

Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens. Anmerkungen zur Neubestimmung der Christologie bei Karl Barth und Paul Tillich

*Christian Danz**

Abriss

Der historische Jesus spielt weder für die Christologie Karl Barths noch für die Paul Tillichs eine Rolle. Der Bezug auf die historische Gestalt Jesus von Nazareth wird von beiden durch den Glauben als ein Geschehen in der Geschichte ersetzt. Der Beitrag versucht zu zeigen, dass die von beiden vorgenommene Unterscheidung zwischen Glaube und empirischer Geschichtsforschung nicht nur ein hohes Maß von struktureller Gemeinsamkeit aufweist, sondern gerade darin ein für die gegenwärtigen Debatten über historische Jesusforschung und dogmatische Christologie weiterführender Gedanke liegt. **Schlüsselwörter:** Christologie, historischer Jesus, Christus des Glaubens, Karl Barth, Paul Tillich

The Jesus of history and the Christ of faith. Comments on the new design of Christology in Karl Barth and Paul Tillich

Abstract

In the nineteen-twenties Karl Barth and Paul Tillich constructed their Christologies without the historical Jesus. Both have replaced the reference to the historical figure Jesus of Nazareth by the faith as a happening in the history. This article will show that the differentiation between faith and empiric historical research does not only offer structural similarities in a high degree but also a continuative thought for the present debates on the historical Jesus-research and the dogmatic Christology.

Keywords: Christology, historical Jesus, Christ of faith, Karl Barth, Paul Tillich

* Dr. Theologie. Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch- theologischen Fakultät der Universität Wien. Präsident der Deutschen-Paul-Tillich-Gesellschaft.

O Jesus da história e o Cristo da fé. Comentários sobre a nova concepção da cristologia em Karl Barth e Paul Tillich

Resumo

Nos anos vinte do século passado, Karl Barth e Paul Tillich construíram suas Cristologias sem considerar o Jesus histórico. Ambos substituíram a referência à figura histórica Jesus de Nazaré pela fé como acontecimento histórico. Este artigo quer mostrar que a diferenciação entre a fé e a pesquisa histórica empírica não apresenta apenas similaridades estruturais num alto grau, mas também um pensamento ainda relevante para os debates atuais a respeito da pesquisa sobre o Jesus histórico e a Cristologia dogmática.

Palavras-chave: cristologia, Jesus histórico, Cristo da fé, Karl Barth, Paul Tillich

In seinem Buch *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* kommt der in Berlin lehrende Neutestamentler Jens Schröter auf das seit der europäischen Aufklärung in einen Gegensatz getretene Verhältnis von Historie und Glauben zu sprechen. Mit Blick auf den Christusglauben und sein Verhältnis zur Geschichte resümiert er hier:

Historische Jesusforschung kann [...] den christlichen Glaubens niemals begründen oder gar seine Richtigkeit beweisen. Sie kann jedoch zeigen, dass dieser Glaube auf dem Wirken und Geschick einer Person gründet, die sich, wenn auch nicht im Detail, so doch in wichtigen Facetten auch heute noch nachzeichnen lassen. Damit leistet sie für die Verantwortung des christlichen Glaubens in der modernen Welt einen substantiellen Beitrag (SCHRÖTER, 2009, 36).

Den Hintergrund dieses Urteils über das spannungsvolle Verhältnis von historischer Forschung und christlichem Glauben bildet die neuere historische Jesusforschung, die seit den 1980er Jahren einen ungemeinen Aufschwung erfahren hat. Nach einer Phase der historischen Skepsis bezüglich dessen, was sich mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft von dem historischen Jesus rekonstruieren ließe, erschienen binnen kurzer Zeit zahlreiche Darstellungen des historischen Jesus.¹ Gewiss, die Bilder, welche die neuere historische Forschung von dem Mann aus Nazareth zeichnete, waren und sind höchst unterschiedlich. Sie reichen von Jesus als einem jüdischen Propheten oder Charismatiker über einen Kyniker bis hin zum Sohn Gottes.² Wie auch immer man die neuere Jesusforschung und die von ihr zutage geförderten Resultate im Einzelnen bewerten mag, sie wirft in jedem Falle die Frage nach

¹ Vgl. Danz (2013, 30-41).

² Vgl. v. Scheliha (1999, 22-31); Stegmann (2010, 113-124); Wenz (2011, 103-124).

dem Verhältnis von historischer Wissenschaft und systematischer Theologie auf. Welche Funktion können die Geschichtswissenschaft und der von ihr rekonstruierte Galiläische Wanderprediger für die dogmatische Christologie überhaupt haben, wenn sie den Christusglauben nicht begründen kann?

Das spannungsvolle Verhältnis von Glaube und Geschichte bildet auch den problemgeschichtlichen Hintergrund der Theologien von Karl Barth und Paul Tillich. Zwar gelten in der Theologiegeschichte beide weithin als Antipoden in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Während Barth die Theologie zu ihrer eigentlichen Sache zurückgeführt habe, nämlich zu Gott und seiner Offenbarung, sei die Theologie Tillichs bestenfalls religiöse Kultur- oder Identitätsphilosophie. Umgekehrt erscheint die Theologie Karl Barths aus der Perspektive Tillichs als Supranaturalismus, welche die Tuchfühlung mit der modernen Kultur aufgegeben habe. Allerdings verdecken solche stereotypen Charakterisierungen der Theologien Tillichs und Barths ein hohes Maß an struktureller Vergleichbarkeit beider Konzeptionen sowie den von beiden gemeinsam geteilten Problemhorizont. Denn beide haben ihre Theologien zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der „Krisis des Historismus“ (Ernst Troeltsch) ausgearbeitet und versucht, eigenständige Antworten auf diese auszuarbeiten. So ist es kein Zufall, dass Tillich und Barth ihre frühen Theologien mit Bezug auf die Theologie und Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs konzipieren.³ Ebenso greifen beide auf den um 1900 sich etablierenden Neoidealismus zurück und führen diesen in Kritik am Formalismus des Neukantianismus zu einer vollzugsgebundenen Theorie einer konkreten Subjektivität weiter.⁴ Diese wenigen Bemerkungen machen schon deutlich, dass es nicht ausreicht, sich für eine Rekonstruktion des Verhältnisses von Tillich zur Theologie Karl Barths ausschließlich auf deren jeweilige Selbstabgrenzungen und Selbststilisierungen zu beziehen. Vielmehr müssen die von beiden nach dem Ersten Weltkrieg ausgearbeiteten Theologien als eigenständige Antworten auf die Krisis des Historismus

³ Tillichs philosophische Dissertation von 1910 *Die religionsgeschichtliche Konstruktion* bietet eine Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie von Ernst Troeltsch, wie der ursprüngliche Titel *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte in Schellings positiver Philosophie* erkennen lässt. Vgl. Schübler/Sturm (2007, 5 Anm. 3). Auch Karl Barth hat seine frühe Theologie in Auseinandersetzung mit der Theologie der Ritschl-Schule und insbesondere mit der Geschichtsphilosophie Troeltschs konzipiert. Vgl. nur Barth (1992, 367-372). Vgl. hierzu Wittekind (2000, 163-165).

⁴ Barths Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus ist von der Forschung ausführlich thematisiert worden. Vgl. nur Lohmann (1995) und Pfeiderer (2000). Monographisch ist Tillichs Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus bislang nicht in der Weise rekonstruiert, wie dies für Barth der Fall ist. Vgl. Moxter (2008, 173-195); ders. (2000).

rekonstruiert werden. Unternimmt man dies, dann zeigt sich ein hohes Maß an Übereinstimmung zwischen beiden theologischen Antipoden des 20. Jahrhunderts. Erst auf dieser Grundlage ist es möglich, die Differenzen zwischen den beiden Theologien angemessen zu beurteilen.

In meinen folgenden Überlegungen möchte ich in einer sowohl problemgeschichtlichen als auch systematischen Perspektive das Verhältnis zwischen Paul Tillich und Karl Barth ausloten. Das soll anhand der von beiden Protagonisten in den 1920er Jahren ausgearbeiteten Christologien geschehen. In dem „gedruckten Kugelwechsel“ (Barth 1962, 226) zwischen Tillich und Barth, der 1923 in den *Theologischen Blättern* erschien, wurde nicht von ungefähr von beiden die Christologie in das Zentrum der Auseinandersetzung gerückt.⁵ Die These, welche ich in meinen Überlegungen ausführen möchte, lautet, dass sowohl Tillich als auch Barth die Christologie auf den Glauben als ein Geschehen in der Geschichte beziehen. Der Bezugspunkt der dogmatischen Christologie ist also weder bei Tillich noch bei Barth ein von der historischen Forschung zu rekonstruierender Jesus, sondern der Glaube als ein personales Geschehen. Diese These wird in drei Abschnitten erläutert. Einsetzen werde ich mit einer knappen Rekonstruktion von Karl Barths Christologie, wie sie dieser in seinen Texten seit 1916 und dann vor allem in der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* von 1927 ausgeführt hat. Der zweite Abschnitt wird der Christologie Paul Tillichs gewidmet sein, wie er sie in der *Dresdner Dogmatik* in den Jahren 1925 bis 1927 skizziert hat. Abschließen möchte ich mit ein paar zusammenfassenden Überlegungen zu Gemeinsamkeiten und Differenzen der Theologien Tillichs und Barths. Das wird uns zugleich die Gelegenheit geben, den Beitrag beider Theologen für die christologische Debatte der Gegenwart wenigstens stichwortartig noch anzudeuten.

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, oder: Christologie als Selbstbeschreibung des Glaubensaktes bei Karl Barth

In seinem offenen Brief an den Berliner Kirchenhistoriker Adolf von Harnack aus dem Jahre 1923 schrieb Karl Barth, wer

es etwa noch nicht weiß (und wir wissen es alle immer noch nicht), daß wir Christus nach dem Fleisch nicht mehr kennen, der mag es sich von der kritischen Bibelwissenschaft sagen lassen; je radikaler er erschrickt, um so besser für ihn und die Sache. Und das mag denn der Dienst sein, den ‚geschichtliches Wissen‘ bei der eigentlichen Aufgabe der Theologie leisten kann“ (Barth 1966a, 346f.). Die von Barth 1923 gegebene Antwort auf das Problem von Glaube und Geschichte darf als dessen eigener Beitrag zu den Selbstverständigungsdebatten

⁵ Vgl. Fischer (1989, 195-212); Tract (1989, 138-166); Schüßler (2004, 119-130).

der Ritschl-Schule über die Krise des Historismus gelten. Das theologische Grundproblem seiner Zeit machte bereits der ganz junge Barth, wie er 1909 in seiner *Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* schrieb, in der Spannung von „Historie und gegenwärtige[r] Religion“ (BARTH, 1992, 368) aus.⁶

Dieses theologische Grundproblem wollte er durch die Ausarbeitung einer individualitätsbezogenen Religionstheorie bearbeiten, welche Motive seines Lehrers Wilhelm Herrmann mit der systematischen Anlage der Kulturphilosophie des Marburger Neukantianismus verbindet.⁷

Diese neukantianische, bewusstseinstheoretische Religionstheorie hat Barth auch nach 1916 weitergeführt, allerdings so, dass er nun den religiösen Akt durchweg mit konkreten religiösen Symbolen beschrieben hat. Gewichtiger für den Übergang von der frühen (liberalen) zur sogenannten dialektischen Theologie, wie sie in den beiden Kommentaren zum Römerbrief aus den Jahren 1919 und 1922 vorliegt,⁸ sind indes zwei weitere Aspekte. Zum einen tritt in seiner Theologie nach 1916 zunehmend der Offenbarungsbegriff an die Stelle des Religionsbegriffs als methodischer Grundlage der Theologie. Die Transzendenz Gottes bezeichnet nun die Unableitbarkeit des Glaubens aus anthropologischen oder bewusstseinstheoretischen Voraussetzungen und der Offenbarungsbegriff beinhaltet das Wissen des Glaubens um seine Bindung an seinen Vollzug. Der Glaube wird auf diese Weise von Barth als ein Geschehen verstanden, in dem sich der Mensch in seinem reflexiven Bezug auf sich selbst durchsichtig wird. Die Beschreibung der Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis zielt auf die reflexive Erkenntnis von Gegenstandserkenntnis und wird durchweg mit einer Kritik an der Religion als einem gegenstandsorientierten Erkennen verbunden.⁹ Diese strikt vollzugsgebundene Fassung des Glaubens als dem Geschehen der wahren reflexiven Selbsterkenntnis des Menschen, welche nur als dieser individuelle Vollzug besteht, bildet den einen Aspekt, der hier zu nennen ist. Sodann verzichtet Barth vor dem Hintergrund des Ersten Weltkriegs und dessen divergierenden religiösen Deutungen auf eine Anbindung der Realisierung des Reiches Gottes an innerweltliche Realisierungsinstanzen.¹⁰ Die Verwirklichung des Reiches Gottes wird von Barth vielmehr als ein Bestandteil des Gottesbegriffs aufgefasst, so dass der Wille Gottes „keine bessere Fortsetzung unseres Willens“ ist, sondern dem menschlichen Willen „als ein gänzlich anderer“ (BARTH, 1929, 15) gegenübersteht. Der Glaube als das Geschehen der wahren reflexiven

⁶ Vgl. hierzu Danz (2007, 107-111).

⁷ Vgl. Barth (1993, 129-138). Vgl. dazu Pfeleiderer (2000, 190-213); Wittekind, (2000, 166-177).

⁸ Barth (1919); ders. (1922).

⁹ Vgl. hierzu Wittekind (2006a, 223f.).

¹⁰ Vgl. Wittekind (2000, 212-230).

Selbsterkenntnis des Menschen wird dadurch zur Einsicht in die Gebrochenheit alles menschlichen Handelns.

Aus den beiden genannten Aspekten, die für Barths Theologie seit 1916 konstitutiv sind, resultiert auch eine Neubestimmung der Christologie. Jesus Christus ist der Ort, in dem das Reich Gottes in der Geschichte Wirklichkeit geworden ist. Die Christologie ist der Ausdruck dafür, dass das Reich Gottes als das allgemeine Gute nur durch Gott selbst realisiert werden kann.¹¹ „Gottesgeschichte ist *a priori* Siegesgeschichte. Das ist das Zeichen, in dem wir stehen. Das ist die Voraussetzung, von der wir herkommen. Damit soll der ganze Ernst der Lage nicht verwischt, der tragische Zwiespalt, in dem wir uns befinden, nicht überstrichen sein. Wohl aber ist damit festgestellt, daß das letzte Wort zur Sache schon gesprochen ist. Das letzte Wort heißt *Reich Gottes*, Schöpfung, Erlösung, Vollendung der Welt durch Gott und in Gott.“ (Barth 1966, 312) Die Gotteserkenntnis des Glaubens ist für Barth die Hoffnung, dass Gott allein das Reich Gottes aufrichtet.

Damit sind die Grundlagen der Theologie Karl Barths soweit skizziert, dass wir uns seiner Christologie zuwenden können, wie er sie in der in der Mitte der 1920er Jahre erschienenen *Christlichen Dogmatik* ausgeführt hat. Er weist der theologischen Dogmatik die Aufgabe zu, den Glaubensakt zu beschreiben. In dieser selbstbezüglichen Fassung der Aufgabe der theologischen Dogmatik ist es begründet, dass er die Christologie vollständig von der Frage nach dem historischen Jesus ablöst und als eine Beschreibung des Glaubens als einem geschichtlichen Geschehen versteht. In der dogmatischen Christologie stellt sich der Glaube selbst als das Geschehen der wahren Selbsterkenntnis des Menschen dar.

Von der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* sind bekanntlich lediglich die Prolegomena erschienen. In ihnen konstruiert Barth wie in der späteren *Kirchlichen Dogmatik* die Christologie im Ausgang von der Offenbarungslehre als Inkarnation des Gottessohnes bzw. des Wortes Gottes. „Offenbarung Gottes an den Menschen wird von Gott aus so und nicht anders möglich, daß Gottes Sohn oder Wort Mensch wird, und zwar Mensch in demselben Sinn wie wir Alle es sind, also Fleisch, d.h. Träger unseres Widerspruchs zu Gott und zu uns selbst.“ (BARTH, 1927, 214)¹² Der Offenbarungsbegriff in Barths Dogmatik beantwortet die Frage, wie Gott dem Menschen begegnen könnte. Seine Antwort auf diese Frage lautet: allein durch die Inkarnation des Gottessohnes, die Fleischwerdung des Wortes Gottes. Dabei versteht Barth die Offenbarung Gottes als das unableitbare Geschehen der wahren Selbs-

¹¹ Vgl. Wittekind (2000, 250).

¹² Leitsatz § 14 (im Original gesperrt).

terkenntnis des Menschen. Der Ausgang von der Offenbarung Gottes soll die Unableitbarkeit des Glaubens als dem Geschehen reflexiver Erkenntnis unterstreichen. Wendet man dies auf seine inkarnationstheologische Fassung des Offenbarungsbegriffs an, dann ist zu sagen, der individuelle Vollzug des Glaubens ist die Weise, in der Gott im menschlichen Leben begegnet und gegenwärtig ist.¹³ Barth bezieht den offenbarungstheologisch umgeformten Inkarnationsgedanken auf den individuellen Glaubensakt als dem Geschehen von reflexiver Selbsterkenntnis des Menschen. Schon hier in der *Christlichen Dogmatik* versteht Barth das Geschehen der Offenbarung als Versöhnung und bindet Christologie und Soteriologie zusammen. „Indem das Wort Gottes an den Menschen ergeht, vollstreckt es in der Zeit die Überwindung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, des Widerspruchs, in dem sich der Mensch zu Gott und mit sich selbst befindet.“ (BARTH, 1927, 257)

Mit der inkarnationstheologischen Deutung des Glaubensaktes ist Barths Neubestimmung der Christologie noch nicht vollständig beschrieben. Bisher wurde dargelegt, dass er den personalen Vollzug des Glaubens als die Weise versteht, wie Gott dem Menschen begegnet. Wir müssen noch diesen Glaubensbegriff und seine inneren Aufbaumomente sowie seinen Bezug auf die Geschichte erörtern. Auszugehen ist hierzu von der Beschreibung der Menschwerdung Gottes in dem Paragraphen 14, 2 der *Christlichen Dogmatik*. Barth schreibt hier: „Das Wort Gottes d.h. Gott selber müsste nun aber in der Weise wirklich Mensch sein, dass sein Gottsein und sein Menschsein weder zu vereinerleien noch zu trennen, sondern als Einheit in der *Verschiedenheit* und als Verschiedenheit in der *Einheit* zu verstehen wäre.“ (BARTH, 1927, 223) Barth beschreibt hier, wie auch in der späteren *Kirchlichen Dogmatik*, die reflexive Struktur des Glaubensaktes unter Aufnahme der überlieferten christologischen Terminologie, unterzieht diese jedoch einer völligen Neubestimmung. *Zunächst*: Mit der Ritschl-Schule geht Barth davon aus, dass der Glaube nur als individueller, personaler Vollzug wirklich ist. Die Notwendigkeit und Unhintergebarkeit der menschlichen Aneignung des Glaubens hat er in seiner Bestimmung des wirklichen Menschseins des fleischgewordenen Gottessohnes aufgenommen. *Sodann* ist der Glaube als personaler Vollzug, wie Barth gegen Troeltschs Behauptung eines religiösen Apriori geltend macht, das aus den Bewusstseinsvermögen unableitbare Geschehen der wahren Selbsterkenntnis des Menschen. Dieses Moment von Reflexivität im Selbstverhältnis beschreibt Barth mit dem Gottesbegriff, der ausschließlich als Selbstbeschreibung des Geschehens von reflexiver Erkenntnis im Vollzug menschlichen Lebens fungiert. Die genannten beiden Strukturmomente der

¹³ Vgl. Wittekind (2011, 24-27).

Selbsterkenntnis des Glaubensaktes hat Barth in seiner Neubestimmung der Inkarnationsvorstellung zusammengeführt. Letztere bezeichnet nichts anders als das Geschehen des Glaubens, der ein sich selbst durchsichtiges Selbstverhältnis ist. „Die Gleichung dürfte nie anders denn als Ungleichung, die Einheit müßte als streng dialektische, als Einheit in der Verschiedenheit, als eine im Akt der Offenbarung und der Offenbarungserkenntnis sich vollziehende Einheit verstanden werden.“ (ebd.)

Mit der Menschwerdung Gottes in der Geschichte reformuliert Barth in der *Christlichen Dogmatik* die innere Struktur des Glaubensaktes. Das Geschehen menschlichen Selbstverstehens in der ihm eigenen Reflexivität ist jedoch ein Geschehen in der Geschichte. Die geschichtliche Einbindung des Glaubens deutet Barth in der *Christlichen Dogmatik* noch mit dem von Franz Overbeck entlehnten Begriff der Urgeschichte. Die Urgeschichte sei allerdings kein „geschichtswissenschaftlicher Hilfsbegriff“, wie bei Overbeck, sondern als ein „theologischer Begriff zur Bezeichnung des eigentümlichen Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte“ (BARTH, 1927, 230) zu verstehen. Die Entstehung des Glaubens ist ein Ereignis in der Geschichte, aber das Entstehen von Reflexivität ist aus der Geschichte nicht ableitbar, wie Barth gegen Herrmanns Rückbindung des Christusbildes an den historischen Jesus geltend macht. „Gott in Person redet mit uns, das ist die besondere Geschichtlichkeit der Offenbarung. Daß *er mit uns redet*, damit ist ihre Geschichtlichkeit gesetzt. Damit, daß es Gott *in Person* ist, der mit uns redet, ist gesetzt ihre besondere, ihre qualifizierte Geschichtlichkeit, ihre ‚Mehr-als-Geschichtlichkeit‘.“ (BARTH, 1927, 233) Die Offenbarung als Urgeschichte ist die theologische Beschreibung des Glaubens als einem Geschehen in der Geschichte, welches aus dieser nicht ableitbar ist. Mit dem Bezug auf Jesus von Nazareth deutet der Glaube als personaler Vollzug sein eigenes Eingebundensein in eine inhaltlich bestimmte Geschichte.¹⁴

Jesus Christus als Realbild des Glaubens, oder: Christologie als Sinndeutung der Geschichte bei Paul Tillich

Wie bei Karl Barth, so steht auch bei Paul Tillich das Verhältnis von Glaube und Geschichte im Zentrum seiner Neubestimmung der Christolo-

¹⁴ In der *Kirchlichen Dogmatik* hat Karl Barth seine in den 1920er Jahren konzipierte Neubestimmung der Christologie als Selbstbeschreibung des Glaubensaktes in seiner reflexiven Struktur und seiner geschichtlichen Einbindung so aufgenommen, dass er die Vollzugsgebundenheit des Glaubensaktes noch stärker herausgearbeitet hat. In den drei Bänden der Versöhnungslehre wird die innere Struktur des Glaubensaktes materialdogmatisch ausgeführt. Vgl. Barth (1951-1959).

gie. Und ähnlich wie jener ist dieser der Meinung, dass die Gewissheit des Glaubens nicht auf den historischen Jesus gegründet werden könne. „Der Satz von der notwendigen Ungewißheit über den historischen Jesus“, so Tillich in den 1911 verfassten christologischen Thesen *Die christliche Gewißheit und der historische Jesus*, „ist die letzte Konsequenz der Rechtfertigungslehre“ (TILLICH, 1983, 43). Wer also nach dem historischen Jesus als Geltungsgrundlage der christlichen Gewissheit fragt oder, wie Wilhelm Herrmann das Christusbild des Glaubens an den historischen Jesus zurückbinden möchte, der befinde sich „mit unvermeidlicher Konsequenz“ (ebd.) auf dem Weg zum Papst zurück. In der weiteren werkgeschichtlichen Entwicklung seiner Theologie hat Tillich an dieser schon früh gewonnenen Grundüberzeugung festgehalten und sie in seiner Christologie ausgebaut. „Die Entscheidung über das christologische Urteil fällt“, so Tillich in der von 1925 bis 1927 in Marburg und Dresden gehaltenen Dogmatik-Vorlesung, „in der dogmatischen Ebene, d.h. in der Sphäre des Glaubens, unabhängig vom geschichtlichen Erkennen“ (TILLICH, 2005, 328). Und auch in der späten *Systematischen Theologie* ist er der Überzeugung, „daß die historische Forschung das Fundament des christlichen Glaubens weder geben noch nehmen kann“ (TILLICH, 1958, 123).¹⁵ Dabei fungiert nicht nur beim frühen Tillich, sondern auch in der *Systematischen Theologie* ähnlich wie bei Barth der Offenbarungsgedanke als übergeordneter Bezugsrahmen der Christologie. Die geschichtliche Offenbarung – von Tillich mit der Metapher eines Durchbruchs des Unbedingten in das Bedingte beschrieben – zielt auf die geschichtliche Selbstdurchsichtigkeit des eigenen geschichtlichen Standorts.¹⁶ Wie konstruiert Tillich das Verhältnis von Glaube und Geschichte in seiner Christologie? Dies ist im Folgenden anhand seiner Dresdner Dogmatik-Vorlesung zu erläutern, die zeitgleich mit Barths *Christlicher Dogmatik im Entwurf* entstanden ist.

Tillich hat seine in der Mitte der 1920er Jahre in Marburg und Dresden vorgetragene Dogmatik-Vorlesung als eine Offenbarungstheologie ausgearbeitet.¹⁷ Die methodischen Grundlagen seiner Dogmatik liegen in der von ihm nach dem Ersten Weltkrieg ausgearbeiteten sinntheoretischen Geistphilosophie, welche Motive seiner Vorkriegstheologie aufnimmt und weiterführt.¹⁸ Die Leitfrage dieser Dogmatik besteht in dem Aufweis, wie in dem geschichtlich

¹⁵ Zur werkgeschichtlichen Entwicklung von Tillichs Christologie vgl. Neugebauer (2007). Zur Deutung von Tillichs Christologie insgesamt vgl. Danz/Dumas/Schübler/Stenger/Sturm (2011).

¹⁶ Vgl. Tillich (2005, 316): „Die Geschichte wird betrachtet als Durchbruch der vollkommenen Offenbarung.“

¹⁷ Das unterscheidet diese frühe Dogmatik von der späteren *Systematischen Theologie*.

¹⁸ Zu den methodischen Grundlagen von Tillichs Dogmatik vgl. Wittekind (2005, 133-157).

eingebundenen Selbstverhältnis des Bewusstseins ein reflexives Wissen und Sich-Verstehen in seinen konkreten Vollzügen möglich ist. Dies hat Tillich in seinem christologischen Offenbarungsbegriff sowohl in den Prolegomena seiner Dogmatik als auch in der materialen Ausgestaltung der Christologie ausgeführt. Dadurch wird die Christologie nicht nur zur Geschichtsphilosophie, sie beschreibt auch die Entstehung des Wissens um die Geschichte. „Die Geschichte wird betrachtet als Durchbruch der vollkommenen Offenbarung. Sie ist es aber nur, insofern sie selbst durchbrochen wird. Das, was sie durchbricht, ist ihr sinngebender Grund, das Kommen des Heils.“ (TILLICH, 2005, 329) Die Konstitution des Geschichtsbewusstseins bindet Tillich an den religiösen Akt und dessen Selbsterfassung zurück. Deshalb konstituiert sich Geschichte „dogmatisch und nur dogmatisch, nur von einem Wechselverhältnis des Geschichte erfassenden Subjekts mit einem die Geschichte schaffenden Objekt, in dem das Subjekt den Ort des Sinnes sieht, der sein Sinn ist, der es, das Subjekt, unbedingt angeht“ (TILLICH, 2005, 372).

Tillich versteht den aktuellen Glauben als dasjenige Geschehen von Reflexivität im Selbstverhältnis des Bewusstseins, in dem sich der Mensch allererst als ein geschichtliches Wesen erfasst und verständlich wird. Aus diesem Grund ist die Geschichte kein objektiv-empirischer Vorgang, der unabhängig von dem Geschichte deutenden Subjekt irgendwie bereits vorliegt oder gegeben wäre.¹⁹ Sie entsteht erst durch einen Akt der Deutung, so dass sie „mit der Entscheidung für oder wider sie gesetzt oder aufgehoben, und abgesehen von dieser Setzung [...] kein objektives Sein“ (TILLICH, 2008, 242) hat. Die von Tillich betonte Deutungsabhängigkeit der Geschichte bildet jedoch nur den einen Aspekt seines Geschichtsverständnisses. Hinzu kommt noch ein zweiter, nicht minder gewichtiger Aspekt. Er besteht darin, dass er der Meinung ist, dass der geschichtsdeutende Akt selbst bereits ein geschichtlich bestimmter Akt ist. Die Setzung der Geschichte ist kein subjektiver Akt, sondern „selbst etwas Geschichtliches und nur möglich auf dem Boden eines geschichtlichen Ergriffenseins“ (ebd.). Dieses Ineinander von Bestimmtheit durch eine Geschichte und Deutungsabhängigkeit der Geschichte wird im Glauben durchsichtig. Deshalb ist der Glaube das reflexive Geschehen, in dem das Wissen um Geschichte entsteht.

¹⁹ Vgl. Tillich (2005, 371); ders. (2008, 242): „In der bisherigen Betrachtung war von der Geschichte so die Rede, daß die Möglichkeit nicht ausgeschlossen war, Geschichte als objektives Phänomen aufzufassen, über dessen Sein und Nichtsein eine subjektive Entscheidung gefällt werden muß, die den Seinscharakter der Geschichte an und für sich nicht berührt. Aber solche Scheidung von objektivem Bestand der Geschichte und subjektivem Urteil über ihr Sein und Nichtsein ist durchaus zu verwerfen.“

Die dogmatische Christologie ordnet Tillich nun so in das Geschichtsbewusstsein ein, dass sie zur Selbstbeschreibung und Selbstdarstellung des sich in seiner Geschichtlichkeit inne gewordenen Bewusstseins wird. Der geschichtshermeneutische Zirkel, der in jeder Deutung der Geschichte bereits liegt, findet in der dogmatischen Christologie seinen Ausdruck in dem Christusbild.

Es bleibt also ein Drittes, das, was sich ergab, als das Mythische auf das Historische traf. Das Mythische kennen wir einigermaßen, können es aber in unserer Gegenwärtigkeit nicht nacherleben. Das Historische kennen wir kaum, und was wir davon kennen, hat keine dogmatische Bedeutung. Wohl aber kennen wir das Dritte, denn in diesem Dritten stehen wir; es ist unsere Vergangenheit, unsere Gegenwart; das, was uns geformt hat. (TILLICH, 2005, 334)

Das Christusbild ist nicht nur die Selbstdarstellung des sich erfassenden Geschichtsbewusstseins und darin, wie Tillich sagt, Real-Bild,²⁰ sondern auch des Zirkels, der in jeder Geschichtsdeutung beschlossen liegt. In dem Christusbild kommen sowohl die Einbindung in eine konkrete Geschichte, in der jeder geschichtsdeutende Akt bereits steht, als auch die Deutungsabhängigkeit jedes Geschichtsbildes zur Darstellung. Das Christusbild ist das „Medium“, mit dem sich das in seiner eigenen Geschichtlichkeit verständlich gewordene Bewusstsein über sich selbst und sein Stehen in der Geschichte aufklärt.²¹ Die dogmatische Christologie wird auf diese Weise als eine Selbstdarstellung und Selbstbeschreibung des sich in seiner eigenen Reflexivität und Geschichtlichkeit erfassenden Selbstverhältnisses des Bewusstseins konstruiert. In ihrer offenbarung- und kreuzestheologischen Durchführung stellt die Christologie die Wahrheit des Selbstverhältnisses im Bewusstsein als konkrete Selbstdeutung dar, nämlich das wesenhafte Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem.²²

²⁰ Vgl. Tillich (2005, 339): „In diesem Bild aber hat sich Realität Ausdruck geschaffen, nämlich die Realität des wesenhaften Verhältnisses von Unbedingtem und Bedingtem.“ Diesen Gedanken des Real-Bildes hat Tillich auch in der Christologie der *Systematischen Theologie* aufgenommen. Vgl. Tillich (1958, 125-128). Mit seiner Bild-Christologie knüpft Tillich an die christologischen Debatten nach Strauß an. Vgl. Barth (2011, 111-139).

²¹ Vgl. Tillich (2005, 335): „Es ist das, was ergreift, nicht das Gefühl, sondern uns; das, wodurch dieses Christusbil[d] das Medium ist für unser Ergriffensein vom Unbedingte-Seienden. Es ist das, was erschüttert und durchbricht und umwendet.“

²² Dies ist jedoch für Tillich der Kern der Geschichte, nämlich „die Entfaltung des auf das Unbedingte bezogenen Bewußtseins. Der Kern der Geschichte ist Religionsgeschichte“ (Tillich 2005, 279).

Tillich weist der Christologie in seiner in Marburg und Dresden gehaltenen Dogmatik-Vorlesung die Aufgabe zu, die Tiefenstruktur der Geschichte zur Darstellung zu bringen.²³ Dadurch wird die Christologie zur theologischen Geschichtsphilosophie, zur Sinndeutung der Geschichte. Die Ebene der Selbstdeutung der Geschichte, auch wenn diese nur in einer konkreten Geschichte und an einem konkret bestimmten geschichtlichen Ort möglich ist, fällt nicht mit der empirischen Geschichte zusammen und lässt sich auch nicht irgendwie feststellen. Das Bild, welches das Selbstverhältnis des menschlichen Bewusstseins von sich und seiner geschichtlichen Selbsterfassung hat, kann kein Datum der Geschichte sein.²⁴ Zwischen Empirie und Selbstdeutung des Bewusstseins besteht eine strikte Differenz, so dass es nicht möglich ist, das Geschehen des Glaubens an einen historischen Jesus hinter dem Christusbild zurückzubinden. Der historische Jesus hat damit in Tillichs Christologie keine begründungslogische Funktion für die dogmatische Christologie. Gleichwohl hat der Glaube einen notwendigen Bezug auf Jesus von Nazareth.²⁵ Dieser symbolisiert nicht nur die Einbindung des Glaubens in die Geschichte, sondern vor allem, dass der Glaube ein personales Geschehen in der Geschichte ist. Die historische Forschung vermag den Glauben zwar nicht zu begründen, aber sie wird von Tillich so

²³ Vgl. Tillich (2005, 278): „Wir sprechen hier von Offenbarungsgeschichte. In der Offenbarungslehre haben wir festgestellt, daß es keine empirisch feststellbare Offenbarungsgeschichte gibt. Sie ist verborgene Geschichte. Und doch muß man von ihr reden können; denn nur so kann die Religionsgeschichte in Beziehung zur Offenbarung gebracht werden.“

²⁴ Vgl. nur Tillich (2005, 338): „Die Last, über eine historisch kaum erkennbare Persönlichkeit Aussagen zu machen, die sich empirisch nicht realisieren lassen und deren mythischer Charakter uns fremd und unauffaßbar ist. Wir machen überhaupt keine Aussagen dieser Art. Denn wir haben es mit dem Dritten, Unfaßbaren zu tun, das zwischen Empirie und Mythos steht.“

²⁵ In der *Systematischen Theologie* hat Tillich diesen notwendigen Bezug des Glaubens auf Jesus von Nazareth, der freilich nicht mit einem Bezug auf eine historische Gestalt Namens Jesus von Nazareth verwechselt werden darf, dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er zwei Funktionen des Begriffs ‚historischer Jesus‘ unterschied. Der Begriff ‚historischer Jesus‘ ziele einmal auf die Resultate der historischen Forschung. In dieser Perspektive bleibt der ‚historische Jesus‘ für Tillich prinzipiell revidierbar. Eine andere, von der ersten unterschiedene Funktion des Begriffs ‚historischer Jesus‘ liege, so Tillich, dann vor, wenn das faktische Element in dem Ereignis Jesus als der Christus gemeint sei. In dieser Dimension handle es sich um „eine Glaubensfrage und nicht eine Frage der historischen Forschung“ (Tillich 1958, 117). „Aber der Glaube garantiert, daß in dem persönlichen Leben, das das Neue Testament im Bilde Jesu als des Christus zeichnet, die Wirklichkeit tatsächlich verwandelt wurde. Das ist das unveräußerliche faktische Element in dem Christuszeugnis.“ (ebd., 118)

auf das Bild des Glaubens von seiner eigenen Geschichte bezogen, dass sie dieses mit der empirischen Geschichte ausgleicht.²⁶

Christologie als Selbstbeschreibung des Glaubensaktes

In der Christologie seiner posthum 1925 erschienenen *Glaubenslehre* kommt Ernst Troeltsch auf das seit der Aufklärung virulente Spannungsverhältnis von Glaube und Geschichte zu sprechen. Er schreibt hier: „Zunächst ist hervorzuheben, daß die Feststellung des historischen Tatbestandes und der religiösen Deutung von Hause aus streng zu trennen sind.“ (TROELTSCH, 1925, 100)²⁷ Mit dieser Trennung von Geschichte und Glaube nimmt Troeltsch in seiner *Glaubenslehre* Überlegungen auf, die er bereits 1903 in seiner Auseinandersetzung mit Adolf Harnacks Deutung des Wesens des Christentums geltend gemacht hatte. Gegen Harnacks Rückbindung des Wesens des Christentums an den historischen Jesus und dessen geschichtsmethodologische Unterscheidung von Kern und Schale hatte Troeltsch dafür plädiert, „das eigentlich historische und das geschichtsphilosophisch-normative Element schärfer zu trennen“. Dadurch würde „der historische Ballast, der in der heutigen Theologie manchmal die Arbeit schwer bedrückt“, niedersinken, so dass sich „der Geist der Geschichte [...] klarer und kräftiger, begeisterter und zusammenfassender als wirklicher Geist, als lebendige Tat, bekunden“ (TROELTSCH, 1922, 449. 451) kann. Bereits Troeltsch unterscheidet die religiöse Deutung der Geschichte von dem historischen Tatbestand. Der Bezugspunkt der Christologie ist nicht die historisch rekonstruierbare Geschichte des Mannes aus Nazareth, sondern der Glaube und seine Deutung der Geschichte. Nicht nur Martin Kähler,²⁸ auch Ernst Troeltsch präludiert damit eine Alternative, die die christologische Debatte im 20. Jahrhundert bestimmen wird.

Die von Karl Barth und Paul Tillich in den 1920er Jahren konzipierten Christologien nehmen, wie dargelegt, die von Ernst Troeltsch vorgeschlagene Problemfassung auf und lösen die dogmatische Christologie von der historischen Forschung ab. Der Bezugspunkt der Christologie ist wie bereits bei

²⁶ Vgl. Tillich (2005, 328): „Mit diesen Ausführungen ist das dogmatische Urteil über Jesus als Ort der vollkommenen Offenbarung aus der historischen in die dogmatische Sphäre erhoben. Das bedeutet natürlich nicht, daß die immer und überall stattfindende Wechselwirkung von historischem und dogmatischem Urteil bestritten werden soll. Zweifellos wirken neue Einsichten in das Wesen und die Tatbestände des religiösen Lebens auf seine Gestaltung ein und damit auf das dogmatische Urteil; und umgekehrt ist kein historisches Urteil völlig unabhängig von einem dogmatischen.“

²⁷ Zur Christologie Troeltschs vgl. Claussen (1997).

²⁸ Vgl. Kähler (1956).

Troeltsch sowohl bei Barth als auch bei Tillich nicht mehr der historische Jesus, sondern der Glaube als ein personales Geschehen in der Geschichte.²⁹ Dadurch kommt es bei beiden Autoren zu einer vollzugsgebundenen Neubestimmung der Christologie. In der dogmatischen Christologie stellt sich der Glaube als ein personales Geschehen selbst dar und klärt sich über seine Einbindung in eine bereits inhaltlich bestimmte Geschichte auf.

Der Selbststilisierung Tillichs und vor allem Barths ungeachtet, weisen deren Christologien ein hohes Maß an Gemeinsamkeiten auf. Die Differenzen zwischen deren Theologien resultieren allein aus der konkreten Durchführung und Bestimmung des Glaubensaktes. Tillich bezieht in seiner nach dem Ersten Weltkrieg konzipierten und dann in der Dresdner Dogmatik-Vorlesung weitergeführten Christologie ebenso wie Barth die dogmatische Christologie nicht auf den historischen Jesus, sondern auf den Glauben als ein geschichtliches Geschehen. Der Glaubensbegriff wird jedoch von Tillich geschichtsphilosophisch ausgearbeitet. Die Aufgabe der Christologie ist es, den geschichtshermeneutischen Zirkel zu thematisieren, der für jede Deutung der Geschichte konstitutiv ist. Im Unterscheid hierzu beschreibt Barth den Glaubensakt und seine innere Struktur nicht nur durchweg mit religiösen Symbolen, er verlagert auch die geschichtsphilosophischen Bestandteile seiner Theologie vollständig in die Ereignisstruktur des Glaubens. Die Urgeschichte, so Barth in der *Christlichen Dogmatik im Entwurf*, „hat keine geschichtliche Kontinuität. Sie ist Geschichte, aber sie wirkt direkt als Rede Gottes an die Menschen der nächsten und fernsten Zeiten“ (BARTH, 1927, 239).

An einer Stelle darf jedoch eine echte Differenz zwischen den Christologien Tillichs und Barths gesehen werden. Barth löste in seiner während und nach dem Ersten Weltkrieg ausgearbeiteten Theologie die Realisierung des Reiches Gottes vollständig von dem menschlichen Handeln ab und versteht die Aufrichtung des Reiches Gottes als einen Bestandteil des Gottesbegriffs. Der Glaube wird als das Geschehen verstanden, in dem beim Menschen wahre ethische Selbsterkenntnis entsteht. Mit dem Glauben als dem Ereignis der ethischen Selbsterfassung des Menschen verbindet er das Bewusstsein um die Differenz zwischen dem allein von Gott aufzurichtenden Reich Gottes und dem menschlichen Handeln. Auch in der Christologie hebt Barth die Differenz von Gott und Mensch nicht auf. „Die Offenbarung und nur sie“, so die Formulierung dieses Gedankens in der *Kirchlichen Dogmatik*, „rückt Gott und Mensch wirklich und endgültig auseinander, indem sie sie zusammenbringt. Denn indem sie sie zusammenbringt, sagt sie dem Menschen Bescheid über Gott und sich selbst, offenbart sie Gott als den

²⁹ Vgl. hierzu Wittekind (2006, 49-74).

Herrn von Ewigkeit, als Schöpfer, Versöhner und Erlöser und qualifiziert sie den Menschen als Geschöpf, als Sünder, als Todgeweihten.“ (BARTH, 1960, 32)

Eingangs wurde darauf hingewiesen, dass mit der seit den 1980er Jahren einsetzenden neueren Jesusforschung das alte Problem von Glaube und Geschichte wieder auf die theologische Tagesordnung zurückgekehrt ist. Der Beitrag Tillichs und Barths für diese neueren Debatten scheint auf den ersten Blick negativ auszufallen. Denn beide Autoren verzichten auf eine Rückbindung des Glaubens an den historischen Jesus, wie er von der Geschichtswissenschaft rekonstruiert werden kann. Stattdessen unterscheiden beide strikt zwischen dem Glauben sowie seinem Bild der Geschichte und dem empirisch historischen Bild der Geschichte. Gewiss kann man diese sowohl von Barth als auch von Tillich vorgenommene Unterscheidung von Glaube und Geschichte als theologischen Antihistorismus deuten. Man kann in dieser Unterscheidung jedoch auch umgekehrt den konstruktiven Beitrag ihrer Theologien für die christologische Debatte auch und gerade der Gegenwart erblicken. Denn der Glaube und sein Bild von seiner eigenen Geschichte lassen sich nur dann mit dem historischen Bild der Geschichte zusammenführen, wenn die Differenz zwischen historischer Forschung und Dogmatik eingezogen wird. Will man dieser ruinösen Konsequenz entgehen, dann bleibt nichts anderes übrig, als das Verhältnis von Glaube und Geschichte als ein unreduzierbares Wechselverhältnis zu begreifen.³⁰ Das Christusbild des Glaubens und das Jesusbild der historischen Forschung lassen sich unter den Bedingungen des modernen Geschichtsdenkens nicht zur Deckung bringen. Beide überlagern sich auf vielfältige Weise, sie fallen aber nicht zusammen.

Welche Bedeutung hat dann aber die historische Forschung, die von ihr konstruierten Bilder des geschichtlichen Mannes aus Nazareth, für die Theologie? Sicher nicht die, das Christus-Bild des Glaubens an die stets nur vorläufigen und grundsätzlich revidierbaren Resultate der Geschichtswissenschaft zu binden. Dadurch wird die historische Forschung freilich nicht bedeutungslos für die Theologie. Jener kommt eine Korrekturfunktion für die dogmatische Christologie zu, indem sie auf die Pluralität der Jesusüberlieferungen der frühen christlichen Gemeinden aufmerksam macht. Der von vielen Forschern geteilte Konsens, der geschichtliche Jesus gehöre vollständig ins zeitgenössische Judentum und sei allein vor dem Hintergrund der vielfältigen innerjüdischen Erneuerungsbewegungen zu verstehen,³¹ macht auf

³⁰ Vgl. auch Laube (2009, 186-204).

³¹ Vgl. nur Theißen (2000, 49).

die Differenz zwischen dem historischen Bild des Nazareners und dem Bild des Glaubens wieder aufmerksam.³²

Bibliographie

BARTH, K. Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie, in: ders. **Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914** (= Karl Barth, GA III. Vorträge und kleinere Arbeiten), hg. v. H.-A. Drewes/H. Stoevesandt, Zürich: TVZ-Verlag, 1993, 129-138.

BARTH, K. Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 51. Jahrgang, 1. und 2. Heft [1909], in: ders. **Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909** (= Karl Barth GA III. Vorträge und kleinere Arbeiten), Zürich: TVZ-Verlag, 1992, 367-372.

BARTH, K. **Der Römerbrief** (Erste Fassung) 1919, hg. v. H. Schmidt (= Karl Barth, GA II. Akademische Werke 1919), Zürich: TVZ-Verlag, 1985.

BARTH, K. **Der Römerbrief** (Zweite Fassung) 1922, Zürich: TVZ-Verlag, ¹⁵1985.

BARTH, K. Der Christ in der Gesellschaft, in: ders. **Klärung und Wirkung**. Zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“ und zum Kirchenkampf, hg. v. W. Feurich, Berlin: Union Verlag, 1966, 291-338.

BARTH, K. Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, in: ders. **Klärung und Wirkung**. Zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“ und zum Kirchenkampf, hg. v. W. Feurich, Berlin: Union Verlag, 1966, 339-372 (1966a).

BARTH, K. Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“. Antworten und Fragen an Paul Tillich, in: TILLICH, P. **Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung**. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962, 226-239.

BARTH, K. **Die Kirchliche Dogmatik I/2**, Zürich: Zollikon, ⁵1960.

BARTH, K. **Die Kirchliche Dogmatik**, Bd. IV/1-3, Zürich: Zollikon, 1951-1959.

BARTH, K. Die Gerechtigkeit Gottes, in: ders. **Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge**. München: Chr. Kaiser, ²1929, 5-17.

BARTH, K. **Die christliche Dogmatik im Entwurf**. München: Chr. Kaiser, 1927.

BARTH, R. Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie. Konstellationen im 19. Jahrhundert, in: DANZ, C. / MURRMANN-KAHL, M. (Hg.), **Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus**. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck, ²2011, 111-139.

CLAUSSEN, J.H. **Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

³² Vgl. hierzu auch die zusammenfassende Bestimmung bei Wittekind (2011, 41): „Der historische Jesus ist ein Bestandteil der jüdischen Religionsgeschichte. Der geschichtliche Erlöser hingegen ist das Bild des Glaubens von seiner eigenen Geschichtlichkeit, als die und in der ihm die Heilsgewißheit zueignen wird.“ Ausführlicher zu dem angesprochenen Problem Danz (2013, 194-208).

DANZ, C. **Grundprobleme der Christologie.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

DANZ, C. Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker. Die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie. **NZStH** 51 (2009), 186-204.

DANZ, C. Ursprungsphilosophie und Theologiebegriff. Heinrich Barth im Kontext der dialektischen Theologie Karl Barths. In: **Existenz. Facetten, Genese, Umfeld eines zentralen Begriffs bei Heinrich Barth**, hg. v. H. Schwaetzer/C. Graf, Regensburg 2007, 104-122.

DANZ, C./DUMAS, M./SCHÜSSLER, W./STENGER, M.A./STURM, E. (Hg.), **Jesus of Nazareth and the New Being in History** (= International Yearbook for Tillich Research, Vol. 6). Berlin/New York: de Gruyter, 2011.

FISCHER, H. Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit. **NZStH** 31 (1989), 195-212;

KÄHLER, M. **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.** München: Chr. Kaiser, ²1956.

LAUBE, M. Theologische Selbstklärung im Angesicht des Historismus. Überlegungen zur theologischen Funktion der Frage nach dem historischen Jesus. **KuD** 54 (2008), 114-137.

LOHMANN, J.F. **Karl Barth und der Neukantianismus.** Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.

MOXTER, M. Kritischer Intuitionismus. Tillichs frühe Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie. In: DANZ, C./ SCHÜSSLER, W. (Hg.) **Religion – Kultur – Gesellschaft.** Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920), Wien: LIT-Verlag, 2008, 173-195.

MOXTER, M. **Kultur als Lebenswelt.** Studien zum Problem einer Kulturtheologie (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 38), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

NEUGEBAUER, G. **Tillichs frühe Christologie.** Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York: de Gruyter, 2007.

PFLEIDERER, G. **Karl Barths praktische Theologie.** Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

SCHELIHA, A. V. Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung. **Zeitschrift für Neues Testament** 2 (1999), 22-31.

SCHRÖTER, J. **Jesus von Nazaret.** Jude aus Galiläa – Retter der Welt. Leipzig: EVA, ²2009.

SCHÜSSLER, W. Paul Tillich und Karl Barth. Ihre erste Begegnung in den zwanziger Jahren, in: ders. „**Was uns unbedingt angeht**“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs. Münster: LIT-Verlag, ²2004, 119-130.

SCHÜSSLER, W./STURM, E. **Paul Tillich.** Leben – Werk – Wirkung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

STEGMANN, W. **Jesus und seine Zeit**. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2010.

THEISSEN, G. **Die Religion der ersten Christen**. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000.

TILLICH, P. Christologie und Geschichtsdeutung, in: ders. **Ausgewählte Texte**. Berlin/New York: de Gruyter, 2008, 238-260.

TILLICH, P. **Dogmatik-Vorlesung** (Dresden 1925-1927) hg. v. W. Schüßler/E. Sturm. Berlin/New York: de Gruyter, 2005.

TILLICH, P. Die christliche Gewißheit und der historische Jesus, in: ders. **Briefwechsel und Streitschriften**. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche, hg. v. R. Albrecht/R. Trautmann. Frankfurt a. M.: Evangelisches Verlagswerk, 1983.

TILLICH, P. **Systematische Theologie**, Bd. 2. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1958.

TRACK, J. Paul Tillich und die Dialektische Theologie. In: H. FISCHER (Hg.). **Paul Tillich**. Studien zu einer Theologie der Moderne, Frankfurt a. M. 1989, 138-166.

TROELTSCH, E. **Glaubenslehre**. Nach Heidelberger Vorlesungen aus dem Jahre 1911 und 1912. München/Leipzig 1925.

TROELTSCH, E. Was heißt „Wesen des Christentums“? In: ders. **Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik** (= Gesammelte Schriften, Bd. 2). Tübingen: Mohr Siebeck, 1922, 449. 451

WENZ, G. **Christus**. Jesus und die Anfänge der Christologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

WITTEKIND, F. Christologie im 20. Jahrhundert, in: DANZ, C./MURRMANN-KAHL, M. (Hg.). **Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus**. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 13-45.

WITTEKIND, F., Christologie als Geschichtsreflexion: Troeltsch und seine ‚Schüler‘. In: GRAF, F.W. (Hg.). **„Geschichte durch Geschichte überwinden“**. Ernst Troeltsch in Berlin, Gütersloh 2006, 49-74.

WITTEKIND, F. Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft. Karl Barths methodisches Programm der Theologie. In: DALFERTH, I.U./GROSSHANS, H.-P. (Hg.). **Kritik der Religion**. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 219-242 (2006a).

WITTEKIND, F. Die Vernunft des Christusglaubens. Zu den philosophischen Hintergründen der Christologie der Marburger Dogmatik, in: DANZ, C./SCHÜSSLER, W./ STURM, E. (Hrsg.). **Wie viel Vernunft braucht der Glaube** (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung Bd. 1). Wien: LIT-Verlag, 2005, 133-157.

WITTEKIND, F. **Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens**. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916). Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Submetido em: 3-11-2016

Acceto em: 7-11-2016