



Stefan Schreiber

Die Anfänge der Christologie
Deutungen Jesu im Neuen Testament

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2015

X + 262 S., 35,00 €

ISBN 978-3-7887-2960-8 (Print)

ISBN 978-3-7887-2961-5 (E-PDF)

Rolf Baumann (2018)

Für Stefan Schreiber, 2003-2010 Prof. für Neues Testament an der Universität Münster/Westf. und seit 2010 in derselben Funktion an der Universität Augsburg, lag ein wesentliches Motiv, das vorliegende Buch zu verfassen, in der Spannung zwischen exegetischen Erkenntnissen und der traditionellen (alt)kirchlichen Christologie; sie beunruhigte ihn vor allem dann, wenn ein echtes Gespräch über die dabei vertretenen scharfen Differenzen gar nicht erst stattfand. Von Seiten einer historisch orientierten Exegese hierzu einen nachvollziehbaren Entwurf anzubieten - „als Selbstvergewisserung und als Gesprächsangebot für andere theologische Disziplinen“. -, gab den letzten Anstoß zu seiner Darstellung.

„Der Kaiser, der Christus und eine historische Perspektive“

Mit dieser überraschenden Überschrift über der „Einführung“ in die Themen- und Problemstellung seines Buches, die er mit zwei hymnischen Texten auf die römischen Kaiser Augustus und Nero eröffnet, signalisiert Schreiber, dass nicht nur jüdische Glaubensvorstellungen, sondern auch Vorstellungen von der Nähe römischer Kaiser zu Gott und ihrer Funktion als segensreiche Weltherrscher einen Ausschnitt aus der Zeit und Kultur der antiken Welt bildeten, in der die Bekenntnisse, Erzählungen und Aussagen der ersten Christen im Blick auf Jesus von Nazaret entstanden sind. Da aber die frühen Anhänger Jesu vor allem Juden und von ihrem Glauben an JHWH als den einen Gott Israels bestimmt waren, spitzte sich die Frage, wie man im Rahmen des Monotheismus Israels über Wesen und Bedeutung Jesu sprechen konnte, hier in besonderer Weise zu. Ein solches hermeneutisches Vorverständnis schloss für den Autor die Aufgabe ein, die Deutungen Jesu im Neuen Testament mit den Methoden einer *historischen* Exegese zu untersuchen. In dieser Vorentschei-

dung sah er die Möglichkeit gegeben, die ältesten Deutungen Jesu im Kontext ihrer Zeit und des damaligen Weltwissens zu verstehen.

Zwar entfaltet noch keine der urchristlichen Schriften eine „systematische Christologie“ im späteren Sinn, Sie bringen vielmehr in Bekenntnissätzen, in der narrativen Form der Evangelien und in den Reflexionen der Briefe die Bedeutung Jesu zur Sprache. Aber weil die Bücher des Neuen Testaments insgesamt auf die Gestalt Jesu Christi zulaufen und sich gemeinsame Grundzüge der unterschiedlichen Christusbilder abzeichnen, lassen sich diese Texte gleichwohl unter der Perspektive einer „neutestamentlichen Christologie“ lesen, bei der es vor allem um die Anerkennung der Person Jesu und seine Relation zu Gott geht und damit verbunden um die Heilsbedeutung Jesu für die Menschen und seine Beziehung zu ihnen.

Die Probleme, denen sich eine solche historische Darstellung der neutestamentlichen Christologie zu stellen hat, bestehen freilich nicht nur in der Spannung zwischen der Verkündigung Jesu bei seinem Auftreten und dem Bekenntnis seiner Jünger zu ihm nach Ostern, sondern auch in der in der neueren Exegese wieder aufgebrochenen Frage, wie das Verhältnis Jesu zu Gott, das in den Texten des Neuen Testaments hervortritt, angemessen zu umschreiben ist: Kann man bereits von der „Gottheit“ Jesu, von einer „divine Christology“ reden (so C. Tilling 2012 im Blick auf Paulus)? Und wurde Jesus liturgisch-kultisch bereits so intensiv verehrt, dass man an einen „binitarischen“ Monotheismus denken kann, der Jesus neben dem Gott Israels als „göttlich“ versteht (so L.W. Hurtado 2003)? Oder bleibt noch im ganzen 1. Jh. der biblische Monotheismus leitend, der um die Grenze zwischen Gott und Geschöpf weiß? Zu klären ist schließlich die hermeneutische Frage, die durch die christologischen und trinitätstheologischen Formulierungen der Konzile von Nikaia (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalkedon (451) ausgelöst wurde, in denen Begriffe wie „Wesen“ und „Person“ leitend werden, die nicht dem Neuen Testament, sondern der Sprache der spätantiken Philosophie entstammen. Das Verhältnis Jesu zu Gott wird dabei im Sinne des wesenhaften Gottseins Jesu Christi gedeutet, das seitdem zu den tragenden Grundwahrheiten des christlichen Glaubens zählt. - Es ist das Anliegen Schreibers, die Spannung, die zwischen den Erkenntnissen historischer Exegese und den Festlegungen der dogmatischen Christologie besteht, nicht zu verharmlosen oder gar ganz auszuschließen, sondern nach Lösungsmöglichkeiten für diese schwere Frage zu suchen..

Teil I: „Horizonte“ (9-45)

Für den Autor ist die Jesusbewegung im Schnittpunkt zweier kultureller Bereiche angesiedelt, die idealtypisch zu unterscheiden sind: in der frühjüdischen Welt mit ihren „Messiaserwartungen“ und in der hellenistisch-römischen Welt mit ihrer „Kaiserverehrung“. Wie Jesus von Nazaret in die geschichtlichen und kulturellen Verhältnisse seiner Zeit eingebunden war, so wurden auch die Christus-Deutungen der ersten Chris-

ten nach Ostern nicht völlig neu „erfunden“, sondern sie griffen auf Sprachmuster und Modelle zurück, die in ihrer Alltagskultur bereits bekannt waren.

Die neuere Diskussion um die jüdischen Messiaserwartungen, an der auch der Autor selbst beteiligt ist, kam im Blick auf die heiligen Schriften Israels zu dem Ergebnis, dass diese keine explizite Erwartung einer bestimmten Messias-Gestalt entwickelten. Aber sie legten mit der Vorstellung von der Salbung besonders mit Gott verbundener Personen (Könige, Priester, Propheten) und ihren Erwartungen heilbringender und dazu von Gott ermächtiger Gestalten die Basis für die Entstehung messianischer Zukunftsvisionen. Im Kontext der politischen Entwicklungen im 1. Jh. v.Chr. entstanden so in einzelnen frühjüdischen Schriften verschiedenartige Konzeptionen eines königlichen Messias, der als Herrschergestalt im national-politischen Raum der Geschichte zukünftig bzw. apokalyptisch-endzeitlich erwartet wurde.

Im Rahmen der vielfältigen Götterkulte, die in der Lebenswelt der ersten Christen verbreitet waren, spielt für die christologische Frage auch der Kult des römischen Kaisers eine wichtige Rolle. Denn die Verehrung des Kaisers im 1. Jh. bietet auffällige strukturelle und sprachliche Parallelen zu dem Überzeugungssystem, das die ersten Christen mit Jesus verbanden: Ein konkreter Mensch aus der römischen Elite beansprucht die Weltherrschaft für sich und wird als von den Göttern legitimiert und bevollmächtigt gesehen. Er steht in nächster Nähe zu den Göttern, wird selbst als „göttlich“ bezeichnet und wird nach seinem Tod zu den Göttern aufgenommen (Apotheose). Ihm wird Verehrung im ganzen römischen Imperium zuteil. Auch wenn die ersten Christen die Gestalt des Christus nicht nach dem Vorbild des Kaisers modelliert haben, so können Motive der Kaiserverehrung und des damit verbundenen Weltbilds Einfluss auf die Auswahl und Präsentation der Christus-Darstellung genommen haben (wie Schreiber an manchen Texten zeigen kann). Doch die jüdisch geprägte Perspektive der frühen Christen wird an Stelle des Kaisers ihren gekreuzigten, erweckten und zu himmlischer Herrschaft erhöhten Christus in das Zentrum ihres Weltbildes stellen.

Teil II: „Geschichtliche Anfänge“ (46-77)

An dieser zentralen Schaltstelle seiner Darstellung referiert Schreiber zunächst Ergebnisse der historischen Jesus-Forschung im Blick auf den „Anspruch des historischen Jesus“ und konfrontiert dann damit „erste Deutungen Jesu nach Ostern“.

In der Rekonstruktion der zentralen Verkündigung Jesu lässt sich nach über 200 Jahren Jesus-Forschung eine gewisse Übereinstimmung feststellen: Als Initiator einer innerjüdischen Reformbewegung mit eschatologischer Ausrichtung sagte Jesus die von vielen ersehnte Königsherrschaft Gottes nicht nur (prophetisch) an, sondern beanspruchte, sie in seinem Auftreten bereits punktuell zu verwirklichen. Dieser Anspruch Jesu, „Bringer und Bevollmächtigter der Königsherrschaft Gottes“ zu sein,

erweist sich als „grundlegend *theozentrisch*“, da *Gottes* Wirken, das in der Gegenwart vorrangig in Jesus geschieht, die Grundlage und Ermöglichung für dessen Wirken darstellt. Auf die Frage, ob sich Jesus innerhalb des von ihm verkündeten Anbruchs der *basileia* Gottes selbst eine bestimmte Rolle zuschrieb, etwa die des Messias, oder in der jüdischen Öffentlichkeit entsprechende Erwartungen weckte, lässt nach Schreiber eine historische Betrachtung entsprechender Texte (wie das Messiasbekenntnis des Petrus, der Einzug Jesu in Jerusalem oder die Verspottung Jesu am Kreuz) „keinen messianischen Anspruch Jesu innerhalb seiner Schülergruppe“ erkennen. Dass sich Jesus selbst schon als Messias verstanden hätte, ist damit „äußerst unwahrscheinlich“. Eher erscheint die Annahme als „plausibel“, dass die Anwendung der Messias-Konzeption auf Jesus erst *nach* Ostern in einem Reflexionsprozess stattfand, der als entscheidende Modifikation Leiden und Kreuz integrierte. Zeitgeschichtlich steht Jesus wohl der Vorstellung eines endzeitlichen – und damit einmaligen – Propheten am nächsten, obgleich er dies kaum jemals explizit macht (56f.).

Die Suche nach *ältesten Deutungen Jesu* im Sinn einer beginnenden „Christologie“ ist für Schreiber eng mit dem Tod und der Auferweckung Jesu verbunden. Wie Jesus wahrscheinlich im Jahr 30 in Jerusalem von den römischen Behörden als politischer Unruhestifter am Kreuz hingerichtet wurde, bewirken visionäre Erscheinungen Jesu bei einigen seiner Schülerinnen und Schüler die Erkenntnis, dass dieser aus dem Tod erweckt wurde und bei Gott lebt. Diese umstürzende Erfahrung bedeutet für sie die Rehabilitation des unehrenhaft Gekreuzigten und löst bei ihnen Reflexionsprozesse aus, die das Ereignis des Todes Jesu und die damit verbundene Überzeugung von seiner Erhöhung zu Gott ausdeuten und Jesus eine neue, vertiefte Bedeutung zuschreiben. Man erinnert sich jetzt an Worte und Handlungen Jesu, versteht sie neu im Horizont von Passion und Ostern und denkt neu über die Person Jesu und ihre Rolle im Zusammenhang des Heilswillens des Gottes Israels nach.

In diese ersten Deutungen Jesu der Gestalt Jesu bekommen wir noch einen Einblick durch *frühe Bekenntnisformulierungen*, die sich vor allem in den Briefen des Paulus, aber auch in der Apostelgeschichte auffinden lassen. Die grundlegende Aussage nach Ostern lautet: „Gott erweckte Jesus aus den Toten“ (Röm 4,24; 8,11; 1 Kor 15,3-5; Apg 4,10b). Diese Erweckung Jesu durch Gott erweist sich als *das* „christologische“ Zentralereignis, das Jesu einzigartige Nähe zu Gott und seine einmalige Bedeutung als Mittler eschatologischen Heils einschließt. Auch die Heilsbedeutung seines Todes wie seine Einsetzung zum himmlischen Herrscher durch Gott kommen jetzt zu Wort.

Ebenfalls früh wurde Jesus nun mit sog. *Hoheitstiteln* benannt, hinter denen jeweils umfassendere Konzeptionen stehen, die den Jesus-Anhängern aus ihrer Umwelt bekannt waren und die jetzt das Verhältnis Jesu zu Gott und die „herrscherliche“ (und

damit potentiell Heil schaffende) Rolle Jesu deuten: „Christus/Messias“, „Sohn Gottes“, „Kyrios“, seltener auch „Menschensohn“. Die „christologische“ Grundaussage dieser Titel lautet: Jesus ist *der* Repräsentant und Bevollmächtigte des Gottes Israels mit eschatologischer Funktion, Vollmacht und Heilsbedeutung.

Wenn jetzt der Titel „*Christus/Messias*“ exklusiv auf die Person Jesu aus Nazaret bezogen wird, geschieht diese Anwendung für Schreiber *innerhalb* der vielfältigen frühjüdischen Messias-konzeptionen und stellt eine spezifische Ausprägung des Grundmodells dar. Die entscheidende theologische Leistung der ersten Christen liegt dann darin, die offene frühjüdische Messias-konzeption durch die Integration von Kreuzestod und Erweckung Jesu modifiziert zu haben. - Auch der Titel „*Sohn Gottes*“, der sich alttestamentlicher Königs-Theologie verdankt, gedacht im Modell einer Adoption durch Gott, wird nun neu gefüllt von der Erweckung Jesu her, die als das entscheidende Ereignis der Einsetzung Jesu in die königliche Sohnes-Position gesehen wird. Dieser Titel „Sohn Gottes“ war auch in der griechisch-römischen Kultur verständlich und aussagekräftig, weil dort die Vorstellung von „Göttersöhnen“ bekannt war und seit Augustus der römische Kaiser auf Münzen und Inschriften als *divi filius*, Sohn seines vergöttlichten Vorgängers, bezeichnet wurde. - Ebenso beinhaltet die einzigartige Hoheitsstellung Jesu, die sich im „*Kyrios*“-Titel für Jesus ausspricht (1 Kor 12,3; Phil 2,10f.), implizit ein Gegenbild zum römischen Kaiser, der ehrfurchtsvoll als „*Kyrios*“ angesprochen wurde. Dabei übersieht die Gemeinde nicht, dass ihr „Herr“ eine andere, gute und gerechte Herrschaft verbürgt und sie selbst gleichsam als Vorposten dieser Herrschaft in der Welt zu leben hat.

Im Blick auf die hier skizzierten ältesten „christologischen“ Jesus-Deutungen zieht Schreiber das *Fazit*: „In den Titeln dokumentiert sich eine Deutung Jesu mittels zeitgenössisch bekannter Modelle, die Jesu einzigartige Nähe zu Gott, dem Gott Israels, profilieren. Das grundlegende theologische Modell, das besonders in der Christus-Konzeption sichtbar wird, ist das der *Repräsentanz*: In Christus wirkt und offenbart sich Gott selbst. Damit tritt der Richtungssinn der Jesus-Deutung klar hervor: Jesus wird in möglichst weitgehender Nähe und Unmittelbarkeit zu Gott verstanden, wozu der Spielraum frühjüdischer Denkmodelle ausgeschöpft wird. Wichtig ist, dass das Modell der Repräsentanz im Rahmen des Monotheismus Israels bleibt.“ Zwar kannte dieser etwa seit dem 2. Jh. v.Chr. sog. Mittlergestalten, die in größter Nähe zu Gott und als Repräsentanten Gottes gegenüber der Menschenwelt gedacht wurden, z.B. die personifizierte Weisheit, Engel, den Menschensohn und andere Gestalten aus Gottes himmlischem Hofstaat, den Messias, aber auch besonders gerechte Männer wie Henoch oder Mose. Im Rahmen solcher Vorstellungen lassen sich auch die Christus-Deutungen mit den sog. Hoheitstiteln verorten. Es wird jedoch „noch kein Gedanke an ein 'göttliches Wesen' Jesu im ontologischen Sinne erkennbar“. Denn Christus wird gerade nicht mit JHWH, dem einen Gott Israels, identifiziert. Er bleibt klar von JHWH unterschieden und ihm als Beauftragter und Bevollmächtigter

untergeordnet. Das monotheistische Gottesbild Israels stellt weiterhin (wohl selbstverständlich) den Verstehensrahmen für die Christologie der ersten Generationen von Jesus-Anhängern dar. (72f.)

Teil III: Entfaltungen in den Schriften des Neuen Testaments (78-231)

Der umfangreichste Teil der Studie Schreibers gilt den Entfaltungen der in den ersten zehn bis 15 Jahren nach dem Tod Jesu erreichten Interpretationsmodelle, die in den einzelnen Schriften und Schriftengruppen des Neuen Testaments weiter ausgebaut werden. Dabei werden von ihm intensiv die Briefe des Paulus, der Hebräerbrief, die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte, das Johannesevangelium und die Johannesbriefe sowie die Offenbarung des Johannes untersucht.

In den *synoptischen Evangelien*, die nach den antiken Gattungskategorien als Biographien zu verstehen sind, in denen das Leben einer geschichtlichen Person mit einem Anspruch an die Gegenwart verbunden wird und die nun als „Jesus-Viten“ durch die kreative Verbindung der antiken Gattung *vita* mit der überlieferten Jesus-Tradition entstehen, erkennt der Autor als „*christologisch Entscheidendes*“: „Die einzigartige Bedeutung des erhöhten Christus als des vollmächtig endzeitlichen Repräsentanten Gottes, die die ältesten Formeln und Traditionen, aber auch Paulus an der österlichen Erhöhung Jesu festmachen, wird nun bereits im Leben, Wirken und Lehren Jesu gesehen und dargestellt. Der irdische Jesus wird transparent für den Erhöhten. Charakteristisch für die ersten Jesus-Viten ist folgerichtig ihre Perspektive der rückblickenden Erinnerung, in der sie bereits im Leben des irdischen Jesus die Bedeutung des erhöhten Christus erkennen und in ihrer Darstellung beides zur Deckung bringen.“ Die theologische Bedeutung dieser so entstehenden „narrativen Christologie“ könne „gar nicht hoch genug eingeschätzt“ werden: „Das Leben des irdischen Jesus wird zur bleibenden und unhintergehbaren *geschichtlichen* Basis für die Christologie. Diese ist damit so fest in der Geschichte verankert, dass eine Enthistorisierung und rein spekulative Entwürfe (wie die Gnosis) theologisch äußerst fragwürdig werden. Speziell die einmalige konkrete Geschichte des Menschen Jesus von Nazaret wird durchsichtig für das Handeln Gottes in und durch Jesus – und bleibt so unverzichtbarer Teil der Christologie.“ (153f.)

Im *Johannesevangelium* nimmt der christologische Diskurs, narrativ vermittelt als Reden Jesu, wesentlich breiteren Raum ein. So deutlich auch dieses Evangelium als Grundlage seiner Jesus-Vita urchristliche Jesus-Traditionen aufgreift, geht es doch bei der konkreten Gestaltung im Vergleich zu den Synoptikern eigene Wege. So bietet auch die johanneische Christologie einen eigenständigen Entwurf, indem sie die Exklusivität Jesu als Offenbarer und Repräsentant des Gottes Israels stark herausarbeitet. Von einer „hohen Christologie“ möchte Schreiber dennoch nicht sprechen, weil auch das JohEv noch ganz im Rahmen des frühjüdischen Gottesbildes denkt und zur Deutung Jesu frühjüdische Modelle heranzieht (Messias, Weisheit).

Dies gilt für den Autor auch im Blick auf das neue Modell, das der Prolog Joh 1,1-18 in die frühe Christologie einführt: den „Logos“. Was das Verhältnis von Logos und Gott angeht, ist auf „die feinen Unterscheidungen“ in 1,1f. zu verweisen, mit denen der Text deutlich markiert, dass der Logos nicht mit Gott, dem Gott Israels, identisch ist: Die Aussage „Der Logos ist *bei* Gott“ (1,1b.2) und das Prädikatsnomen *theos* (in 1,1c ohne Artikel) zeigen, dass der Logos von Gott unterschieden ist und zugleich Anteil an der himmlischen Wirklichkeit, Weisheit und Vollmacht Gottes und damit an dessen „Qualität“ Anteil hat. Damit bleibt auch hier das monotheistische Gottesbild Israels in Geltung, wenngleich der Logos „in größtmögliche Nähe“ und „in Unmittelbarkeit zu Gott“ rückt. Daher kann der Logos auch in völliger Einheit mit Gott gesehen werden, wie es das Jesus-Wort in Joh 10,30 ausdrückt: „Ich und der Vater sind eins“ - ohne dass beide identisch werden. Selbst das Bekenntnis des Thomas, der überwältigt von der Erscheinung des erweckten Gekreuzigten ausruft: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28) - neben Hebr 1,8f. eine Spitzenaussage der neutestamentlichen Christologie -, erkennt in der Erweckung Jesu aus Toten „die Macht Gottes am Werk“ und setzt bereits die himmlische Stellung Jesu nach Ostern voraus. Eine eindeutige Zuschreibung des Prädikats *ho theos* an Jesus findet nicht statt (sonst müsste es heißen: „du bist ...“). Der Gedanke der Sendung Jesu durch Gott hält diese Beziehungseinheit zwischen Gott und Jesus in der notwendigen Balance..

Teil IV: Zusammenschau und hermeneutische Reflexion (232-249)

Schreiber wertet hier zunächst die im Teil III aufgewiesenen Weiterentfaltungen der in den ersten Jahren nach dem Tod Jesu erreichten Interpretationsmodelle aus, die neue Denkmodelle ins Spiel bringen, die zugleich „Ansätze für eine Systematik“ erkennen lassen: Sie beziehen sich schwergewichtig auf die *Erweckung Jesu*, die als Anbruch der Endzeit und zugleich als Einsetzung Jesu in die Herrscherposition zur Rechten Gottes verstanden wird und auch auf sein endzeitliches Kommen in die Welt zur Vollendung der Gottesherrschaft (Parusie) vorgreift. Der *Tod Jesu* wird als endgültiges Heilsereignis interpretiert, in dem Gott selbst engagiert war und wirkte und dessen Heilsbedeutung verbreitet mit der antiken Vorstellung des „Sterbens für“ bzw. dem Ideal von Freundschaft und Liebe ausgestaltet wird. Die *Modifikation des Messias-Modells*, die bereits die ersten Christen nach Ostern vollzogen, indem sie die Integration von Tod und Erweckung Jesu in das Messias-Modell vornahmen, bleibt (mindestens) für das ganze 1. Jh. bestehen; sie zielt keineswegs auf eine Identifizierung Jesu mit Gott, sondern hält am Repräsentanz-Modell für dieses Verhältnis fest und begründet ihrerseits, indem gerade der Gekreuzigte in die himmlische Herrscherposition des Christus erhöht wurde, die für antike Verhältnisse außergewöhnliche Sozialform eines „gleichberechtigten“ Miteinanders unterschiedlicher Statusgruppen in der christlichen Gemeinde. Entsprechend der Erhöhung Jesu durch Gott wird jetzt auch die Frage nach seiner *Herkunft* verstärkt gestellt und die besondere Beziehung Jesu zu Gott immer weiter ins Leben Jesu vordatiert – bis zum Gedanken

einer „Präexistenz“ Jesu entsprechend ähnlicher Vorstellungen im Blick auf die Gestalt der personifizierten Weisheit in der Weisheitstheologie Israels. Allen Entwürfen ist überdies die Überzeugung von der entscheidenden *Heilsfunktion* Jesu für die Seinen gemeinsam, ob in seinem Sterben, angesichts seiner himmlischen Macht oder als Fürsprecher bei Gott. - Diese einzelnen

Deutungen Jesu stehen in einem Koordinatensystem, das sich als grundlegend erweist und vor allem das Modell der Repräsentanz, das Gottesbild Israels und die frühjüdische Tradition umfasst.

Den Versuch, hier eine „lineare Entwicklung“ von einer einfach zu einer *„hen“* Christologie (im Sinne einer Überhöhung oder Vertiefung) anzunehmen, hält Schreiber angesichts der zeitlichen Einordnung der Schriften nicht für möglich, da z.B. der Präexistenz-Gedanke bereits bei Paulus in Phil 2,6 anklingt. Ebenso sprechen für ihn die erarbeiteten christologischen Grundlinien klar gegen in der neueren Forschung verbreitete Versuche, bereits von den nachösterlichen Anfängen an eine „high Christology“ oder „divine Christology“ zu konstruieren. Allein schon die Terminologie sei „irreführend“ und „zu wenig präzise“ zur Beschreibung der frühen christologischen Entwicklungen. Doch die von ihm erhobene Entstehung einer frühen „Christologie“ nach Ostern kann erklären, warum es in der Alten Kirche zu heftigen christologischen Konflikten kommen konnte: Es liegt in der spezifischen Sprachkraft dieser Christologie und der in ihren frühjüdischen Modellen und metaphorischen Sprachmustern liegenden Offenheit, dass in den folgenden Jahrhunderten begriffliche und systematisch-konzeptionelle Klärungen gesucht wurden.

Gerade diese noch nicht in philosophisch-logischen Kategorien einhergehenden „Anfänge“ möchte Schreibers Arbeit wieder zugänglich machen und damit zugleich die Auseinandersetzung um unser heutiges Verstehen der Gestalt des Christus „grundlegen und differenzieren“. Dabei zeigt sich, wenn wir diese geschichtlich greifbaren Anfänge in ihrer eigentümlichen Sprache zu verstehen versuchen, dass wir die Aussagen der christlichen Schriftsteller des 1. Jh. „heute noch nachvollziehen und begreifen können“ und dass wir hier „auf Titel und Modelle stoßen, die unser christologischen Denken bereichern, erweitern und vertiefen“. Gleichwohl will der vorliegende Entwurf „weder eine Auslegung des Credo noch einen Gegenentwurf zur (alt)kirchlichen Christologie (mit normativem Anspruch) darstellen“. Doch er „gehört unweigerlich auch in den Raum gegenwärtiger kirchlicher Diskurse zum Thema der Christologie“.

Die *gegenwärtige christologische Diskussion* ist vor allem dadurch bestimmt, dass die urchristlichen Schriften als Kanon des Neuen Testaments in einen veränderten hermeneutischen Rahmen gestellt und immer stärker vom Glauben der Kirchen her gelesen wurden. Sie bildeten so den Ausgangspunkt für weitere christologische Reflexionen in den folgenden Generationen, die nach großen Konflikten in den christo-

logischen Formulierungen der ersten altkirchlichen Konzile eine von den christlichen Kirchen bis heute als gültig verstandene Fassung gefunden haben. Unter dem Einfluss der zeitgenössischen spätantiken Philosophie wurde in ontologischen Kategorien die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater *im Wesen* und damit die Gottheit Christi festgestellt und es wurden Formulierungen gefunden, um das Menschsein *und zugleich* das Gottsein Jesu auszusagen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Christus-Deutungen der ersten christlichen Generationen, wie sie in den Texten des Neuen Testaments erhalten sind, „nicht deckungsgleich“ mit der Christologie der altkirchlichen Konzile sind, sondern „deutliche Unterschiede in der Sprache, aber auch in so zentralen Inhalten wie der Verhältnisbestimmung von Gott und Jesus“ existieren. Diese Spannung stellt „eine hermeneutische Herausforderung für eine neutestamentliche wie für eine dogmatische Christologie“ dar.

Das dogmenhermeneutische Modell einer theologischen „Entwicklung“ könnte angesichts dieser Spannung einen möglichen Rahmen für einen Diskurs mit anderen theologischen Disziplinen und dem kirchlichen Lehramt bieten. Es fände Ansätze in den christologischen Titeln, Konzeptionen und Beschreibungen der Schriften des Neuen Testaments, vor allem in der Überzeugung von der einzigartigen Nähe des Christus zu Gott, die sich weiterdenken und unter gewandelten Denkvoraussetzungen verstehen ließen. Schreiber äußert freilich Vorbehalte gegenüber einem dann naheliegenden linearen Geschichtsmodell, sei es, dass die weitere Geschichte der Christologie als aufsteigende, sich vertiefende und zum Eigentlichen vordringende Entwicklung, sei es, dass sie als Depravation und Verfälschung verstanden würde. Er geht vielmehr davon aus, „dass *alle* christologischen Modelle in die Fragen, Denkmöglichkeiten und Verstehensbedingungen ihrer Zeit – und das heißt: einer bestimmten geschichtlichen Zeit – eingebunden sind“.

Gerade „die zeitgeschichtlich situierten Modelle der Deutung“ könnten einen Beitrag zum gegenwärtigen christologischen Diskurs leisten, weil dieser auf geschichtlichen Wurzeln basiert und daher einer in jeder christlichen Generation neuen historischen Hermeneutik (Dogmengeschichte) bedarf. Die Voraussetzung dafür wäre freilich, „neben allen Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede zwischen den Modellen einer historisch-neutestamentlichen und einer systematisch-lehramtlichen Christologie ernst zu nehmen und produktiv weiterzudenken“.

Die grundlegende Bedeutung eines historischen Zugangs zur Christologie der neutestamentlichen Texte besteht für Schreiber darin, „die bleibende Bindung an den Anfang“ für alle folgenden christlichen Generationen zu beschreiben und bewusst zu halten. Weil es sich beim Auftreten und Sterben Jesu von Nazaret um ein einmaliges geschichtliches Geschehen handelte und Christsein auf der Überzeugung gründet, dass sich gerade *darin* Gott selbst offenbart und einen neuen Zugang zu sich eröffnet hat, besitzt dieser einmalige geschichtliche Anfang, den die ersten Christen – wieder-

rum in einmaliger geschichtlicher Weise vielfältig ausbuchstabiert und in etlichen Schriften festgehalten haben, „wesentliche gestaltgebende und grundlegende Bedeutung für alle weitere Christologie“. Hält man diese bleibende Bindung der Christologie an die historischen Anfänge fest, dann ist darin zugleich die Möglichkeit eröffnet, *die* (seit den altkirchlichen Konzilen oder in systematischen Entwürfen) maßgebliche christologische Tradition – die tatsächlich immer *eine bestimmte* Tradition aus einer Mehrzahl an geschichtlich greifbaren Deuteangeboten darstellt – „gegenzulesen“ an den Modellen und Konzeptionen der ersten Christen, ohne die kein Christentum entstanden wäre.

Ein Beitrag zum christologischen Diskurs

Die christologischen Modelle in den Schriften der ersten Christen, die innerhalb der zeit- und religionsgeschichtlichen Diskurse ihrer Kultur anstößig oder zumindest profilbildend wirkten, können nach Schreibers Überzeugung eine vergleichbare Funktion auch heute in unseren theologischen Diskursen übernehmen, die freilich von ganz anderen Voraussetzungen bestimmt sind. Mit ihnen wäre „kein überzeitlich gültiges Korrektiv“ vorgegeben, aber „eine Stimme im christologischen Gespräch“ erhoben, das zum einen von den christologischen Definitionen der altkirchlichen Konzile bestimmt ist, zum anderen aber von den theologischen und persönlichen Voraussetzungen des einzelnen Gesprächsteilnehmers abhängt. Damit tritt die Notwendigkeit einer Selbstvergewisserung in Bezug auf Fragen der Christologie ins Blickfeld. Zugleich wird von der neutestamentlichen Christologie her deutlich, dass an den Anfängen der Christus-Bewegung Perspektiven auf Christus existierten, „die nur teilweise für die kirchliche Tradition bestimmend geblieben sind, teilweise aber auch verändert wurden oder in den Hintergrund getreten sind“. Dies erinnert daran, dass es sich bei jeder christologischen Beschreibung um *Modelle* handelt, nicht um ein unmittelbares Abbild der göttlichen Wirklichkeit, und dass unser Sprechen von Gott immer von der Analogie, von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit bestimmt ist.

Macht man sich diese Analogie bzw. Modellhaftigkeit unseres Sprechens von Gott bewusst, erweist sich „das theologische Nachdenken“ über die Herkunft, Grundlage und Reichweite der in der Theologiegeschichte etablierten Modelle der Christologie als „beständige Aufgabe“. Die hier beschriebenen Modelle einer neutestamentlichen Christologie können dazu insofern einen Beitrag leisten, als sie „Impulse zu einer Ergänzung oder Erweiterung der ontologischen Beschreibungssprache“ geben, die in den systematischen Entwürfen überwiegt.

Drei Aspekte erscheinen dem Autor dabei besonders hervorhebenswert:

Es ist zunächst das Gespräch mit dem Judentum: Die Tatsache, dass Jesus von Nazaret *Jude* war und seine Botschaft im Rahmen des *jüdischen* Gottesbildes seiner Zeit verkündete, spiegelt sich in den christologischen Titeln und Modellen der ersten

Christen. Alle diese Deutungen bleiben innerhalb der Grenzen und Möglichkeiten des frühjüdischen Gottesbildes, auch wenn ihre Spitzenaussagen über die einzigartige Unmittelbarkeit Jesu zum Vater diese Grenzen strapazieren. Dennoch bleiben sie gewahrt. Wäre es nicht Aufgabe christlicher Theologie, dem Willen des letzten Konzils entsprechend, die jüdischen Wurzeln ihres Gottesbildes und die bleibende Partnerschaft mit den Juden an Gott zu bewahren und zu entfalten – gerade auch mit Hilfe der frühen Christus-Deutungen? Gälte es nicht eine Sprache und Modelle für die Christologie zu finden, die mit dem Gottesbild, das die Christen von den Anfängen her mit den Juden gemeinsam haben, in Übereinstimmung stehen und es zur Geltung bringen können?

Der Autor erinnert sodann an die Vorstellung der *Repräsentanz* als das grundlegende, im Diskurs mit dem antiken Judentum entwickelte Modell der „Christologie“ der ersten Christen. Dieses wird besonders in den christologischen Titeln „Christus“ und „Sohn Gottes“ greifbar und beschreibt das Verhältnis Jesu zu Gott mit der Konzeption einzigartiger Gottesnähe, Legitimation und Bevollmächtigung, bleibt jedoch im Rahmen des frühjüdischen Monotheismus. Aber mit der Etablierung der altkirchlichen Trinitätslehre ging dieses Modell weitgehend verloren. Es könnte aber für den christlich-jüdischen Dialog eine bessere Gesprächsbasis bieten und auch dem christlichen Glaubens in der Gegenwart neue Impulse verleihen.

Schließlich gilt Schreibers Aufmerksamkeit der *Sprache der Beziehung*, die in den Aussagen des Neuen Testaments gegenüber abstrakten Wesensbestimmungen im Vordergrund steht. Ob es sich um die Vater-Sohn-Metaphorik, den Gedanken der Sendung oder den der Vollmachtsübertragung handelt – immer stehen die spezifische Beziehung des Sohnes zum Vater und die Funktion, die der Sohn angesichts dieser Beziehung erfüllt, im Zentrum. So fällt es den christologischen Entwürfen der ersten Christen leicht, mit diesem Sohn auch unmittelbar die Beziehung der Seinen zum Vater zum Ausdruck zu bringen.

Würdigung

Stefan Schreiber hat eine inhaltsreiche, sehr dicht geschriebene, auf Klärung angelegte Darstellung der „Anfänge der Christologie“ in den Schriften des Neuen Testaments vorgelegt. Er vertritt sein Hauptanliegen, dass die Jesus-Deutungen des Neuen Testaments im Rahmen des jüdischen Monotheismus bleiben und im Blick auf die Rolle Jesu der Repräsentanz-Gedanke vorherrscht, mit Nachdruck und Überzeugungskraft - auch wenn strittig bleiben mag, ob sich die einzelnen Teilschritte seiner Argumentation so scharf voneinander abheben lassen, wie er das aus Gründen methodischer Klarstellung tut. Ebenso ist ihm zu danken, dass er die Spannungen der frühen Jesus-Deutungen zu der in Credo und Liturgie dominierenden altkirchlichen Christologie thematisiert und damit nicht nur Christen, die mit der dogmatischen Christologie Mühe haben, Hilfen anbietet, sondern zugleich neue Wege für das Gespräch mit dem Judentum (und wohl auch mit dem Islam) eröffnet.

Zitierweise: Rolf Baumann. Rezension zu: *Stefan Schreiber. Die Anfänge der Christologie. Neukirchen-Vluyn 2015*
in: bbs 7.2018 http://www.biblische-buecherschau.de/2018/Schreiber_Christologie.pdf