gewirkt.

Gegenwärtig nun plädiert vor allem der Berliner Neutestamentler J. Schröter für ein drittes Konzept, das mit dem Stichwort des irdischen Jesus verbunden ist.⁷ Vom

4. So der Titel des 1892 publizierten und 1896 stark erweitert nachgedruckten Vortrags (Neuausg. hg. v. E. Wolf [TB 2], München ²1956).

5. Vgl. hierzu auch M. Kähler, *Jesus und das Alte Testament* [1896], Neuausg. hg. v. E. Kähler (BSt 45), Neukirchen-Vluyn 1965.

6. Erinnert sei hier nur an den programmatischen Anfangssatz von R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* [1948/53], Nachdr. hg. v. Otto Merk (UTB 630), Tübingen ⁹1984, 1.

7. Vgl. z.B. J. Schröter, *Geschichte im Licht von Tod und Auferweckung Jesu. Anmerkungen zum Diskurs über Erinnerung und Gedächtnis aus frühchristlicher Perspektive*, in: ders., *Von Jesus*

irdischen Jesus war freilich auch vorher die Rede, nämlich mindestens schon 1953 in E. Käsemanns vor den Alten Marburgern gehaltenen Vortrag über »Das Problem des historischen Jesus«, ⁸ wo beide Begriffe (irdischer/historischer Jesus) allerdings unterschiedslos verwendet wurden. Eine begrifflich fixierte Rede vom irdischen Jesus war erst möglich, als das Gegenüber von historischem Jesus und kerygmatischem Christus, das sich seit Kähler verfestigt hatte, eine diskursweise Verflüssigung erfuhr. Diese Verflüssigung dokumentiert der erstmals 1960 erschienene Sammelband *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, in dem sich auf 700 Seiten so ziemlich alles zur Thematik äußerte, was seinerzeit in Exegese, Kirchengeschichte und Systematik Rang und Namen hatte. Das erstaunliche Unternehmen dieses Bandes, den die heute kaum mehr bekannten H. Ristow und K. Matthiae verantworteten, ist nur mit zeitgeschichtlichen Gründen erklärbar. Denn der Band war eine Produktion der Ost-Berliner Evangelischen Verlagsanstalt und diente im Jahr vor dem Berliner Mauerbau dazu, die akademische Theologie im Einzugsgebiet des Realsozialismus mit aktuellen Beiträgen zu versorgen, an denen hier aufgrund der Reglementierung auch der Produktion im Buchsektor chronisch Mangel herrschte. Aus diesem Grund wurden auch viele Beiträge im Zweitabdruck aufgenommen, die namhafte Autoren bei anderer Gelegenheit publiziert hatten;⁹ so erst entstand das große Kompendium, das in dieser Sammelgestalt tatsächlich als ein einziger Testfall für die titelgebende Alternative gelten kann. Die Grundbeobachtung, die sich nun im Gegensatz zu der strengen Alternative ausbreitete, war bereits von Käsemann angedeutet worden, in seinem Marburger Vortrag jedoch zugunsten des ›doppelten Unähnlichkeitskriteriums‹ der Jesusüberlieferung in den Hintergrund getreten. Nach dieser Grundbeobachtung kann der kerygmatische Christus deshalb nicht vom historischen Jesus getrennt werden, weil die nachösterliche Gemeinde Christus nicht nur im Bultmann'schen ›Daß seines Gekommenseins‹ erinnert, sondern in einer bestimmten irdischen Lebensgestalt, die zielstrebig auf Passion und Ostern hinausläuft; diese muss also in die Grundlagen der Christologie integriert werden. Die Emmausjünger im Lukasevangelium stehen Pate für die Figur des irdischen Jesus, wenn sie im Rückblick der gewonnenen Ostergewissheit sagen können (Lk 24,26): »Musste Christus nicht all dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?«

Ähnlich wie Kählers kerygmatischer Christus erscheint auch der ›irdische Jesus‹ rückblickend – nämlich nach dem erwähnten Sammelband aus der DDR – in der Nachbarschaft von Theoriefiguren, die für die Theologie der Zeit gewichtig werden sollten. Allen voran ist hier die Wissenssoziologie seit dem von P. L. Berger und Th. Luckmann verfassten Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (dt. 1966) zu nennen, mit dem die konstruktivistische Betrachtungsweise Einzug in breitere Strömungen von Theologie und Kirche hielt und bis heute behauptet. Die nötige Durchschlagskraft als Konzept, das die ganze Theologie von der Exegese über die

zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (WUNT 204), Tübingen 2007, 55–77, hier 77; auch ders., a.a.O., 373–375.

8. In: E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen (GAufs.), Bd. I, Göttingen ²1960, 187–214.
9. In: H. Ristow/K. Matthiae (Hg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1960 scheinen mir die Beiträge von Hermann Diem, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens* [1957] (219–232) und Rudolf Hermann, *Der erinnerte Christus* (509–517) besonders beachtenswert.

Dogmatik bis zur Praktischen Theologie zu durchprägen vermochte, fanden solch konstruktivistische Gedanken aber erst, als in den 1980er Jahren die Gedächtnistheorie durch J. Assmanns Buch über *Das kulturelle Gedächtnis* (erstmalig 1977) ihren bis heute anhaltenden Siegeszug antrat. In diesem Kontext dürfte auch der erwähnte J. Schröter zu sehen sein. Der hier zugrundeliegenden Gedächtnistheorie nach vergegenwärtigen kulturelle Gemeinschaften sich in ihren kanonischen Überlieferungen die eigenen Ursprünge, und sie tun dies in einer Weise, die ihre jeweilige Jetztzeit entweder zu bestärken oder aber zu hinterfragen vermag. Stabilisierende und auf-rüttelnde Erinnerung geraten so in eine produktive Spannung zueinander.¹⁰ Wie eine Gemeinschaft ihre Vorvergangenheit erinnert, prägt ihre Gegenwart, und gleichzeitig wirken die Fragen der Gegenwart auf die Art der Vergangenheitsbewältigung oder -erinnerung ein. Man ahnt, dass ein solches Konzept beschreibungstark ist, aber nicht mehr in dem Sinne, in dem die klassische Geschichtswissenschaft beschreibt, »wie es wirklich gewesen ist« (v. Ranke). Sondern die zu ermittelnde Wirklichkeit, die als wahr gelten kann, spielt sich für so ein gedächtnistheoretisches Denken in der kollektiven Identität heutiger Gemeinschaften ab, und deswegen kann man die zusammenfassende Aufgaben solcher Gedächtnisleistungen, wie sie auch im neutestamentlichen Kanon und seiner Erinnerung an Jesus vorliegen, dadurch charakterisieren, dass hier eine kohärente Identität der gegenwärtigen Gemeinschaften entworfen wird, in die sich auch das Widerständige und Widerstrebende einfügen lässt. Das Beispiel der Erinnerung an den irdischen Jesus, der als Gekreuzigter und auf Erden Gescheiterter Ausgangspunkt des Gedächtnisses wird, erscheint geradezu schlagend als Beleg für diese theoretischen Überlegungen, und folgerichtig ist die Integration des Kreuzes nach Schröter auch der Prüfstein und das Markenzeichen der christlichen Gedächtniskultur – von der altkirchlichen Abwehr des Doketismus bis heute.¹¹ Dass ein solches Konzept eine ganze Theologie und kirchliche Praxis zu bestimmen vermag, bedarf im Jahr des Reformationsjubiläums, wo der Protestantismus schon am Beispiel Luthers, nicht Jesu, seine Identität vollständig auf Gedächtniskultur scheint bauen zu können, wohl keiner weiteren Beweise.

Mit dem Stichwort des Reformationsjubiläums haben wir aber auch das Problem bereits erreicht, auf das nun auch Schröters so geschmeidiges gedächtnistheoretisches Verständnis des irdischen Jesus stößt. Dieses Problem kann man mit dem Stichwort des Postfaktischen bezeichnen. Ich möchte das Problem mit ein paar kurzen Bemerkungen zuspitzen (II.), ehe ich ein anderes theologisches Konzept vorstelle, das m.E. dieses Problems Herr zu werden vermag, nämlich den irdischen Jesus, wie ihn der Göttinger Dogmatiker Hans-Georg Geyer verstanden hat (III.).

10. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [1977], München 2013, hier 66–86 zu »kalter« und »heißer« Erinnerung.

11. Vgl. Schröter, a.a.O., 77.

II. Das Problem des Postfaktischen

»Postfaktisch« lautet das Wort des Jahres 2016.¹² Öffentliche Überzeugung und gesellschaftlich gestaltende Entscheidungen auf Fakten und daraus abgeleitete Folgerungen zu bauen, ist nach der Philosophie des Postfaktischen eine Haltung von gestern. Gefühlte Wahrheiten treten an diese Stelle. Im vergangenen Jahr galten der Brexit und der US-Wahlsieg von D. Trump als Beispiele für die Erfolge postfaktischer Politik. Und auf dem Fuße folgte kürzlich die Kür des Ausdrucks »Fake news« zum Anglizismus des Jahres. Fake news – also bewusste Falschnachrichten oder gezielte Desinformation – sind der Stoff, aus dem die postfaktische Haltung gewoben ist.

Es handelt sich bei diesen Phänomenen um Dinge aus dem Bereich des Politischen. Mit Theologie und Kirche scheinen sie allenfalls indirekt zu tun zu haben, außer dass Kirche natürlich zu diesen Problemen wird Stellung beziehen können. Doch täuschen wir uns nicht! Das Problem des Postfaktischen ist gerade der Theologie näher, als ihr lieb sein mag. Nicht erst seit der Pektoraltheologie des hallischen Pietismus bei A. H. Francke und F. A. G. Tholuck ist es mehr als eine Außenseiterposition in der Theologie, dass als wahr nur gelten kann, was über die kognitive Erkenntnis hinaus in affektiver Weise angeeignet wird. Dass diese Differenzierung zu einem Gegensatz der Herzenswahrheit gegen die Tatsachenwahrheit zugespitzt werden kann, versteht sich von selbst. Statt theologiegeschichtlicher Belege erläutere ich das Problem an einem aktuellen Beispiel.

Ende November 2016 hatte ich das Vergnügen, die Botschafterin des Rates der EKD für das Reformationsjubiläum, M. Käßmann, mit »Beobachtungen auf dem Weg zum Reformationsjubiläum«¹³ zu hören. Obwohl das am Reformationstag 2016 eröffnete Jubiläumsjahr da gerade erst vier Wochen alt war, wurde zumindest in einer Richtung schon deutlich, wohin die Reise der Reformationserinnerung gehen sollte: Nachdem das Jubiläum 1883 den »deutschen Luther« feierte und der Reformator 1917 als nationaler Trost in Kriegsnot dienen musste, soll 2017 die fatale Wirkungsgeschichte von Luthers missionarisch eiferndem Antijudaismus durch die solenne Verzichtsbekundung der Kirchen gegenüber jeder Judenmission gestoppt werden. Neben dieser Absichtserklärung verdient ein im Sommer 2016 im *Deutschen Pfarrerbblatt* veröffentlichter Text des emeritierten Berliner Kirchenhistorikers J. Wallmann Aufmerksamkeit. Darin hat Wallmann sich genau dieser Frage angenommen unter der provokanten Überschrift »Die evangelische Kirche bastelt sich ihre Geschichte«. Der Tenor seiner Ausführungen lautet: Für die behauptete jahrhundertlange verheerende Wirkungsgeschichte von Luthers antijudaistischen Schriften in der Kirche gibt es keine Belege. Sie wurden vielmehr im Vergleich zu anderen Schriften Luthers so unterdurchschnittlich rezipiert, dass sich deutschchristlich gesonnene Kirchenleute und Theologen nach 1933 beschweren konnten, die Kirchen hätten diesen wahren Luther – wie sie ihn sahen – dem Volk verschwiegen.¹⁴ Die heutige Behauptung, dass

12. Im vorliegenden Abschnitt greife ich Überlegungen auf, die ich an anderer Stelle im Zusammenhang entfaltet habe: H. Theißen, Theologie des Herzens – Theologie der Tatsachen. Zur Lage der Offenbarungstheologie im Jahr des Reformationsjubiläums, erscheint voraussichtlich in: Gdański Rocznik Ewangelicki 10, 2016.

13. So der Titel des öffentlichen Vortrags am Bochumer Institut für Religion und Gesellschaft an der Ruhr-Universität, 29.11.2016.

14. Vgl. J. Wallmann, Die evangelische Kirche bastelt sich ihre Geschichte. Zu dem von Luther angeblich eingerichteten Judensonntag (Teil II), in: DtPfrBl 116, 2016, Heft 6, 319–323, online: <http://www.>

Luther ein Wegbereiter des theologischen Antijudaismus und des rassistischen Antisemitismus gewesen sei, müsse vielmehr auch vor dem Hintergrund gesehen werden, dass die Kirche heute sich vor dieser Folie umso klarer mit ihren heutigen Einsichten abhebe, kurz: »Die evangelische Kirche bastelt sich ihre Geschichte.« Diese Kritik Wallmanns läuft aber darauf hinaus, dass hinter bestimmten Aspekten des Reformationstribunals die Problematik des Postfaktischen laiere.

Mir kommt es nicht darauf an, Käßmann oder Wallmann des Irrtums zu überführen. Es geht mir darum klarzumachen, dass das Problem des Postfaktischen schon im Herzen des gedächtnistheoretischen Theologieansatzes, den wir bei Schröter kennengelernt haben, steckt. Wenn die Erinnerung einer Gemeinschaft an ihren Ursprung – d.h. im Falle der Kirche: das Gedächtnis an Jesus Christus – Frage der Identitätsbildung heutiger Gemeinschaften ist, wie es Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses nahe legt, dann vermag jedes derartige Konzept die historische Basis einer gegebenen Gemeinschaft für deren Identitätsbildung zu funktionalisieren. Ist der irdische Jesus das Produkt des gemeindlichen Gedächtnisses, dann ist die scheinbar stabilste geschichtliche Grundlage des Christentums dem Geist des Postfaktischen ausgeliefert.

Dieses Problem ist nicht auf zugespitzte Streitfragen wie einen theologischen Antijudaismus beschränkt, sondern schlummert in der Breite aller theologischen Fragestellungen. Ein Beispiel: Die Ansicht, dass die Bibel verschriftlichte Erfahrungen von Menschen mit Gott enthalte, kann heute als mehrheitsfähig im gebildeten Protestantismus gelten, der sich zudem auf den ersten evangelischen Theologen berufen kann, der eine Neubegründung der Dogmatik durch das Feuer der Aufklärung hindurch zustande brachte, nämlich Schleiermacher. Allerdings war diese Ansicht für Schleiermacher gleichbedeutend mit der Annahme einer »ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen«¹⁵ – wird aber heute gleichrangig mit dem Satz von der Bibel als verschriftlichter Gotteserfahrung auch die These vertreten werden, dass die Bibel Gottes Offenbarung ist?

Das Problem dürfte deutlich sein. Wird der irdische Jesus rein gedächtnistheoretisch aufgefasst, so scheint der Offenbarungsanspruch der Theologie daneben nur einfach steif behauptet werden zu können. Geht es auch anders?

III. Der irdische Jesus als Grundlage der Christologie

Dass es auch anders geht, dafür scheint mir das Werk des aus dem Raum Darmstadt stammenden Dogmatikers Hans-Georg Geyer (1929–1999) zu stehen. Geyer, als Philosoph im Umkreis der Frankfurter Schule unter dem Einfluss des theologischen Barthianers und politischen DKP-Anhängers W. Kreck zur Theologie gekommen, blieb zwar eher ein Außenseiter in der Theologie, zu eigenständig, um Schule machen zu können, und doch von faszinierender Ausstrahlung auf seine Studenten und Mitarbeiter, die ihn im Göttingen der 1970er Jahre zu Hunderten in Vorlesungen hörten, aus denen doch nie mehr als knappe, beinahe anmerkungsfreie Aufsätze scheinbar ohne jeden Kontext veröffentlicht wurden, so dass sein Werk fast nur in zirkulierenden Tonbandtranskripten und im Nachlass überlebte.

pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&cid=4073 (13.12.2016). Wallmann setzt sich u.a. mit anderslautenden Auffassungen von Th. Kaufmann auseinander.

15. Schleiermacher, a.a.O., Teilband 1, 40,15 (§ 4,4).

Was hatte dieser Geyer zum Thema »irdischer Jesus« zu sagen? Er hat 1973 in dieser Zeitschrift einen ungemein dichten Aufsatz veröffentlicht, der unter der Überschrift »Rohgedanken zum Problem der Identität Jesu Christi« – ein völliges Understatement – in das Konzept des irdischen Jesus einmündete: Jahrzehnte vor Schröter und wohl als erster Theologe, der diese Wendung nach dem erwähnten DDR-Sammelband als Begriff ausarbeitete.¹⁶ Diese Ausarbeitung war in Wahrheit schon in Geyers Christologievorlesung geschehen, die er im Sommer 1970 als junger Professor in Bonn hielt und zwei Jahre später als Neuberufener an seinem Hauptwirkungsort Göttingen wiederholte.¹⁷ Nach allem, was ich bislang am Nachlass Geyers herausfinden konnte, muss er dieser Vorlesung bei der Wiederholung in Göttingen eine neue Akzentuierung gegeben haben, die für alles, was er später als Theologe zu sagen hatte, grundlegend wurde. Geyer pflegte in seinen Vorlesungen all das geschichtliche Material auszubreiten, von dem man in seinen knappen Aufsätzen nichts mehr vorfindet, weil er dort nur noch die systematischen Ergebnisse präsentiert. Schaut man dieses geschichtliche Material an, so sah Geyer klar, dass Jesus durch D. F. Strauß' skandalöses *Leben Jesu* endgültig zu einer historischen Gestalt geworden, und das heißt: der Vergangenheit überantwortet worden war. Eine geschichtliche Grundlage der Christologie war mit Strauß passé, die Aussagen der traditionellen Christologie über Hoheit und Würde Christi hätten vielmehr allen Christen zu gelten.¹⁸

In längeren Nachlasspassagen, die der Bonner Vorlesung von 1970 zuzuordnen sein dürften, hat Geyer anfangs Schleiermachers Christologie als Fels in der Brandung dieser historischen Sturmflut vorgestellt. Doch bis 1972 – Geyer hatte zwischenzeitlich Lehrveranstaltungen zur Christologie jener Zeit sowie zur Theorie historischer Erkenntnis durchgeführt – muss ihm klar geworden sein, dass Schleiermachers Theorie des Gottesbewusstseins Jesu keine Lösung des Problems versprach. Wenn der Erlöser nämlich als Träger eines »schlechthin kräftigen Gottesbewusstseins«, wie Schleiermacher sagt,¹⁹ also als Subjekt urbildlichen Glaubens gedacht wird, kann er nicht gleichzeitig Objekt solchen Erlösungsglaubens sein. Der Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und dem verkündigten Jesus, zuvor schon bei Bultmann ein Problem der historischen Forschung, wird bei Geyer zur dogmatischen Markscheide. Dies führt Geyer zu der Erkenntnis, dass der irdische Jesus als eine »bestimmte Negation des ›historischen Jesus‹«²⁰ aufzufassen sei. Das war so von Käsemann, der mit seinem Marburger Vortrag letztlich die Frage nach dem irdischen Jesus weckte, noch nicht gesehen worden und trifft auch auf Schröters Gebrauch der Kategorie »irdischer Jesus« nicht zu. Die verschiedenen Fragerunden in der Diskussion um Jesus von Nazareth, die seit Käsemann absolviert wurden, zielten ja immer auf eine Wiedergewinnung der vom Radikalismus Bultmann'scher Dialektik abgeblendeten historischen Grundlagendimension der Christologie. Eben diesen Grundzug vollzieht Geyer nicht mit, sondern schließt ihn vielmehr als unmöglich aus, ohne deswegen auf Bultmanns bloßes »Daß des Gekommenseins« Jesu zurückzufallen. Es sei schon

16. Vgl. zu allem Folgenden H.-G. Geyer, Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi, in: EvTh 33, 1973, 385–401, Neuabdruck in: ders., Andenken. Theologische Aufsätze, hg.v. H. Th. Goebel/D. Korsch/H. Ruddies/J. Seim, Tübingen 2003, 190–207.

17. Die betreffenden Materialien sind in Geyers Nachlass unter den Signaturen ZA EKHN 323/39 und 323/61 erhalten.

18. Vgl. ZA EKHN 323/39.

19. Z.B. Schleiermacher, a.a.O., Teilband 2, 55,1 (§ 94,2).

20. ZA EKHN 323/39.

richtig, so ließe sich Geyer paraphrasieren, dass der österliche Christusglaube einen auf Erden lebenden Jesus erinnere und keine jenseitige Erlösergestalt, aber eben weil dieser Glaube strikt österlicher Natur sei und nicht vom historischen Jesus aus zu ersinnen, sei gleichsam der Stoff des Erdenlebens Jesu in dieser Glaubensperspektive bei materialer Identität ein völlig anderer. Es versteht sich, dass Geyer auf dieser Grundlage wenig mit dem sog. *third quest for the historical Jesus* hätte anfangen können, der seit den 1980er Jahren die Jesusgestalt sozialgeschichtlich erforscht. Geyer hat wegen seiner krankheitsbedingten Frühemeritierung (1988) diese Entwicklungen nicht aktiv mitverfolgt; aus seinen letzten Lebensjahren existieren jedoch im Nachlass Notizen zu G. Theißens *Jesus-Lehrbuch* (1996), die die Reserve gegenüber dieser Forschungsrichtung bestätigen.²¹

Die entscheidende Konsequenz der mit dem irdischen Jesus gegebenen »bestimmten Negation« des historischen Jesus ist, dass der Kreuzestod Jesu, in den dessen Erdenleben mündet, auch von Ostern in keiner Weise aufgehoben oder überwunden, sondern vielmehr erst recht als Rätsel eingeschränkt werde,²² dessen Deutung nun die dogmatische Aufgabe der Christologie sei. Mit einprägsamer Terminologie trennt Geyer scharf zwischen der unbeantwortbaren »Rechtsfrage«, warum Jesus sterben musste (d.h. Geyer macht sich nicht die typisch gedächtnistheoretische Emmausperspektive zu eigen), und der »Sinnfrage« seines Todes,²³ deren Beantwortung der Christologie aufgegeben, aber als Vorgang der Deutung nicht in uneindeutiger Weise zu leisten sei.

Wie Geyer selbst den Tod Jesu deutete, darüber ist er die Rechenschaft nicht schuldig geblieben. Seine letzte große Christologie-Vorlesung vom Göttinger Sommersemester 1977²⁴ steht unter der Überschrift »Versöhnungslehre« und wählt einen strikt trinitarischen Zugang, der Stellvertretung (den Schlüsselbegriff der Versöhnungslehre seit Anselm von Canterbury) als innergöttliches Hingabegeschehen interpretiert, indem Gott der Vater den Sohn in den Tod hingibt und der Sohn sich dem Vater hingibt.²⁵ Diese scheinbar ganz konventionelle Auffassung hat eine gänzlich unkonventionelle Pointe, wenn Geyer festhält, dass die Hingabe am Kreuz das Beharren des Sohnes auf der Vaterschaft Gottes impliziere und so verhindert werde, dass Gott sich am Kreuz aus der Involvierung in menschliche Geschichte heraus- und in die »Substantialität« eines strengen Monotheismus zurückziehe, wie Geyer mit der Terminologie seiner hegelianischen philosophischen Herkunft formuliert.²⁶ Vereinfacht gesagt, nutzt der Sohn am Kreuz die einzige Macht, die Kinder über ihre Eltern haben, indem sie es ja sind, die die Eltern erst zu Eltern machen. Der Kreuzestod bewahrt also der Menschheit einen Gott, der als Vater angesprochen werden kann.

Geyer hat mit diesen Überlegungen, die er zwar erst 1978 – wiederum nur in einem kurzen Aufsatz²⁷ – veröffentlicht, aber ausweislich des Nachlasses schon seit seiner Bonner Professur (1967–1971) entwickelt hat, seinerzeit wenig Resonanz gefunden. Die beherrschenden christologischen Entwürfe jener Jahre wurden die kreuzestheo-

21. Vgl. ZA EKHN 323/48.

22. Vgl. ZA EKHN 323/61.

23. Zu dieser Unterscheidung vgl. Geyer, a.a.O., 206f.

24. ZA EKHN 323/26.

25. Geyer übernahm diesen Gedanken schon 1970 von dem Neutestamentler K. Wengst (ZA EKHN 323/61).

26. ZA EKHN 323/26.

27. H.-G. Geyer, *Anfänge zum Begriff der Versöhnung*, in: EvTh 38, 1978, 235–251, Neuabdruck in: ders., *Andenken*, 208–226.

logischen Arbeiten von J. Moltmann (*Der gekreuzigte Gott*, 1972) und E. Jüngel (*Gott als Geheimnis der Welt*, 1977), mit denen Geyer sich intensiv auseinandergesetzt hat, auch wenn dies in seinen Veröffentlichungen nur wenig Niederschlag fand. Jüngel seinerseits hat Geyers Christologie, deren Ansätze er schon aus einigen Jahren gemeinsamer Arbeit im Theologischen Ausschuss der EKU kannte, öffentlich als »scharfsinnig« gewürdigt,²⁸ in der ausschussinternen Auseinandersetzung aber dafür kritisiert,²⁹ dass die Entgegensetzung der versöhnungstheologischen Deutung des Kreuzes gegen den historischen Jesus die geschichtliche Wirklichkeit, auf der die Christologie aufruhe, nicht hinreichend beachte. Ob Jüngel diese Kritik auch geäußert hätte, wenn er damals Geyers umfangreiche geschichtliche Herleitung der Christologie hätte kennen können, die sich in den im Nachlass erhaltenen Vorlesungen dokumentiert?

Ob Geyer oder Jüngel den Vorzug verdient, muss nicht entschieden werden. Erinnern wir uns, dass Geyer die Antwort auf das Rätsel des Lebensausgangs Jesu ausdrücklich als Frage der Deutung ansah, so dass in dieser Kernfrage der Christologie die Kategorien von richtig und falsch nicht die angemessenen sind. Die Deutung des Lebens Jesu wird damit aber auch nicht ins Belieben der christlichen Gemeinde gestellt, die dieses je nach ihrer Gedächtniskultur so oder anders erinnern könnte. Die christologische Pointe von Geyers Kategorie des irdischen Jesus besteht ja vielmehr darin, exakt den Punkt zu bezeichnen, wo theologische Deutung beginnt und was ihr darum auf der anderen Seite als undiskutierbar vorgegeben gelten muss. Und in dieser Hinsicht lässt Geyer keinen Zweifel daran, dass die ganze Sinnfrage des Kreuzes nur in Abhebung von der Rechtsfrage des Todes Jesu gestellt werden kann – dass also m.a.W. der Osterglaube bereits vorausgesetzt werden muss, damit überhaupt sinnvoll nach dem Sinn des Kreuzes gefragt werden kann! So gewiss Ostern für Geyers christologisches Denken kein Element des irdischen Jesus sein kann,³⁰ so sicher setzt diese Christologie die österliche Auferweckungsüberzeugung voraus. Ostern kann also nach Geyer keine Deutung sein, die dem Leben Jesu nachträglich gegeben wird, und der Glaube an Ostern kann nicht so aufgefasst werden, dass er dem Leben Jesu Sinn verleiht oder ihm, der zu Unrecht den Fluchtod erlitt, »Recht gibt«. Berücksichtigt man, wie weit diese Denkfiguren in der evangelischen Theologie verbreitet sind, so ist Geyers christologische These vom irdischen Jesus ungeheuer weitreichend, wenn sie konstatiert, dass Ostern jeder Sinndeutung des Kreuzes vorgegeben und vorausgesetzt und darum selbst keine Sinndeutung ist.

Geyers These reicht m.E. so weit, dass sie auch eine angemessene theologische Antwort auf das Problem des Postfaktischen bereit hält, die mit der gedächtnistheoretischen Version des irdischen Jesus, die wir im I. Teil unserer Überlegungen bedacht haben, nicht gegeben werden kann. Geyer hat im Gegenzug zum Gedächtnisbegriff für die christliche Praxis der Vergegenwärtigung der Selbstoffenbarung Gottes den Begriff des *Andenkens* bevorzugt, der zum Ausdruck bringen soll, dass Gott Subjekt dieser Vergegenwärtigung bleibt und nicht zum Prädikat menschlicher Subjektivität im Gedächtnis werden kann.³¹ Die gedächtnistheoretische Grundlegung der Chris-

28. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 420 mit Anm. 23.

29. Vgl. EZA 8/437, Umdr. 140/67.

30. In diese Richtung zielte Kählers Konzept des kerygmatischen Christus, das R. Hermann a.a.O., hier 512 wieder hat aufleben lassen.

31. Vgl. insbesondere H.-G. Geyer, *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie* [1968], in: ders.,

tologie kann demgegenüber die Bahnen des konstruktivistischen Paradigmas, unter dessen Vorzeichen sie angetreten ist, nicht sprengen. Unter gedächtnistheoretischen Bedingungen bleibt die Stelle des der Christologie zugrundeliegenden Faktums leer, nachdem der historische Jesus, wie die Epoche nach D.F. Strauß ihn suchte, der Vergangenheit überantwortet ist. Geyers Konzept des irdischen Jesus kann und will zwar nicht den historischen Jesus als Grundlage der Christologie restituieren. Sie kann und muss aber *den auferweckten Gekreuzigten* (I. U. Dalferth)³² als Faktum beanspruchen, das aller christlichen Theologie vorgegeben ist und das von keinem Postfaktizismus hintergangen werden kann.

Andenken, 7–21. Geyer betont (im Anschluss an Barths Rekonstruktion des anselmischen Gottesbeweises), dass die Theologie Gott nur in seiner Selbstvorstellung im Namen zur Sprache bringen könne – und nicht etwa im Begriff.

32. Zitiert ist der Haupttitel von Dalferths Christologie (Tübingen 1994). Dalferth selbst hat freilich in seiner Religionsphilosophie deutlich gemacht, dass er wichtige Weichenstellungen Geyers (konkret die Alternative von Name und Begriff in der Gotteslehre) nicht mitvollzieht; vgl. *I. U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 442–448.