

Nr. 2	Greifswald, den 15. Februar 1964	1964
-------	----------------------------------	------

Inhalt

	Seite	Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen u. Verfügungen	13	C. Personalnachrichten 15
Nr. 1) Urkunde über die Veränderung der Ev. Kirchengemeinden Gustow und Altefähr, Kkr. Garz/Rg.	13	D. Freie Stellen 15
Nr. 2) Urkunde über die Veränderung der Ev. Kirchengemeinde Bargischow und Pelsin	13	E. Weitere Hinweise 15
Nr. 3) Urkunde über die Veränderung der Ev. Kirchengemeinde Wiek durch Bildung einer Kirchengemeinde Dranske im Kkr. Bergen	13	Nr. 6) Neu-Erscheinungen: Berichtsband über Neu-Delhi 1961 und „Gebete für mein Dorf“ 15
Nr. 4) Ofenreinigung	14	F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst 15
B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen	14	Nr. 7) Lutherakademie Sondershausen 15
Nr. 5) Lohnsteuer	14	Nr. 8) Der historische Jesus und die Verkündigung der Kirche 15

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

Nr. 1) Urkunde über die Veränderung der Evangelischen Kirchengemeinden Gustow und Altefähr, Kirchenkreis Garz/Rügen.

Auf Grund des Artikels 7 Abs. 2 der Kirchenordnung wird nach Anhörung der Beteiligten folgendes bestimmt:

§ 1

Die in den Ortsteilen Grahlhof und Grähler Fähre wohnhaften Evangelischen werden aus der Kirchengemeinde Gustow, Kirchenkreis Garz/Rügen, ausgegliedert und der Kirchengemeinde Altefähr, Kirchenkreis Garz/Rügen, eingegliedert.

§ 2

Diese Urkunde tritt mit Wirkung vom 1. Januar 1964 in Kraft.

Greifswald, den 17. Januar 1964

Evangelisches Konsistorium

(L. S.) W o e l k e

B Gustow Pfst. 5/63, I.

Nr. 2) Urkunde über die Veränderung der Evangelischen Kirchengemeinden Bargischow und Pelsin.

Auf Grund des Art. 7 Abs. 2 der Kirchenordnung wird nach Anhörung der Beteiligten folgendes bestimmt:

§ 1

Die in der Ortschaft Gellendin wohnenden Evangelischen werden aus der Kirchengemeinde Bargischow, Kirchenkreis Anklam, ausgegliedert und der Kirchengemeinde Pelsin, Kirchenkreis Anklam, eingegliedert.

§ 2

Diese Urkunde tritt mit Wirkung vom 1. Januar 1964 in Kraft.

Greifswald, den 16. Januar 1964

Evangelisches Konsistorium

(L. S.) W o e l k e

D Bargischow Pfst. - 1/63 I -

Nr. 3) Urkunde über die Veränderung der Kirchengemeinde Wiek durch Bildung einer Kirchengemeinde Dranske im Kirchenkreis Bergen.

Auf Grund von Artikel 7 Abs. 2 in Verbindung mit Artikel 30 der Kirchenordnung wird nach Anhörung der Beteiligten folgendes bestimmt:

I.

Die evangelischen Bewohner von Dranske, Banz, Bug, Goos, Gramtitz, Kreptitz, Kuhle, Lancken und Starrvitz werden aus der Kirchengemeinde Wiek, Kirchenkreis Bergen, ausgegliedert.

Die Evangelischen der vorbezeichneten Ortschaften bilden die neue Evangelische Kirchengemeinde Dranske, Kirchenkreis Bergen.

II.

Die bisherige 2. Pfarrstelle in Wiek wird aufgehoben.

III.

In der Kirchengemeinde Dranske wird eine Pfarrstelle mit Dienstsitz in Dranske errichtet.

IV.

Diese Urkunde tritt mit Wirkung vom 1. 1. 1964 in Kraft.

Greifswald, den 4. Februar 1964

Evangelisches Konsistorium
(L. S.) W o e l k e

B Wiek Pfst. 10/63

Nr. 4) Ofenreinigung.

Evangelisches Konsistorium Greifswald,
B 11 622 - 2/63 II den 27. Jan. 1964

Bei Prüfung der Baurechnungen ist wiederholt aufgefallen, daß die Kosten der Ofenreinigung auf kirchliche Mittel übernommen worden sind. Dabei ist verschiedentlich nicht beachtet worden, daß nach § 4 Abs. 3 der Richtlinien für die Nutzung und Instandhaltung der kirchlichen Dienstwohnungen vom 25. 1. 1952 (ABl. Greifswald S. 8) der Dienstwohnungsinhaber diese Kosten zu tragen hat. Das gleiche gilt gem. § 4 Abs. 4 a.a.O. auch für das Reinigen des Ofens im Amtszimmer, da u. a. hierfür die Pauschalsumme für die Herhaltung des Amtszimmers gezahlt wird.

Soweit in kircheneigenen Gebäuden Wohnungen oder einzelne Räume anderweitig vermietet sind, obliegt nach den allgemeinen Grundsätzen des Mietrechts die Reinigung der Mieträume und der dazu gehörigen Teile (Flur, Treppen, Böden, Ofen), die infolge des Gebrauches durch den Mieter notwendig ist, dem Mieter, gegebenenfalls bei gemeinschaftlichen Hausteilen zusammen mit anderen Mietern.

Die Übernahme von Ofenreinigungskosten auf kirchliche Mittel kommt somit nur in Frage, wenn der gereinigte Ofen in der Kirche, Gemeinderaum usw. sich befindet. Es ist deshalb jeweils auf der Rechnung über Ofenreinigung, wenn die Kirchenkasse die Kosten trägt, zu vermerken, wo der gereinigte Ofen steht.

Im Auftrage:
Dr. Kayser

B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen**Nr. 5) Lohnsteuer.**

Evangelisches Konsistorium Greifswald,
B 21 801 - 1/64 den 27. Jan. 1964

Mit der nachstehend auszugsweise abgedruckten Anordnung zur Änderung der Richtlinien über die Be-

steuerung des Arbeitseinkommens vom 21. 12. 1963 (GBl. DDR II 1964 S. 7) sind nachstehende Richtlinien, die wir auch im Amtsblatt 1960 S. 28 abgedruckt hatten, geändert worden.

Im Auftrage:
Dr. Kayser

§ 1

Die Ziff. 50 Abs. 1 Ziff. 2 (letzte Fassung gemäß § 6 der Anordnung vom 14. Januar 1960 zur Änderung der Richtlinien über die Besteuerung des Arbeitseinkommens [AStR] [GBl. I S. 131] erhält folgende Fassung:

„Die Eltern beziehen keine eigenen Einkünfte. Einkünfte, die für beide Elternteile zusammen 3096,- DM im Kalenderjahr nicht übersteigen, und Pflegegeld (einschließlich Sonderpflegegeld) gelten nicht als eigene Einkünfte. Ist nur ein Elternteil vorhanden, so ermäßigt sich dieser Betrag auf 1548,- DM im Kalenderjahr. Übersteigen die Einkünfte diese Grenzen, so kann eine Steuerermäßigung wegen außergewöhnlicher Belastung (im Rahmen der bisherigen Elternermäßigung) nicht – auch nicht anteilig – gewährt werden. Bürgern, die bis 31. Dezember 1963 eine Elternermäßigung erhalten haben, wird ohne Rücksicht auf die Höhe der ab 1. Januar 1964 eintretenden Rentenerhöhung die Elternermäßigung weiter gewährt, wenn die übrigen Voraussetzungen weiter vorliegen.“

§ 2

Die Ziff. 51 Abs. 6 (letzte Fassung gemäß § 7 Ziff. 3 der Anordnung vom 14. Januar 1960 zur Änderung der Richtlinien über die Besteuerung des Arbeitseinkommens [AStR]) erhält folgende Fassung:

„Aufwendungen für den Unterhalt mittelloser Angehöriger sind nur insoweit als außergewöhnliche Belastung anzuerkennen, als sie angemessen sind. Bei der Beurteilung der Angemessenheit derartiger Aufwendungen sind sowohl das Einkommen als auch das Vermögen des Unterhaltsempfängers zu berücksichtigen. Beträgt das Einkommen des Unterhaltsempfängers mehr als 1548,- DM jährlich oder verfügt er über eigenes Vermögen einschließlich steuerfreier Vermögenswerte von mehr als 2500,- DM, so kommt eine Steuerermäßigung nicht in Betracht. Steuerfreie Einkünfte gelten als Einkünfte im Sinne dieser Bestimmung. Der Bürger erhält, wenn er seinem geschiedenen Ehegatten Unterhalt auf Grund eines gerichtlichen Urteils oder Vergleichs zu gewähren hat, Steuerermäßigung auf Antrag. Die eingangs genannten Voraussetzungen brauchen hier nicht geprüft zu werden.“

§ 3

Diese Anordnung tritt am 1. Januar 1964 in Kraft.

C. Personalnachrichten

Berufen:

Prediger Heinrich Adamy, bisher Golchen, Kirchenkreis Altentreptow, in die Predigerstelle Leopoldshagen, Kirchenkreis Anklam, eingeführt am 1. Dezember 1963.

Pfarrer Liermann in Gingst auf Rügen zum Landespfarrer für das Männerwerk im Nebenamt mit Wirkung vom 1. Januar 1964.

D. Freie Stellen

Die Pfarrstelle Reinkenhagen, Kirchenkreis Grimmen, wird demnächst frei und ist wieder zu besetzen. 1 Kirche, ca. 2000 Seelen, Bahnstation an der Strecke Greifswald-Stralsund 1,5 km, gute Omnibusverbindung nach Grimmen, Stralsund und Greifswald. Polytechnische Oberschule am Ort. Erweiterte Oberschulen in Grimmen, Greifswald und Stralsund. Gute Pfarrwohnung mit Garten vorhanden. Die Besetzung erfolgt durch Gemeindegewahl. Bewerbungen sind dem Gemeindegewahlrat Reinkenhagen über das Evangelische Konsistorium in Greifswald, Bahnhofstraße 35/36, einzureichen.

Die Pfarrstelle Zettemin, Kirchenkreis Demmin, Konsistorialbezirk Greifswald, ist frei und wieder zu besetzen.

3 Predigtstätten, ca. 1400 Seelen, Pfarrhaus in gutem Zustande, Bahnstation Stavenhagen (10 km) und Malchin (15 km). Busverbindungen nach Stavenhagen und Malchin täglich.

Pfarrkasse, Kirchenkasse und Kirchensteuererhebung beim Kreiskirchlichen Rentamt Demmin. Vierklassige Schule am Ort. Zentralschule 4 km entfernt, durch Schülerbus erreichbar. Oberschule in Stavenhagen und Malchin, durch tägliches Fahren zu erreichen.

Die Besetzung erfolgt durch Gemeindegewahl. Bewerbungen sind an den Gemeindegewahlrat Zettemin über das Evangelische Konsistorium Greifswald, Bahnhofstraße 35/36, zu richten.

E. Weitere Hinweise

Nr. 6) Neu-Erscheinungen:

*Berichtsband über Neu-Delhi 1961
und „Gebete für mein Dorf“*

In der Evangelischen Verlagsanstalt ist der von Gerhard Brennecke herausgegebene Berichtsband über die Dritte Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen Neu-Delhi 1961

„Jesus Christus – das Licht der Welt“
erschienen.

Das in Leinen gebundene Buch hat einen Umfang von 496 Druckseiten und kostet DM 9,80. Es kann

über den evangelischen Sortimentsbuchhandel bezogen werden.

Wir machen hiermit auf diese Neuerscheinung aufmerksam.

Im gleichen Verlag sind in Form einer Broschüre die „Gebete für mein Dorf“ erschienen, von denen mitgeteilt wird:

Wir entdeckten diese Blätter unter den Papieren eines befreundeten Pfarrers. Erst nach langem Bitten willigte er ein, uns diese seine Gebete zu überlassen.

F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

Nr. 7) Luther-Akademie Sondershausen.

Evangelisches Konsistorium Greifswald,
A 31 809 – 1/64 den 10. Febr. 1964

Auf Wunsch des wissenschaftlichen Leiters der Luther-Akademie Sondershausen, Herrn Professor D. Schott, weisen wir schon heute darauf hin, daß die nächste Tagung der Luther-Akademie für die Zeit vom 12.–19. August 1964 in Bautzen in Aussicht genommen ist.

Das genaue Programm wird später veröffentlicht werden.

Im Auftrage

F a i ß t

Nr. 8) Der historische Jesus und die Verkündigung der Kirche

Referat von Pfarrer Fuhrmann
auf dem Synodalkonvent in Stralsund
am 30. November 1961

*„Der historische Jesus
und die Verkündigung der Kirche“*

Im letzten Jahrzehnt hat die Debatte um das alte Problem des historischen Jesus ein erstaunliches Ausmaß angenommen – eine kaum noch zu bewältigende Literatur legt davon Zeugnis ab. Wie der jüngst erschienene Sammelband: „Der historische Jesus und der kerygmatische Christus“ (710 Seiten!) beweist, geht diese Debatte quer durch alle Abteilungen der Theologie. Karl Kupisch hat das in seiner etwas schnodderigen Weise in den „Zeichen der Zeit“ einmal so ausgedrückt: Es herrscht heute ein eifriges Treppauf-Treppablaufen in den Vorder- und Hinterhäusern der Theologie. Man sucht den „historischen Jesus“. Offenbar ist er den Theologen im Gedränge der letzten Jahrzehnte abhanden gekommen. Es bleibt zu hoffen, daß sie ihn, wie Josef und Maria, dort finden werden, wo er allein zu Hause ist. Noch scheint es, wenn man auf die wie aus einem Halbdunkel an das Ohr dringenden Stimmen hört, nicht so weit zu sein. Aber wer heute irgendwie theologisch mitreden will, muß sich an dieser Fahndungsaktion beteiligen.

Denn diese Fragen aus „unbewältigter“ theologischer Vergangenheit sind nun einmal dran“. (Z. d. Z. 4/61 Seite 118)

Es ist klar, daß das, was sich in der Theologie abspielt, auch für die Verkündigung der Kirche seine Bedeutung hat. Einmal im Blick auf die Gemeinde: zwar geht sonst weithin die Verkündigung vor der Gemeinde ungestört durch theologische Debatten ihren Weg. Es ist hier im allgemeinen so ähnlich wie mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft. Diese kommen immer stark verspätet beim Volke an. Manche Leute stehen heute noch ungefähr auf dem Standpunkt von Haeckel! So wirkt sich ein Wandel in der Theologie meist auch erst später aus – auf dem Wege über die neue Pfarrergeneration. Aber hier, bei der Frage nach dem historischen Jesus, liegen die Dinge doch etwas anders. Die Debatten um Bultmann sind zum Teil über den Kreis der Theologen hinausgedrungen und haben die Gemeinden oder vereinzelte Gemeindekreise und Gemeindeglieder beunruhigt. Soll man das einfach ignorieren und um der unwissenden großen Masse willen diese ganze Problematik totschweigen? Liegt es hier nicht ähnlich wie bei der Themastellung der Kirchentage, wo die Kirchentagsleitung auch immer wieder vor der Frage stand, ob sie die „heißen Eisen“ anpacken sollte oder nicht, und wo man sich – wie etwa bei der Arbeitsgruppe 1 des letzten Kirchentages – doch dafür entschieden hat, mit mutiger Offenheit zu reden, weil sonst die Dinge womöglich von anderer Seite in verzerrter Weise an die Gemeinde herangetragen werden? Und damit stehen wir bei einem zweiten Gesichtspunkt, der die Verkündigung der Kirche betrifft: nämlich bei der Tatsache, daß hierzulande die atheistische Propaganda in ihrem volkstümlichen Schrifttum in vielfachen Variationen die alte Behauptung verbreitet, Jesus habe überhaupt nicht gelebt, und am Anfang des Christentums stehe eine mythische Phantasiegestalt, der erst später historische Züge verliehen worden sind (ich erinnere an Gagarins bekannte Schrift: „Die Entstehung und der Klassencharakter des Christentums“). Wenn auch diese freidenkerische Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu nicht wissenschaftlich ernst zu nehmen ist und weithin tendenziöse Erfindung darstellt, bei der der Wunsch der Vater des Gedankens ist, so müssen wir doch an und für sich in der Frage, ob Jesus gelebt hat, eine legitime Frage sehen, die besonders in einer Zeit, die auf wissenschaftliche Zuverlässigkeit aus ist und sachliche Informationen und Tatsachenberichte liebt, eine ehrliche und sachkundige Antwort erwarten kann. Hromadka sagt einmal dazu (H. J., S. 119) „Wenn der moderne Mensch ein neues kritisches und waches Interesse an der Geschichte und der historischen Forschung hat, so muß man ihn auch in dieser Hinsicht ansprechen. Man darf seinen Fragen nicht entweichen oder entzinnen wollen.“ Und Althaus hat sich ähnlich geäußert (in einer Auseinandersetzung mit Gogarten – H. J. S. 256): „Auch in einem untheologischen Christmenschen kann die Frage der Zuverlässigkeit im historischen Sinne jederzeit erwachen und Antwort fordern; dann gilt nicht einfach, was Gogar-

ten sagt, daß das Überlieferte seine Zuverlässigkeit in sich selber habe. Der historischen Frage muß historisch geantwortet werden.“ Und schließlich: Die Verkündigung der Kirche geht ja, ehe sie sich an die Gemeinde wendet, durch den Verkündiger hindurch. Es handelt sich doch eben nicht bloß darum, daß der Verkündiger „theologisch mitreden“ kann, sondern daß seine theologische Erkenntnis und seine Verkündigung vor der Gemeinde sich decken. So unhaltbar ist es, „mit dem Kopf ein Heide und mit dem Herzen ein Christ zu sein“, so wenig geht es, für sich privat moderner historisch-kritischer Theologe im Sinne der äußersten theologischen Linken zu sein und vor der Gemeinde ein positiver Biblizist alten Stils. Der Hiatus zwischen dem Christusglauben der Kirche und dem Jesusbilde unserer theologischen Erkenntnis kann doch u. U. eine schwere Not bedeuten, die uns in der Ausrichtung unseres Amtes hemmt, ja uns für sie im Grunde untauglich macht. Auch von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit, der Frage nach der Bedeutung des historischen Jesus für die Verkündigung der Kirche nachzugehen.

Man kann nun den Standpunkt vertreten: diese ganze Frage nach dem historischen Jesus ist für die Verkündigung der Kirche irrelevant. Das ist die Meinung der sogen. „Kerymatheologie“, deren prominentester Vertreter Bultmann ist. „Man nennt seine Theologie deswegen „Kerymatheologie“, weil sie das apostolische Kerygma so zum Grund der Theologie macht, daß dabei der Grund des Kerygmas selbst in der Gestalt und Geschichte des historischen Jesus in den Schatten tritt und als theologisch belanglos außer Acht gelassen wird“ (Althaus). Wie ist es zu dieser Kerymatheologie gekommen und wie begründet sie ihre Desinteressiertheit am historischen Jesus? Die negative Voraussetzung für das Entstehen der Kerymatheologie bildet das Scheitern der Leben-Jesu-Forschung. Bald 200 Jahre war sie vergeblich bemüht gewesen, unter der dogmatischen Übermalung des Christusbildes der Kirche den echten, den historischen Jesus ausfindig zu machen. Albert Schweitzer hat dieser Leben-Jesu-Forschung mit seinem Standardwerk „Von Reimarus zu Wrede“ nicht nur ein Denkmal gesetzt, sondern – um mit Bornkamm zu reden – ihr zugleich die Grabrede gehalten. Seitdem steht es fest, daß die uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht erlauben, ein Leben Jesu im Sinn einer historischen Biographie zu schreiben. Um dieses negative Ergebnis positiv zu überwinden, hat Martin Kähler seine berühmte programmatische Schrift „Der sogen. Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ verfaßt und damit bereits vor einem halben Jahrhundert die entscheidenden Erkenntnisse der heutigen Kerymatheologie vorweggenommen. Kähler stellt die Frage, was denn eigentlich eine geschichtliche Größe sei, und er antwortet darauf: geschichtlich ist eine Person in ihrem Werk; „das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt ist die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibt.“ Auf Jesus übertragen heißt dies: auch Jesus ist „geschichtlich“ nur durch seine Wirkung. Die Wirkung Jesu aber

besteht in einem zwiefachen: in dem Glauben seiner Jünger und in dem Bekenntnis dieses Glaubens, in der Predigt. Geschichtlich, weil geschichtlich wirksam, ist also nicht der historische Jesus, „wie er lebte und lebte“, – „dieser unsichere Rest des kritischen Subtraktionsexempels“ –, sondern geschichtlich, weil geschichtlich wirksam, ist der gepredigte und geglaubte Christus. Dieser gepredigte und geglaubte Christus tritt uns aus den biblischen Zeugnissen lebendig entgegen. „Der auferstandene Herr ist nicht der historische Jesus hinter den Evangelien, sondern der Christus der apostolischen Predigt, des ganzen Neuen Testaments“. Nur dieser gepredigte, dieser biblische Christus ist für uns erreichbar. Die „Erinnerung an die Tage seines Fleisches“ und das „Bekenntnis zu seiner ewigen Bedeutung und zu dem, was wir an ihm haben“, liegen im N. T. so „ungeschieden ineinander, daß wir darüber hinaus nicht zurückkommen. Wir können nicht, das urchristliche Zeugnis von Jesus Christus durchschreitend, zu dem historischen Jesus selbst vordringen oder die Deutung und Verkündigung der historischen Tatsachen von diesen selbst so ablösen, daß wir sie gleichsam rein und nackt in der Hand halten.“ Es bleibt dabei: man muß den Aposteln, den neutestamentlichen Schriften ihre Behauptungen glauben, und weiter kommt die Theologie nicht“.

Diesen Ansatz Kählers hat Bultmann nun konsequent durchgeführt und durch die formgeschichtliche Methode unterbaut. Auf die radikale Frage, was wir denn eigentlich noch von Jesus haben, wenn wir ihn nur noch im Kerygma der Gemeinde haben, und ob also unser Glaube an Jesus Anhalt an Jesus selbst hat, erteilt er eine radikale Antwort und kann sich garnicht genug tun, im Namen des Kerygmas das Interesse des Glaubens am historischen Jesus zu bestreiten: „Man darf nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als Quelle benutzend, um einen „historischen Jesus“ . . . zu rekonstruieren. Das wäre gerade der „Christus nach dem Fleisch“, der vergangen ist. Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der gepredigte, ist der Herr. Es liegt im Wesen der Tradition des Kerygmas, daß nach der historischen Zuverlässigkeit des Überlieferten überhaupt nicht gefragt werden darf. Sonst würde ja auch das eschatologische Verstehen, von dem das Kerygma redet, in die Relativität aller historischen Erkennens hineingerissen werden.“ „Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Worte der Verkündigung, nirgends anders . . . Es wäre eine Verirrung, wollte man hier zurückfragen nach dem historischen Ursprung der Verkündigung, als ob diese ihr Recht erweisen könnte. Das würde bedeuten: den Glauben an Gottes Wort durch historische Untersuchung begründen zu wollen. Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, demgegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht“. „Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert.“ „Die etwaige Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruchs der Verkündigung ist schon ihre Ablehnung; sie muß verwandelt werden in die Frage, die der Fragende an sich selbst zu richten

hat, ob er die Herrschaft Christi anerkennen will, die seinem Selbstverständnis die Entscheidungsfrage stellt.“ (Obige Zitate bei Z. S. 92 ff.)

Was ist zu dieser These Bultmanns, daß der Glaube es nur mit dem Kerygma zu tun hat, zu sagen? Nun, zunächst: Es wird auch in der Theologie nicht alles so heiß gegessen wie es gekocht wird! Auch für Bultmann schließt das Kerygma Jesus Christus als geschichtliches Ereignis ein: „Das Kerygma verkündet nicht allgemeine Wahrheiten, eine zeitlose Idee, sei es eine Gottes- oder eine Erlöser-Idee, sondern ein geschichtliches Faktum.“ Und natürlich hält auch Bultmann die Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem gepredigten Christus fest. Aber um diese Identität festzuhalten, genügt ihm das bloße „daß“, des Gekommenseins Jesu. Nun hat Bultmann bekanntlich die Evangelien historisch-kritisch erforscht wie kaum ein anderer und also selbst hinter das Kerygma zurückgefragt, um festzustellen, was tatsächlich geschehen und wer Jesus wirklich gewesen ist, was er gesagt und getan hat. Man denke nur an sein Jesusbuch. Althaus stellt daher die Frage, ob bei Bultmann nicht ein Riß klaffe zwischen dem Historiker des Jesusbuches und dem Systematiker der Kerymatheologie, und Hermann Diem geht sogar soweit, Bultmann deswegen „Zweigleisigkeit“ vorzuwerfen. Dieser Vorwurf scheint berechtigt, wenn man bedenkt, daß Bultmann selbst schreibt: „Sowenig mein Jesusbuch Kerygma ist, sowenig begegnet im Kerygma der historische Jesus.“ Danach scheint Bultmanns historisch-kritische Arbeit kaum eine andere Bedeutung für seine Kerymatheologie zu haben als die rein negative, die Unmöglichkeit jeglicher historischen Begründung des Kerygmas zu erweisen, und dem Glauben jegliche Stütze zu entziehen. Von hier aus muß man fragen, ob Bultmanns radikale Kritik nicht ein verborgenes theologisches Vorurteil in sich trägt, das die Ergebnisse seiner Forschungen unwillkürlich negativ beeinflußt. Diem sagt: „Da man die Feststellbarkeit von authentischen Jesusworten nicht nur für theologisch irrelevant hält, sondern sogar als gefährlich für den Glauben ansieht, liegt es nahe, daß man auch nur wenig findet.“ (D. S. 14)

Es soll Bultmann damit nicht unrecht getan und das echte Anliegen seiner Theologie verkannt werden. Wenn er die historische Legitimationsfrage gegenüber dem Kerygma so strikt ablehnt, dann tut er es darum, weil er vermeiden will, daß die Offenbarung Gottes wieder zu einem Bündel objektiv nachweisbarer „Heilstatsachen“ wird, über die der Mensch womöglich meint, im Wissen verfügen zu können. Bultmann kämpft dafür, daß der Glaube wirklich Glaube bleibt und nicht zu einem bloßen Fürwahrhalten von historischen Tatsachen, zur fides historica, abstinkt, und darin muß man ihm recht geben. Aber die Frage ist doch eben, ob er durch dieses Interesse an der Reinerhaltung des Glaubens nicht zu einer – wie es Zahrnt genannt hat (S. 97) – unerlaubten „Enthistorisierung“ der christlichen Offenbarung verführt wird, zu einer allzugroßen Verachtung alles historisch Konkreten, lebendig Anschaulichen, sinnlich Wahrnehmbaren in der Ge-

schichte Jesu, zu einem „kerymatheologischen Doketismus“. Wenn Bultmann allein Interesse an dem „Daß“ des Gekommenseins Jesu hat – gibt es denn ein „Daß“ ohne ein „Was“? Zur Geschichte gehört ja nie nur das bloße Daß eines Geschehens, sondern dies Daß schließt immer auch ein Wer, Wie, Wo, Wann und Was ein. Althaus sagt: „Das Geschichtliche ist unter allen Umständen nicht ohne das Historische, ist auch historisch und insofern Gegenstand des historischen Fragens und Erkennens.“ Und an anderer Stelle – etwas überspitzt formuliert – „Nach dem N. T. ist das Wort Fleisch geworden . . . In der Kerymatheologie ist das Wort Kerygma geworden!“ Die Personenhaftigkeit Jesu wird zwar noch abstrakt behauptet, aber nicht mehr konkret dargestellt. Die Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem gepredigten Christus droht trotz aller gegenteiligen Beteuerungen unglaubwürdig zu werden. „Wenn man das Kerygma so völlig aus der Geschichte herauslöst und die historische Kenntnis dieser Geschichte für theologisch so bedeutungslos erklärt wie das Bultmann tut, dann droht das Kerygma zu einer allgemeinen, zeitlosen Wahrheit zu werden, und der Glaube hängt sich schließlich an sich selbst auf.“ (Z. S. 98)

Aber nun ist ja die Kerymatheologie inzwischen über Bultmann hinausgegangen, und es ist eine gewisse Ironie der Theologiegeschichte, daß die „Wiederentdeckung des historischen Jesus“ – wie man die jüngste Wende in der Theologie geradezu genannt hat (Zahrnt) – in Bultmanns eigener Schule eingesetzt hat. Namen von Bultmannschülern wie Ernst Käsemann, Günter Bornkamm, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Hans Conzelmann usw. machen das deutlich. Sagte Bultmann wie wir vorhin gehört haben: „Man darf nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als Quelle benutzend, um einen historischen Jesus zu rekonstruieren“, so heißt es jetzt bei Ebeling: „Es hat sich das seltsame Dogma verbreitet, man dürfe über die Zeugnisse des N. T.s nicht zurückfragen nach dem historischen Jesus. Wer will denn das verbieten?“ „Der Defaitismus dieser Aufgabe gegenüber, der teils der Bequemlichkeit, teils der dogmatischen Verlegenheit entgegenkommt, ist unberechtigt sowohl angesichts der konkreten Quellenlage als auch im Blick auf die Möglichkeit historischen Verstehens überhaupt.“ Schrieb Bultmann in seinem Buch „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“: „Auf eines muß man freilich verzichten: der Charakter Jesu, das anschauliche Bild seiner Persönlichkeit und seines Lebens ist für uns nicht mehr erkennbar, so kann man in Bornkamm's Jesusbuch lesen (B. S. 21 f.): Die Evangelien geben uns „kein Recht zu Resignation und Skepsis. Vielmehr lassen sie, wenn auch in völlig anderer Art als Chroniken und Geschichtsdarstellungen sonst, die geschichtliche Gestalt Jesu in unmittelbarer Mächtigkeit vor uns sichtbar werden. Zu deutlich ist, was die Evangelien über Jesu Botschaft, seine Taten und seine Geschichte berichten, noch immer gekennzeichnet durch eine Echtheit, eine Frische und eine auch vom Osterglauben der Gemeinde nicht bewältigte Besonderheit, die unmittelbar auf die irdische Gestalt Jesu zurückwei-

sen.“ Und ähnlich Ernst Käsemann, der – nachdem er die ganze Problematik der historischen Jesusforschung dargelegt hat, fortfährt: „Umgekehrt kann ich allerdings auch nicht zugeben, daß angesichts dieses Sachverhaltes Resignation und Skepsis das letzte Wort behalten und zum Desinteressement am irdischen Jesus führen dürften . . . worum es mir geht, ist der Aufweis, daß aus dem Dunkel der Historie Jesu charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig scharf erkennbar heraustreten und die Urchristenheit ihre Botschaft damit vereinte.“ (Z. S. 106)

Diese wenigen sporadischen Äußerungen von Bultmannschülern mögen genügen, um zu zeigen, daß der Standpunkt von der Irrelevanz des historischen Jesus für die Verkündigung der Kirche sich nicht halten läßt. Man wird im Gegenteil mit Käsemann geradezu sagen müssen: Die Historie Jesu ist für den Glauben – und d. h. doch auch für die Verkündigung der Kirche – konstitutiv. Denn ohne Geschichte Jesu auch keine Heilsgeschichte Jesu Christi. Gesezt den Fall, es würde der historischen Jesusforschung der Nachweis gelingen, daß Jesus nie gelebt hat, oder auch nur, daß der christliche Glaube etwas anderes glaubt, als Jesus gewollt hat und gewesen ist, und er also keinen Anhalt an Jesus selbst hat, so würde damit dem christlichen Glauben der Boden entzogen. Er würde – um mit Ebeling zu sprechen – „vielleicht nicht schlechthin gegenstandslos, aber er würde doch den Gegenstand los, den die christliche Verkündigung stets als den zentralen Glaubensgegenstand ausgegeben hat.“ Die Kirche muß daher in höchstem Maße daran interessiert sein, daß zwischen dem von ihr verkündigten Christus und dem historischen Jesus ein Zusammenhang besteht, wenn anders ihre Verkündigung nicht hoffnungslos in der Luft hängen soll. Um das Verstehen dieses geschichtlichen Zusammenhanges, dieser Kontinuität, geht es bei der Frage nach dem historischen Jesus. Mit Recht sagt Zahrnt: „Die neue wissenschaftliche Bemühung um das Problem des historischen Jesus hat also nicht nur akzidentielle Bedeutung für die Christusverkündigung der Kirche . . . vielmehr bildet sie eine unaufgebbare theologische Notwendigkeit. Mehr noch: es handelt sich bei ihr um ein Lebensinteresse des christlichen Glaubens.“ (Z. S. 111)

Darum sollte man nicht länger aus der Not der historischen Ungesicherheit der Geschichte Jesu eine Tugend machen und behaupten, daß der Glaube im Sinne der Reformation erst dann ganz er selber sei, wenn ihm alle historischen Stützen genommen sind, wenn er gar keinen „welthaften“ Boden mehr hat. Diesen Standpunkt vertritt z. B. Gogarten in seiner Schrift „Entmythologisierung und Kirche“, in der er sich mit der Erklärung auseinandersetzt, die die Generalsynode der VELKD seinerzeit (1952) gegen die Bultmannsche Theologie der Entmythologisierung beschlossen hat. Mit dem ihm eigenen Ingrimm polemisiert er dort gegen die „lutherischen Theologen“ (Anführungsstriche von ihm – er meint besonders Kinder und Künneth) und weist gegenüber dem Interesse an dem objektiven Heilsgesche-

hen hin auf den „Wortcharakter“ der Offenbarung, der das Interesse an den Fakten ausschließen soll. Er sagt: „Die Wirklichkeit, von der jedenfalls Luthers Glaube lebt und zehrt, ist das Wort und nur das Wort . . . Die Wirklichkeit, die sich dem Glauben erschließt, ist die des Wortes. Insofern also ein Geschehen worthaften Charakter hat und in diesem seinem worthaften Charakter verstanden wird, nimmt der Glaube in ihm die Wirklichkeit wahr, die ihn angeht.“ (E. S. 104) Und: „Die Wirklichkeit, mit der der Glaube umgeht, ist niemals eine andere als die des Wortes und in gar keinem Falle das, was man eine „objektive“ faktische Wirklichkeit nennt.“ (E. S. 110) Dazu muß man doch sagen: gewiß erreicht uns Gottes Offenbarung nicht anders als im Wort. Im Wort der Verkündigung gewinnt das Heilsgeschehen seine uns betreffende Wirklichkeit. Aber das Wort der Verkündigung ist doch als Anrede zugleich auch Bericht von etwas Geschehenem, mit dem es nicht selbst identisch ist, sondern auf das es zurückverweist. Insofern hat der Glaube eben doch einen „welthaften“ Boden – man denke nur an die Tatsache des Kreuzes. Wenn Luthers Glaube so am Wort hängt, dann schließt das die historische Wirklichkeit des im Worte Bezeugten nicht aus sondern ein. Er spricht nur nicht besonders davon, weil ihm und seinem ganzen Zeitalter die Zuverlässigkeit der biblischen Berichterstattung eine Selbstverständlichkeit war.

Nach diesen allgemeinen und grundsätzlichen Erörterungen wollen wir nunmehr das Interesse des Glaubens am historischen Jesus noch konkret am Inhalt der kirchlichen Verkündigung nachzuweisen versuchen. Ich kann dabei natürlich nicht die ganze Breite der Verkündigung der Kirche berücksichtigen, sondern greife 2 besonders entscheidende Problemkreise heraus. Später wird dann noch die Rede sein müssen von der Bedeutung des historischen Jesus für die verschiedenen Formen der kirchlichen Verkündigung.

Bei dem ersten Problemkreis geht es um das sogenannte „Messiasbewußtsein“ Jesu bzw. um die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zu den Wörtern, die ihm in der Verkündigung der Kirche beigelegt werden. Wir predigen ihn doch als den Christus Gottes! Nur dadurch wird die Botschaft von Jesus zum frohmachenden Evangelium, und nur dadurch bekommt die Verkündigung der Kirche ihre letzte Autorität und wird zum Ruf in die Entscheidung. Wie aber – wenn die Jesus beigelegten Hoheitstitel nicht auf ihn selbst zurückgehen, wenn die Verkündigung von Jesus keinen Anhalt hat in der Verkündigung Jesu?

Hinsichtlich der Beantwortung dieser Frage stehen sich – wie man bei Schneider nachlesen kann (S. 14 ff.) im Wesentlichen in den neuesten Untersuchungen 2 Auffassungen gegenüber. Die eine knüpft an Bultmann an, der in allen seinen Äußerungen bestreitet, daß Jesus sich für den Messias gehalten hat. So erklärt Käsemann, daß alle Stellen der Synoptiker, an denen irgendein Messiasprädikat erscheint, Gemeindegeryma sind. Ähnlich hat Bornkamm geurteilt, der erklärt, daß gerade an die-

sem Punkt der Glaube der nachösterlichen Gemeinde die Überlieferung gestaltet hat. Die ursprüngliche Geschichte Jesu sei eine unmessianische Geschichte gewesen. Aber Bornkamm bestreitet nicht, daß Jesus „durch sein Auftreten und Wirken messianische Erwartungen geweckt und den Glauben, er sei der messianische Heilbringer, gefunden hat.“ Nur gebe es „keinen einzigen sicheren Beweis, daß Jesus einen der messianischen Titel, die ihm die Tradition anbot, für sich in Anspruch nahm.“ Auch das Messiasbekenntnis des Petrus sei „ganz durchwoben von Bekenntnis und Reflektion der Gemeinde“, sodaß es sich dabei nicht um eine historische Scene, sondern um „ein Geschichtszeugnis höherer Art“ handelt.

Die entgegengesetzte Auffassung wird von Stauffer in seinem Buch „Jesus, Gestalt und Geschichte“ vertreten. Zwar sagt auch er, daß Jesus sich nicht als Messias bezeichnet hat und begründet das namentlich damit, daß die Loggiaquelle, das „älteste Jesusbuch der Christenheit“ und das einzige, das „ausschließlich Jesusworte bieten will“, nichts von irgendwelchen messianischen Selbstpredikationen Jesu weiß. Völlig anders aber stehe es mit dem Menschensohnbegriff. Er sei die „zentrale Selbstbezeichnung Jesu“ gewesen. Auch die Bezeichnung „der Gottessohn“ in Matthäus 11, 25–27 stamme von Jesus selbst und nicht aus der frühhellenistischen Gemeinde. Vor allem aber führt Stauffer die Selbstpredikation Jesu „Ich bin es“, die er in engstem Zusammenhang mit der Theophanieformel Ani hu bei Deuterocesaja bringt, auf Jesus selbst zurück. Sie ist „die reinste, die kühnste und die tiefste Selbstpredikation Jesu.“ Jesus wolle damit sagen, daß sich in seinem Leben die geschichtliche Epiphanie Gottes vollzieht (S. S. 144).

Wer hat nun recht? Soviel scheint mir festzustellen: wenn man sich auf die Seite derjenigen Theologen schlägt, nach denen erst die Gemeinde Jesus zum Messias gemacht und seine unmessianische Verkündigung nachträglich zu einer messianischen umgestaltet hat, dann würde man die schöpferischen Kräfte der Urgemeinde wohl überschätzen. Grundmann hat in seinem Buch „Die Geschichte Jesu Christi“ (S. 17–24: Die überliefernde Gemeinde, zitiert bei Schneider S. 18 ff) meines Erachtens mit Recht geltend gemacht, daß die anonyme Größe „Gemeinde“ ein Gebilde ist, unter dem man sich nichts Rechtes vorstellen kann. Eine Gemeinde in diesem Sinn schafft überhaupt keine Theologie. Dafür kämen nur die führenden Männer der Urgemeinde, die Apostel, in Betracht. Unter ihnen gäbe es aber nicht einen, dem man die geniale Schöpfung zutrauen könnte, die die kritische Forschung „Gemeindegeryma“ nennt. Gewiß war Petrus nicht nur der große Prediger und Missionar, sondern auch der gewichtigste Träger der Tradition und der Begründer der ersten Bekenntnisformeln, aber ein hervorragender Theologe ist er nicht gewesen. Und wie stellt man sich das vor, daß innerhalb einer kurzen Zeit aus den einfachen Männern von Galiläa die überragenden Theologen geworden sind, die im Handumdrehen, ohne jegliche

theologische Voraussetzung, rein aus ihrem Osterglauben heraus eine Messiasdogmatik größten Stils geschaffen haben? Die großen Theologen des Urchristentums sind erst Paulus und der Verfasser des vierten Evangeliums gewesen. Und noch ein anderes Argument von Grundmann hat sein starkes Gewicht, nämlich der Satz: „Die Jünger Jesu sind durch ihren Meister in eine absolute Wahrhaftigkeit gestellt und zur Treue über anvertrautem Gut verpflichtet worden“. Die Annahme, die Gemeinde habe die Jesusüberlieferung umgebogen und zum größeren Teil erst geschaffen, steht im Widerspruch zu dem diese Gemeinde erfüllendem Geist.

So werden wir wohl doch mit gutem theologischen Gewissen die messianischen Würdenamen auf Jesus selbst zurückführen dürfen, besonders seine Bezeichnung als Menschensohn. Aber wenn man nicht so weit gehen wollte, bleibt die christologische Verkündigung der Kirche dennoch legitim, denn – wie es vorhin schon das Zitat von Bornkamm anklingen ließ: Jesu ganzes Verhalten ist als ein messianisches anzusprechen. Die Evangelien betonen die eigentümliche Vollmacht, die ihn von einem bloßen Rabbi oder Propheten unterscheiden. Und in all den neuen Arbeiten über das Problem des historischen Jesus spricht man gern von der „Unmittelbarkeit“ Jesu, die sein Reden und Handeln charakterisiert: er redet im Namen Gottes, handelt an Stelle Gottes. Man hat das eine Christologie in nuce genannt, eine „indirekte Christologie“ (Conzelmann), eine „Christologie im Vollzug“ (Zahrnt). Von hier aus gesehen wird die Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu und nach den Würtiteln, die er für sich in Anspruch genommen hat, zuletzt – wie Zahrnt herausstellt (S. 130) – historisch und theologisch unwichtig. Heute können 2 so verschiedene Theologen wie Althaus und Käsemann hierüber fast gleich urteilen. Althaus schreibt: „Was liegt denn daran, ob man diese Fragen mit Ja oder Nein beantwortet, wenn doch alle, die hier verschieden urteilen, darin eins sind, daß Jesus gewiß war, daß sich an der Stellung zu ihm das Schicksal entscheidet . . . Der Gehalt des Anspruchs ist nicht an die Inanspruchnahme der Titel gebunden.“ Und Ernst Käsemann: „Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias.“

Und nun sei noch auf einen zweiten Problembereich eingegangen, der den Inhalt der Verkündigung der Kirche betrifft. Die Kirche verkündigt Jesus nicht nur als den Christus Gottes, sondern auch als den Auferstandenen. Ja, sie würde ihn garnicht als den Christus predigen, wenn er nicht der Auferstandene wäre. Alle Predigt der Kirche ist irgendwie Osterpredigt. Ohne die Osterpredigt wäre die Kirche nichts anderes als eine Jesusgesellschaft, sowie es eine Goethe-, Luther- oder Bachgesellschaft gibt. Die Botschaft von der Auferstehung Jesu macht allein die Verkündigung der Kirche sinnvoll – wie Paulus es 1. Kor. 15, 14 deutlich genug ge-

sagt hat. Es geht nun aber in unserem Zusammenhang nicht nur um die Frage: steht hinter dieser Verkündigung von der Auferstehung Jesu ein Faktum, sondern in welchem Verhältnis steht dieses Faktum zum historischen Jesus? Anders ausgedrückt: es handelt sich auch hier um das alte, schon mehrfach aufgetauchte Problem der Kontinuität bzw. der Identität von historischem Jesus und gepredigtem Christus.

Nun ist allerdings die Auferstehung Jesu nicht ein historisches Geschehen, das sich wie sonst ein Geschehen in Raum und Zeit beobachten und feststellen läßt. „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“ – das trägt einen anderen Tatsachencharakter als die vorangehenden Aussagen des Glaubensbekenntnisses „gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben.“ Hier sind die Grenzen der Geschichte gesprengt. Es kann sich also bei der Auferstehung niemals um eine unmittelbare Fortsetzung der Geschichte Jesu handeln. Die gegenwärtige Theologie hat fraglos recht, wenn sie im Blick auf dieses Moment der Diskontinuität so radikal betont, daß die Auferstehung Jesu in den Bereich des Glaubens falle und nur diesem allein zugänglich sei. Das bedeutet jedoch nicht, wie Bultmann behauptet, daß der christliche Osterglaube an der historischen Fragestellung desinteressiert sei. Bornkamm hat einmal schön formuliert: Wir haben „im Kerygma die Geschichte und in der Geschichte das Kerygma zu suchen“. Das gilt doch auch im Blick auf die Ostergeschichte. Emil Brunner hat in seinem „Mittler“ (S. 318) das Bild gebraucht vom Stein, der ins Wasser geworfen wird: er zieht Ringe. Die Ringe sind nicht selbst das Ereignis des Einschlags, aber gibt es keine solche Ringe, so ist gewiß auch kein Einschlag erfolgt. Dementsprechend könnte man vielleicht sagen: die Auferstehung Jesu ist zwar kein historisches Ereignis in strengem Sinn gewesen, aber sie ist doch ein Ereignis gewesen, das historische Ringe gezogen hat. Auch der unvoreingenommene Historiker muß zugeben, daß „etwas“ geschehen sein muß, etwas, was z. B. den auffälligen Stimmungsumschwung der Jünger bewirkt hat, demzufolge sie aus verschüchterten, enttäuschten Leuten, die die Sache ihres Herrn verloren gaben, zu todesmutigen Zeugen wurden, die mit ihrer Christuspredigt die Gründung einer Gemeinde verursachten. Ohne dieses „Etwas“ bleibt die Entstehung der christlichen Kirche historisch unverständlich. Selbst ein in Sachen des Christentums so unverdächtig Zeuge wie Tacitus schreibt in seinen Annalen, nachdem er die Hinrichtung Jesu durch Pontius Pilatus berichtet hat: „Trotz solcher augenblicklichen Schwächung kam der verderbliche Aberglaube wieder auf“ (XV, 44). Eine solche Notiz ist der historische Reflex der Predigt vom Auferstandenen. Wohl gemerkt: Der Historiker kann nicht konstatieren, daß Jesus auferstanden ist, aber er kann konstatieren, daß die Auferstehung Jesu behauptet und verkündigt worden ist. Diese Verkündigung der Auferstehung aber hat insofern Bezug zum historischen Jesus, als es ja eben dieser historische Jesus von Nazareth ist, dessen Auferstehung verkündigt wird. Noch einmal: es geht um

ein völlig neues Sein, in das Jesus bei der Auferstehung versetzt worden ist, um ein Sein, für das jegliche menschliche Analogie fehlt, und für das der Historiker nicht zuständig ist; und dennoch ist es eben Jesus von Nazareth, der durch einen schöpferischen Akt Gottes in dieses neue Sein versetzt worden ist. Ohne diese personale Identität ist ja das Reden von der Auferstehung Jesu letztlich sinnlos. Ja, nicht nur sinnlos, sondern auch unverständlich und ungläubhaft. Althaus hat das so ausgedrückt: „Das Bild der Person und Geschichte Jesu gehört mit dem Zeugnis von Ostern unlöslich zusammen, ist untrennbar eins mit ihm. Ostern wird nicht für sich, als isoliertes Mirakel, verkündigt, sondern im Zusammenhang mit dem Zeugnis von Jesu geschichtlichem Leben.“ Erst „in diesem Zusammenhang hat das Zeugnis von Ostern die Macht, von seiner Wahrheit zu überführen, in der inneren Geschichte, in welche die Begegnung mit dem Jesus des neutestamentlichen Zeugnisses uns hineinführt.“ (Zitat bei J. Seite 60). Ganz ähnlich hat sich Thielicke ausgedrückt: „Als isoliertes Ereignis ist die Auferstehung Jesu überhaupt nicht zu verstehen.“ „Ich muß im Faktum der Auferstehung eine letzte Konsequenz ausgezogen sehen, die mir schon durch den auf Erden Wandelnden, durch seine Überlegenheit über Sünde, Krankheit und Tod, durch sein qualitatives Andersein gegenüber allen Menschen nahegelegt war.“ (J. S. 60) Und ein letztes Zitat in dieser Sache, Worte von Zahn: „Die Auferstehung Jesu setzt die Botschaft von Jesus Christus in Kraft. Mit Ostern geht Jesus in die Verkündigung der Gemeinde ein und wird selbst zu ihrem Inhalt . . . aber damit ist nichts Neues zu Jesus hinzugekommen. Es handelt sich Ostern nicht um die Mitteilung besonderer und zusätzlicher Offenbarungen, sondern allein um das Offenbarwerden Jesu selbst . . . Allzuoft hat die Kirche unter Berufung auf die Auferstehung Jesu Jesus in falscher Weise groß gemacht, sodaß fast keine Kontinuität mehr zu erkennen war zwischen dem irdischen und dem erhöhten Christus, zwischen dem Predigenden und dem Gepredigten. Jesus aber ist nach Ostern kein anderer als er vor Ostern gewesen ist. Seit seiner Auferstehung erscheint nur alles, was früher indirekt und verborgen da war, in einem neuen, hellen Licht. Jetzt tritt Jesus als der in Erscheinung, der er wirklich ist. Die indirekte Christologie wird in die direkte verwandelt.“ (Z. S. 154–155) Damit meinen wir die Frage nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem von der Kirche verkündigten auferstandenen Christus in positivem Sinne beantwortet zu haben.

Nachdem wir so an zwei entscheidenden Punkten den Beziehungen nachgegangen sind, die zwischen dem historischen Jesus und dem Inhalt der kirchlichen Verkündigung bestehen, bleibt nun noch übrig, nach der Bedeutung des historischen Jesus für die verschiedenen Formen der kirchlichen Verkündigung zu fragen. Ich beschränke mich dabei auf die 3 wesentlichsten Formen der Verkündigung: auf die gottesdienstliche Predigt, auf den kirchlichen Unterricht und auf die Verkündigung durch das Sakrament.

Im Blick auf die Predigt ist zu sagen: Die Verkündigung von Christus ist gewiß nicht identisch mit dem Erzählen eines Abschnittes aus dem Leben Jesu. Urner hat Recht, wenn er in seinem Aufsatz „Der historische Jesus in unserer Predigt“ (H. J. S. 587 ff) sagt, daß eine noch so anschauliche Nacherzählung „historischer Ereignisse“ noch keine Predigt sei.“ Auch darin wird man ihm Recht geben müssen, daß der Begriff des Historischen mit dem Begriff der historischen Wissenschaft in gegenwärtigem Verständnis allzusehr verbunden sei, als daß er sich dafür eignen könnte, den Inhalt der uns aufgetragenen Predigt zu umschreiben (gegen Wilhelm von Roden gesagt, der unsere Predigt als „kerygmatische Historie Jesu“ bezeichnete). Es wäre daher wohl ratsamer, hier vom geschichtlichen (Kähler) oder irdischen Jesus (Diem) zu reden. Aber Urner schießt doch m. E. andererseits über das Ziel hinaus, wenn er sagt: „Der historische Jesus hat für die Predigt keinerlei eigene Relevanz, denn selbst der Kreuzestod, ein gewiß historisches Ereignis, . . . hat doch für die Predigt als solche keine Bedeutung.“ Und in anderem Zusammenhang – „ob der historische Jesus unheilbar Kranke geheilt oder Tote erweckt hat, oder auf welche Weise er sonst den Eindruck des Außerordentlichen bei einigen seiner Zeitgenossen hervorgerufen hat, kann das Bekenntnis zu Christus als dem Überwinder aller Todesmächte weder hindern noch fördern.“ Das sind jene überspitzten Behauptungssätze, die uns bereits oben in der Auseinandersetzung mit Bultmann begegneten, und die wir meinten ablehnen zu müssen. Es ist doch zu fragen: warum sind denn die Evangelien, aus denen unsere Predigttexte genommen sind, überhaupt geschrieben worden? Muß man nicht mit Althaus antworten: „Die Apostel haben so zum Glauben gerufen, daß sie von Jesus erzählten. Eben deshalb sind die Evangelien entstanden: sie wollen der Gemeinde den Grund ihres Glaubens darbieten. Sie sind gewiß nicht neutrale historische Berichte, sondern Bericht und Bekenntnis in einem, aber eingefaßt und durchdrungen vom Bekenntnis eben doch Berichte.“ (Z. S. 48) Darum gehört es legitim mit zur Aufgabe der Predigt über Evangelientexte, die ja vorwiegend Jesus-Geschichten sind, anschaulich von Jesus zu berichten, ihn „vor Augen zu malen, als wäre er unter uns gekreuzigt“ (Gal. 3, 1) Das heißt nicht, daß wir im Zeitgeschichtlichen steckenbleiben und in historische Kleinmalerei verfallen. Das Historische wird nur eine „dienende Funktion“ haben dürfen; aber es wird doch dazu dienen können, das Kerygma zu „erhärten“ (Jenssen). Es ist einfach nicht wahr, wenn Urner behauptet, daß „das Interesse am historischen Jesus . . . das Kerygma verdecken muß“. „Gott offenbart sich nicht durch ein begrifflich formuliertes Kerygma, sondern durch die anschauliche Personwirklichkeit Jesu Christi“, sagt Jenssen. An ihr kann sich der Glaube entzünden. Haendler sagt dazu: „Es ist ein rationaler Irrtum zu meinen, daß der Begriff das Eigentliche fasse . . . das Wesenhafte des Seins ist nur im Bilde faßbar.“ „Wo das Wesenhafte anfängt, sind wir auf das bildhafte Schauen geworfen.“ Und an anderer Stelle: „Es geht in der Predigt nicht um eine apodiktische Be-

hauptung, sondern um eine Behauptung, die „zeigt“. Zeigen ist etwas anderes als beweisen.“ (Zitat bei J. S. 68 und 54) Dieses „Zeigen“ wird sich nicht nur auf die Darstellung der Person Jesu beschränken, sondern auch aufzuzeigen suchen, wie sich das Geheimnis seines Wesens und Wirkens widerspiegelt in den Menschen, die Jesus begegnen. Doerne sagt dazu in einem Vortrag über „Christusfrage und Christuspredigt heute“ (J. S. 57): „Wir können nicht ausgiebig genug Gebrauch machen von den großen Möglichkeiten, die uns . . . der evangelische Bericht vom Erdenwirken Jesus erschließt. Unsere Christusmeditation und ihr folgend unsere Verkündigung soll immer neu anfangen bei den Menschen, die in diesen evangelischen Berichten Jesus begegnen. Zeigen wir nur, wie ihnen im Begegnen mit Jesus die große Enthüllung ihrer sonst verborgenen, verschwiegenen, verdrängten Lebenshintergründe widerfährt. Wie hier bei den Leuten, die um seinetwillen alles verlassen, . . . bei dem Zöllner, der ein neues Leben anfängt, ein Durchbruch sich vollzieht, der das Wunder von Gottes heilschaffender Herrschaft sichtbar macht.“

Freilich: wir können durch keine noch so eindringliche Schilderung der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu den Glauben an ihn wirken. Wir können auch nicht beurteilen, was das eigentlich „Offenbarungsmächtige“ an Jesus ist. Althaus geht m. E. zu weit, wenn er sagt: „Uns ist die Aufgabe gestellt, an der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu die Züge aufzuzeigen, welche den Glauben in uns wirken, daß Gott in ihm gegenwärtig ist.“ (Zitat bei J. S. 53) Wissen wir so genau, welches diese Züge sind? Liegt die Gegenwart Gottes in Jesus Christus so offen zutage? Sie ist doch verborgen und offenbar zugleich. Aber trotz dieser eigentümlichen Dialektik dürfen wir uns doch nicht davon abhalten lassen, das Bild des geschichtlichen Herrn in der Predigt nachzuzeichnen. Es ist wie mit einem Rückstrahler: erst wenn das Licht eines Scheinwerfers darauffällt, leuchtet er auf. Es kann aber nur aufleuchten, wenn dieser Rückstrahler angebracht ist. Ähnlich könnte man sagen: Erst der Geist Gottes kann die göttliche Herrlichkeit in dem Bilde des geschichtlichen Jesus zum Aufleuchten bringen; sie kann aber nur aufleuchten, wenn wir dieses Bild des geschichtlichen Jesus in unsrer Predigt vor der Gemeinde gezeichnet haben.

Welches ist nun die Bedeutung des historischen Jesus für den kirchlichen Unterricht? Wir können uns hier kurz fassen, weil vieles, was zur Predigt gesagt worden ist, für den Unterricht in erhöhtem Maße gilt. Wenn es schon bei dem Predigthörer wichtig ist, ein anschauliches Bild des historischen Jesus zu zeichnen, wieviel mehr bei den Kindern, die doch vorwiegend bildhaft denken, und für dogmatische Begrifflichkeit noch kein Sensorium haben. Luther hat einmal im Blick auf den 2. Artikel und die in ihm enthaltene Zweinaturenlehre gesagt: „In confessione oportet, ut a supremo incipias, in instructione a christi humana natura“ (WA LI 51, 29). Den Weg, von der Gottheit zur Menschheit zu gehen, nennt er „obenanheben und

das Dach bauen, ehe du den Grund gelegt hast.“ (Predigten von 1532) Wir haben demnach im kirchlichen Unterricht für die Verkündigung von Christus damit den Grund zu legen, daß wir zeigen, wie es sich bei Jesus um einen wirklichen Menschen handelt. Das ist umso angebrachter, als die Kinder hierzulande – wie wir schon in der Einleitung andeuteten – von der atheistischen Bekenntnisschule her alles, was mit Religion zusammenhängt, als reines Phantasieprodukt anzusehen gewohnt sind und daher auch die Bibel für eine Sammlung von Sagen bzw. Märchen halten. Wir werden daher gut tun – zumindest bei den Konfirmanden – auf die Frage, ob Jesus überhaupt gelebt habe, offen einzugehen und die wichtigsten Gegenargumente zu widerlegen. Wir werden die Zeitverhältnisse zu schildern haben, in die Jesus hineingeboren wurde und die Umwelt, in der er aufgewachsen ist. Wir werden in den verschiedenen Geschichten besonders diejenigen Züge hervorheben müssen, die die menschliche Seite an ihm unterstreichen (Schlafbedürfnis, Hunger, Durst usw.). Wir werden ferner versuchen, den Kindern Jesus als Mensch unter Menschen nahe zu bringen: wie er Freunde und Feinde hatte und wie sein Tagewerk ungefähr dem eines vielbeschäftigten Arztes glich (Mk 1, 21 ff.). Besonders wichtig wird es sein zu zeigen, wie Jesus als Jude von Kindheit an dem Gesetz unterstanden hat (Gal. 4, 4), wie aber gerade dieses Gesetz, unter das er sich gestellt wußte, und das er erfüllte wie sonst niemand, ihm den Tod gebracht hat: seine Verurteilung als Gotteslästerer. Wie gesagt, mit dem allen können wir nur den Grund legen für die eigentliche Verkündigung, die auch vor den Kindern zu bezeugen hat: es geht nicht um den Jesus „an sich“, sondern um den Christus „für mich“. Das schließt aber die historische Grundlegung nicht aus, sondern ein. Eine Hilfe können dabei Lichtbilder vom heiligen Lande sein sowie die illustrierte Ausgabe der Evangelien, die von der Evangel. Hauptbibelgesellschaft Altenburg herausgebracht worden sind, und die mit ihren historisch-geographischen Einleitungen, mit ihrem Kartenmaterial und den fotografischen Abbildungen biblischer Stätten die Historizität des Lebens Jesu gut veranschaulichen. Ein Wort sei auch noch gesagt zu dem vielumstrittenen Buch von Keller „Die Bibel hat doch recht“. Zweifellos ist das Buch nur mit Vorsicht zu gebrauchen sowohl was seine historische Zuverlässigkeit anlangt als auch im Blick auf den Versuch, Dinge zu beweisen, die nicht zu beweisen sind. Wenn man das aber weiß und das Buch recht benutzt, kann es manche wertvolle Hilfe für den kirchlichen Unterricht bieten – gerade auch im Blick auf den „historischen Jesus“.

Zum Schluß sei noch eingegangen auf die Bedeutung des historischen Jesus für die Verkündigung im Sakrament, dem „verbum visibile“.

Beim Sakrament der Taufe ist die Lage insofern klar, als hier eine ausgesprochene Diskontinuität besteht: der historische Jesus hat die Taufe nicht geübt. Er hat sich zwar der Taufe des Johannes unterzogen, aber er hat die Tauf tätigkeit des Johan-

nes nicht fortgesetzt. Nur im Johannesevangelium (4, 2) hat sich die Erinnerung erhalten, daß Jesus eine kurze Zeit lang die Taufe durch seine Jünger hat vollziehen lassen. Doch dann hören wir auch im vierten Evangelium nicht mehr davon, daß die Taufe bei Jesus oder seinem Jüngerkreis irgendeine Rolle gespielt hat. Die Evangelien geben auch den Grund dafür an: Es gehört nicht zu den Aufgaben des Messias, mit Wasser zu taufen (Mc 1, 8). Wenn der Messias auftritt, tritt an die Stelle der Wassertaufe die Taufe mit dem Heiligen Geist. Faktisch ist es dann allerdings so gewesen, daß während seiner irdischen Wirksamkeit Jesus den Menschen, die ihm nachfolgten, nicht den heiligen Geist verliehen hat. Auch dem Jüngerkreis der Zwölf ist er nicht zuteil geworden, sondern wurde ihm nur für die Zukunft in Aussicht gestellt. Nach Johannes geschah das in den Abschiedsreden Jesu (Joh. 14, 26 usw.). Nach Lukas (24, 49, Apg. 1, 8) hat erst der Auferstandene kurz vor seiner Himmelfahrt den Jüngern den heiligen Geist verheißen. (Allerdings findet sich auch Joh. 20, 22 eine kurze Notiz, daß der Auferstandene bereits den Jüngern heiligen Geist verliehen habe.)

Trotz dieser Sachlage wurde in der Gemeinde von Anfang d. h. vom Pfingsttage an die Wassertaufe an den zum Glauben gekommenen geübt. Wie ist diese merkwürdige Tatsache zu erklären? An die durch den irdischen Jesus geübte Taufpraxis konnten die Apostel, wie gesagt, nicht anknüpfen. Daß sie an die Proselytentaufe angeknüpft haben, ist äußerst unwahrscheinlich; denn dann wäre zu erwarten gewesen, daß sie nur an Heiden vollzogen worden wäre. Die zu Pfingsten Getauften waren aber wohl fast ausschließlich Juden und Proselyten. Und Anknüpfung an die Johannestaufe? Dafür könnte sprechen, daß Petrus (Apg. 2, 38) die Aufforderung an die Hörer der Pfingstpredigt, sich der Taufe zu unterziehen, ähnlich wie Johannes der Täufer mit dem Bußruf eingeleitet hat. Das Ziel der Taufe wäre dann nicht wie bei der Proselytentaufe die Befreiung von der kultischen Unreinheit, sondern die Vergebung der Sünden. Und doch – wenn auch die Apostel vielleicht an die Form der Johannestaufe angeknüpft haben (schon eben weil Jesus selber sie an sich hat vollziehen lassen), so unterscheidet sich doch die von den Aposteln geübte Taufe dadurch von der (Buß-)Taufe des Johannes, daß sie auf den Namen des Herrn Jesus Christus vollzogen wurde und mit der Verleihung des Heiligen Geistes verbunden war. Das wird ja besonders deutlich in dem Bericht der Apostelgeschichte (18, 25 und 19, 3), wo die Taufe der „Jünger“ in Ephesus, die nur auf die Taufe des Johannes getauft waren und nicht den Hl. Geist empfangen hatten, von Paulus für ungültig erklärt wurde. Wenn aber die urchristliche Taufe – gemessen an der Johannestaufe – etwas völlig Neues war, worauf haben sich dann die Apostel berufen, wenn sie sich nicht auf den irdischen Jesus berufen konnten? (denn daß es nur die „Missionssituation“ war, welche die Taufe „gefordert“ habe, erscheint doch als eine zu magere Begründung). Man wird wohl Schneider Recht geben können, wenn er auf den

Missionsbefehl hinweist und dazu sagt: „Matthäus verbindet den Missionsbefehl mit dem Taufbefehl. Zwar stammt die trinitarische Form desselben aus späterer Zeit, es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß die Apostel der Überzeugung waren, daß die von ihnen geübte zuerst am Pfingsttage vollzogene Taufe durch Christus selber verordnet war. Darin lag die Legitimation für ihr Handeln. Eine andre hatten sie nicht.“ (HJ. S. 533) Ähnlich hat sich auch Stauffer geäußert. Das Rätsel des urchristlichen Taufbrauchs lasse sich nur lösen, wenn man die Traditionen vom Missionsbefehl des Auferstandenen, die in allen Evangelien mit Taufmotiven verbunden seien, ernst nehme. Die Taufe sei das Bundeszeichen des neuen Gottesvolkes, das an die Stelle des alten Bundessiegels, der jüdischen Beschneidung, getreten ist: – „Vorbereitet durch spätjüdische Taufbräuche, angeregt durch die Johannestaufe, notwendig gemacht durch den Missionsbefehl des auferstandenen Herrn“.

Damit können wir der rein negativen Feststellung, daß zwischen dem historischen Jesus und der christlichen Taufe keine geschichtliche Kontinuität besteht, die positive hinzufügen: es besteht aber eine indirekte Kontinuität insofern, als der auferstandene Christus, der den Taufbefehl gegeben hat, und der historische Jesus (wie oben gesagt) durch personale Identität verbunden sind.

Zuletzt fragen wir nach der Bedeutung des historischen Jesus für die Verkündigung im Hlg. Abendmahl. Daß diese Frage eine besonders vielseitige Problematik enthält, dürfte – zumal nach dem vorjährigen Referat über die Arnoldshainer Thesen – klar sein. Ich kann natürlich auf diese Problematik hier nicht eingehen, sondern beschränke mich auf einige wenige Gesichtspunkte, die mir für unser Thema am wichtigsten erscheinen, und entnehme sie im Wesentlichen dem Aufsatz von Nagel „Der historische Jesus im Abendmahl der Kirche“ (HJ. Seite 543 ff.)

Zunächst ist zu sagen: Nach den wichtigsten Ergebnissen der bisherigen Erforschung der Abendmahlsberichte ist es uns versagt, diese Berichte als „historische Stiftungsurkunde eines seit dem Abend des Gründonnerstag einheitlich verstandenen und entsprechend gefeierten Herrenmahles zu werten“. Selbst der älteste Abendmahlsbericht – der des Paulus (1. Kor. 11, 23 ff) – stellt nur jene Form dar, die das Herrenmahl in der Gemeindeliturgie der vierziger Jahre angenommen hatte. Die wohl jüngeren Synoptischen Berichte verraten gleichfalls Merkmale liturgischer Prägung. Problematisch ist der Zusammenhang des Herrenmahls mit dem Passahfest (Bornkamm leugnet ihn – B. Seite 148) – Stauffer behauptet ihn – (St. Seite 86); problematisch in seiner historischen Echtheit ist ferner der Wiederholungsbefehl bei Paulus und Lukas. Es bleibt also fraglich, ob die Einsetzungsworte, die doch für uns die zentrale Verkündigung des Abendmahls darstellen, auf Jesus zurückgehen – es ist möglich, aber ein unbedingt schlüssiger historischer Beweis dafür konnte bis jetzt nicht erbracht werden.

Dennoch stehen wir, wenn wir den geschichtlichen Wurzeln des Hlg. Abendmahles nachspüren, vor 2 nicht zu bezweifelnden Tatsachen. Die eine liegt vor in den Mahlgemeinschaften, die Jesus auch schon vor dem letzten Mahl am Gründonnerstag abend mit seinen Jüngern immer wieder gehalten hat. Sie waren neben dem Hören auf sein Wort und neben dem Gebet die Form, in der Jesus mit ihnen zusammen ihr Bürgersein im Reiche Gottes aktualisiert hat. Als zweite Tatsache ist zu konstatieren, daß die Urgemeinde von Anfang an sich auch zu gemeinsamem Mahl versammelt hat. Nagel schreibt dazu: „Mußte nicht gerade auch das Mahl als Ausdrucksform dessen, was sie hofften und im Glauben bereits vorwegnahmen, ihnen besonders naheliegen, nachdem ihr Herr so manchmal die Freude des kommenden Reiches im Bilde der Mahlgemeinschaft ihnen vor Augen gestellt?! Bedarf es darum überhaupt eines ausdrücklichen „Stiftungsbefehls“, um die Selbstverständlichkeit zu erklären, mit der sich seine Gemeinde von Anfang an auch zur Mahlgemeinschaft versammelte und dabei kraft des Osterglaubens ihn aufs Neue in ihrer Mitte wußte?“

Damit ist noch nichts Näheres über den Inhalt dieser Mahlgemeinschaften gesagt. Aber da der Herr, der im Mittelpunkt dieser Mahlgemeinschaften stand, der auferstandene Gekreuzigte war, werden wir doch annehmen dürfen, daß das „Brotbrechen“, das nach Apg. 2, 42 und 46 in der Urgemeinde hin und her in den Häusern geübt worden ist, die Bedeutung eines Hinweises auf das Zerbrechen des Leibes Jesu am Kreuz hatte. Und da durch den Herrn des Mahles Gott selber neue Gemeinschaft mit den Menschen stiftete, lag es für die Jünger wie für die erste Gemeinde als Glieder des „Alten Bundes“ nahe, diese neue Gemeinschaft am prägnantesten im Bilde eines „Neuen Bundes“ auszudrücken und den im Zerbrechen des Brotes vergegenwärtigten Kreuzestod Jesu als das von ihm dargebrachte Bundesopfer anzusehen.

Damit rücken wir aber ganz nahe heran an den zentralen Inhalt der Verkündigung, der in den Einsetzungsworten unserer Abendmahlsfeiern enthalten ist – auch wenn diese nicht auf Jesus selber zurückgehen sollten. Ich persönlich möchte es allerdings für sehr wahrscheinlich halten, daß zumindest die Urform dieser Worte auf ihn zurückgeht; denn, ich kann mir nicht vorstellen – nach allem, was wir oben über die „Gemeindetheologie“ sagten – daß man in der ersten Gemeinde gewagt haben sollte, diese Worte selber zu formulieren und sie Jesus nachträglich in den Mund zu legen. Wie dem aber auch im einzelnen sei – man wird auch hier zumindest eine indirekte Kontinuität zum historischen Jesus feststellen dürfen und wohl Nagel recht geben können, wenn er sagt: „Die Verba Testamenti werden trotz ihrer uns heute bewußten histo-

rischen Problematik ihre unantastbare Stellung in der Abendmahlsfeier der Kirche behalten müssen. Sie sind hier als das unüberhörbare Glaubenszeugnis dafür zu werten, daß die Feier des Heiligen Mahles sowohl dem Willen des biblischen Christus wie dem des historischen Jesus entspricht“ (H. J. Seite 552)

Ich komme zum Schluß. Es gibt noch andere Formen christlicher Verkündigung als die Besprochenen. Auch das Gebet kann Verkündigung sein. Darum sei am Schluß ein Gebet gesetzt, das der Herr selbst, der irdische Jesus, gesprochen hat, ein Gebet, dessen Worte zu den historisch echten gerechnet werden, die wir von ihm haben, und die sich uns nach solch einem Referat und einer theologischen Debatte auf die Lippen legen sollten: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbart. Ja, Vater, denn es ist also wohlgefällig gewesen vor dir“ (Matth. 11, 25, 26).

Literatur:

- H. Ristow u. Karl Matthiae:* Der Historische Jesus und der kerygmatische Christus (H. J.)
Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung.
Evang. Verlagsanstalt Berlin 1961
- Heinz Zahrnt:* Es begann mit Jesus von Nazareth (Z)
Die Frage nach dem historischen Jesus
Kreuz-Verlag Stuttgart 1960
- Johannes Schneider:* Die Frage nach dem historischen Jesus in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart
Evang. Verlagsanstalt Berlin 1958
- Günther Bornkamm:* Jesus von Nazareth (B.)
Urban-Bücher
Die Wissenschaftliche Taschenbuchreihe
Kohlhammer-Verlag 1956
- Ethelbert Stauffer:* Jesus, Gestalt und Geschichte (St)
Dalp-Taschenbücher
Franke-Verlag Bern 1957
- Ethelbert Stauffer:* Jesus, Paulus und wir
Antwort auf einen offenen Brief von Paul Althaus, Walter Kühneth und Wilfried Joest.
Friedrich Wittig-Verlag, Hamburg 1961
- Friedrich Gogarten:* Entmythologisierung und Kirche
Vorwerk-Verlag Stuttgart 1953
- Hermann Diem:* Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1957
- H. H. Jansen:* Der historische Jesus (J)
Das Problem der Entmythologisierung der Evangelien für Glaube und Verkündigung
VEB Max Niemeyer-Verlag Halle (Saale) 1957