

Notker Slenczka, Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins, in: Jens Schröter (Hg.), Jesus Christus, TdT 9, Darmstadt 2014, 181–233

Slenczka setzt mit einer Reflexion auf die Hermeneutik der Evangelien ein. Er erkennt dabei den hermeneutischen Grundvorgang, dass atl. Hoheitstitel auf Leben und Person Jesu übertragen, was beiderseits zu einer wechselseitigen „semantisch Reinterpretation“ (181) führt. Die Person gilt mehr, als eine menschliche Person gelten kann, sie ist Erfüllung einer religiösen Erwartung. Weil die Gemeinde ihre Deutung der Hoheitstitel mit dem Kreuzesgeschehen vermitteln konnte, ist die ntl. Christologie von „Momenten des Kontrafaktischen“ (182), Erniedrigung und Hoheit, durchzogen.

In Kap 2 will er diesen Vorgang anhand des Philliperhymnus verifizieren: dabei ist vorausgesetzt, dass die historisch kontingente Person Jesu immer nur im Medium der ntl. Erinnerung, die immer nur deutende Aneignung sein kann, zugänglich ist. Die Aneignung wird bei Paulus beispielsweise als Selbstdeutung „unter dem Vorzeichen dieses Lebensvollzuges Jesu“ (184) vollzogen. Und so ist auch eine systematischer Zugriff für die Gegenwart stets perspektivisch, da er bestimmten kontextuellen Interpretationsmustern unterworfen ist. In der Auslegung des vorpaulinischen Philliperhymnus weist Slenczka nochmals auf die kontrafaktischen Elemente hin: Entäußerung und Erhöhung zum Herrsein Jesu, das an eine geistgewirktes Erkennen der Gemeinde gebunden sei. Gesagt soll damit sein, dass der Gott Israels in Leben und Geschick Jesu von Nazareth gegenwärtig ist, freilich verborgen unter dem Gegenteil. Damit ist gesagt, dass auch die Identität Gottes verbunden mit und bestimmt durch die Biographie Jesu ist und so zur Selbstdefinition Gottes wird. Diese kontrafaktische Struktur weist Slenczka nun in Mk und Joh nach (188f.). Einen Bündelung dieses Kapitels findet sich auf 190, zentral erscheint hier: die ntl. Christologien setzen ein bestimmtes Verständnis von Gott und vom Menschen voraus, dass sie dann *neu* bestimmen, es zieht eine „Durchbrechung und Neuorganisation“ (190) der beiden Begriffe nach sich, die allerdings in einer Kontinuität zur alten Semantik stehen müssen. Die Geschichte der Dogmenbildung arbeite sich daran ab, Kontinuität zu den ursprünglichen Sachgehalten der Begriffe wahren, aber dennoch die Neubestimmung auszusagen.

Kap 3 befasst sich mit der Dogmenbildung, die Slenczka auf die zentralen systematischen Probleme freilegen will. Nach einer kurzen Skizze der Theologie des Arius und des Bekenntnis von Nizäa zeigt Slenczka, dass das nizäische Homousios, da eben Kontinuität und Neubestimmung der Begriffe auszudrücken vermag; die Bekenntnisse sind das Ergebnis der „Relektüre des Gottesbegriffes im Ausgang von der Geschichte des Jesus von Nazareth“ (194). Wie kann aber diese Neubestimmung genauer zur Sprache gebracht werden, dies ist das Problem des christologischen Dogmas von 451: wie kann der ewige Gott in einem Menschen gegenwärtig werden, sich von diesem Leben affizieren lassen und dabei Gott bleiben? Hierauf versuche die Idiomenkommunikation zu antworten – die Naturen interpretieren sich wechselseitig –, eine Figur, die in der reformatorischen Christologie nach Slenczka wieder wichtig wird, hierzu Kap. 3.3.: alle Aussagen über den Menschen Jesus Christus sind Aussagen über Gott (201, dies gilt auch umgekehrt), er nimmt die Begrenztheit menschlichen Lebensvollzuges in sich auf.

Kap. 4 beschreibt die nachreformatorischen Auseinandersetzungen um diese Form der Christologie (205-209). Schon Melancthon habe die soteriologische Rückbindung der Christologie hervorgehoben, d.h., dass ein Existenzbezug ausweisbar sein muss. Dennoch war die Christologie der altprotestantischen Orthodoxie eher eine gegenständliche Beschreibung der Wirklichkeit, als Ausdruck der religiösen Erfahrung. Schleiermacher vollzieht hier eine gewaltige Umformung, die man als „Rückkehr zum biblischen Jesus-Bild“ (209) beschreiben kann. Diese Tendenz wurde durch die Aufklärung noch verstärkt, sie wollte nach dem „Leben und Selbstverständnis Jesu selbst“ (210) als Rechtsgrund jeder christologischen Aussage fragen. Insgesamt war man mehr am Leben als am Werk Christi interessiert wie hingegen noch die reformatorische Theologie. Das Heil lag nunmehr in der Teilhabe am Gottesverhältnis Jesu. Schleiermacher verbinde nun nach Slenczka das „exemplarische“ und das „sakramentale“ Anliegen der Tradition und wird darin „typbildend“ (210, vgl. auch 213) für die neuzeitliche Reformulierung der klassischen Christologie. Seine

Christologie wird kurz auf 210-214 dargestellt. Zentral ist hier die Rede von der vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewusstseins Jesu; hierdurch wird er zum Urbild des Glaubens („Quelle“ durch Darstellung seines Gottesbewusstseins, das ein neues Gottesverhältnis eröffnet) und hierdurch ist die Zwei-Naturen-Lehre „völlig schlüssig“ (211) reformuliert. Die Christologie ist vom Standpunkt des frommen Bewusstseins formuliert – Christologie und Soteriologie sind also eng verbunden (dies wirkt auf die sich anschließende Tradition, z.B. Karl Barth)–, allerdings lehnt er die Idee einer Projektion der Evangelien ab.

In Kap. 5 referiert Slenczka die sich an Schleiermacher anschließende Leben-Jesu-Forschung und deren Probleme. Das Anliegen der Leben-Jesu-Forschung sei es, den menschlichen Lebensvollzug Jesu als Ausweisgrund für seine Hoheit in Anschlag bringen zu können. Die Hermeneutik von historischem Kern und menschlicher Deutung ist hierbei leitend (vgl. 215). In dieser Linie bewege sich auch der Bultmann-Schüler Ernst Käsemann, der die Rückfrage nach der Grundlage der Verkündigung der Gemeinde im Selbstverständnis Jesu für unverzichtbar hielt. Der Glaube muss ein Interesse an der Kontinuität von Verkündiger und Verkündigtem haben (vgl. 216), ohne dabei die schöpferische Wirkung der Gemeinde zu verneinen. Käsemanns Rückgriff auf Jesus unterliegt aber genauso nach Slenczka der Projektionsthese Albert Schweitzers, dass „jede Rekonstruktion des historischen Jesus immer zugleich Widerspiegelung der zeitgenössischen Interessen des jeweiligen Historikers ist“ (218). Normativ kann also eine solches Jesusbild nicht sein. Käsemann habe aber mit seinem Programm auf eine Tendenz in der modernen Theologie (Bultmann) reagiert, die den Rückgang auf den historischen Jesus für illegitim hält, da die Evangelien keine historischen Quellen, sondern Produkte der dichtenden Gemeinde seien; sie sprechen aber von den *Wirkungen* der Person – Martin Kähler habe v.a. auf dieser Grundlage seine Christologie verfasst: Jesus muss im Spiegel seiner Zeitgenossen, die mit seiner Person Erfahrungen gemacht haben, die dann in den Evangelien reflektiert sind, erfasst werden. Über die Wahrheit religiöser Rede reflektiert Slenczka dann eingehend auf 221f.

Kap 6 nimmt diese letzten Überlegungen auf und fragt nach dem existenziellen Sinn der Christologie, hiernach bemesse sich das Überzeugungspotential der jeweiligen Christologie, der ja insgesamt ein „hermeneutischer Vorgang zugrunde liegt, in dem ein vorausgesetztes Verständnis des Menschen und Gottes aufgenommen und Neubestimmt wird“ (223).