

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 56 (2000)  
**Heft:** 3

**Artikel:** "... uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen"? : Die Behauptung der Sündlosigkeit und das Menschsein Jesu  
**Autor:** Pfüller, Wolfgang  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878045>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

«... uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen»?

## Die Behauptung der Sündlosigkeit und das Menschsein Jesu

Die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu gehört, wenn ich recht sehe, nicht zu den bevorzugten Themen gegenwärtiger theologischer Diskussion.<sup>1</sup> Dabei ist sie in der neutestamentlichen Überlieferung breit belegt<sup>2</sup>; sie findet sich in allen hauptsächlichen Überlieferungssträngen, also der synoptischen, johanneischen und paulinischen Tradition wie nicht zuletzt im Hebräerbrief. Darüber hinaus hat sie in massgebliche altkirchliche christologische Bekenntnisse Eingang gefunden<sup>3</sup>, allen voran in das Bekenntnis von Chalcedon, aus dem die Überschrift dieses Aufsatzes (in der Übersetzung A. Grillmeiers) entlehnt ist.

Schon diese respektable Tradition sollte zu einer vermehrten Aufmerksamkeit für die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu veranlassen. Wichtiger ist diesbezüglich allerdings ein sachlicher Grund. Der besagt, dass sich am Problem der Sündlosigkeit Jesu sowohl die Aporien traditioneller, d.h. nach wie vor an der Grundintention des «wahrer Gott und wahrer Mensch» orientierter Christologien wie auch die Aufgaben einer christologischen Neuorientierung eindrücklich belegen lassen. In dieser Hinsicht soll im Folgenden die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu geprüft werden. Dies geschieht in drei Schritten. Zuerst werden die beiden Grundlinien des Verständnisses der Sündlosigkeit Jesu exemplarisch erläutert. Sodann wird das jeweilige Verständnis der Sündlosigkeit Jesu sowohl in seiner christologischen Relevanz wie im Blick auf seine Stichhaltigkeit geprüft. Schliesslich erfolgt ein Ausblick auf das resultierende Erfordernis und die dementsprechenden Aufgaben einer fälligen christologischen Neuorientierung.

### *1. Die beiden Grundlinien des Verständnisses der Sündlosigkeit Jesu*

Will man das Problem der Sündlosigkeit Jesu erörtern, muss man selbstverständlich das Verständnis von «Sünde» hinreichend klären. Hierzu scheint mir die geläufige Unterscheidung zwischen *Sünde* als einem verfehlten menschlichen Grundverhalten, einer verfehlten Lebensausrichtung, und *Sün-*

<sup>1</sup> Vgl. B.W. Köber, *Sündlosigkeit und Menschsein Jesu Christi*, Göttingen 1995, 13.

<sup>2</sup> Vgl. Köber, ebd., 173-182, der auch den impliziten Hinweisen auf Jesu Sündlosigkeit nachgeht, d.h. den Hinweisen auf die Reinheit und Heiligkeit Jesu sowie den Bezeichnungen Jesu als «Lamm» und als «Gerechter». Vgl. auch die Stellenangaben bei W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1982, 368f., und Chr. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin 1989, 132.

<sup>3</sup> Vgl. Pannenberg, ebd., 369.

den als einzelnen Verfehlungen bestens geeignet.<sup>4</sup> Dabei ist hinzuzufügen, dass die einzelnen Verfehlungen zum einen zwangsläufige Folgen einer verfehlten Lebensausrichtung sind. Mit einem naheliegenden Bild gesprochen: Stimmt die Richtung nicht, in die gezielt wird, kann man so zielsicher wie immer sein; man wird das Ziel zwangsläufig verfehlen. Zum anderen sind einzelne Verfehlungen sehr wohl auch bei richtiger Lebensausrichtung möglich. Mehr noch, sie sind sogar unvermeidlich, sofern Menschen fehlbar sind. Um das eben verwendete Bild nochmals aufzugreifen: Stimmt die Richtung, in die gezielt wird, kann das Ziel nicht nur gleichwohl verfehlt werden; es wird zwangsläufig zumindest einige Male verfehlt werden, sofern man nicht vollkommen zielsicher ist.

Der Unterscheidung zwischen Sünde als verfehlter Lebensausrichtung und Sünden als einzelnen Verfehlungen scheinen die beiden Grundlinien im Verständnis der Sündlosigkeit Jesu zu entsprechen.<sup>5</sup> Auf der einen Seite wird Jesus demnach als der gesehen, der die richtige Lebensausrichtung nicht nur gewählt, sondern vor allem bewahrt hat und darin frei von Sünde war. Zum anderen erscheint er als der, der keinerlei Verfehlungen begangen hat und darin frei von Sünden war. Ich will nunmehr diese beiden Verständnisse der Sündlosigkeit Jesu exemplarisch erörtern.

### 1.1 Die Sündlosigkeit Jesu als seine Glaubensfestigkeit

Kann man Sünde als verfehlte Lebensausrichtung auch mit dem Ausdruck «Unglaube» bezeichnen, so erscheint Jesu Sündlosigkeit im Gegenzug dazu als Glaubensfestigkeit. In der neutestamentlichen Überlieferung scheint dieses Verständnis der Sündlosigkeit Jesu vor allem in der klassischen Stelle Hebr 4,15 sowie in den synoptischen Evangelien, besonders im Markusevangelium, präformiert zu sein. Ohne hier auf exegetische Details eingehen zu müssen, dürfte soviel deutlich sein: Jesus wird als der beschrieben, der in aller harten Versuchung und Anfechtung (Hebr 5,7f.; Mk 14,32ff.; 15,34) sein Vertrauen auf Gott bewahrt und bewährt, der trotz aller Erschütterungen am Glauben festhält bis hin zu seinem grausamen Tod.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vgl. die traditionelle Unterscheidung zwischen *peccatum originale* (bzw. *peccatum personale*) und *peccata actualia*. Vgl. auch W. Härle, *Dogmatik*, Berlin New York 1995, 457ff. u. 480ff., sowie W. Joest, *Dogmatik*, Bd. 2, Göttingen <sup>2</sup>1990, 397ff. 405ff., der die Unterscheidung mit den Worten «Grundsünde» und «Aktsünden» bezeichnen möchte.

<sup>5</sup> Diese beiden Grundlinien dürfte auch H. Gollwitzer, *Zur Frage der «Sündlosigkeit Jesu»*, *EvTh* 31 (1971) 497 Anm. 1, im Blick haben.

<sup>6</sup> Zu Hebr 4,15 mit Blick auf 5,7f. vgl. die Bemerkung von H. Hegermann, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin 1988, 115: «Der Verfasser geht später so weit, zu vertreten, der Sohn Gottes habe ganz menschlich-geschichtlich im Leiden <Gehorsam gelernt>, also die Versuchung zu Ungehorsam und Unglaube geschichtlich bestanden. Eben ein solches Bestehen in den vielfältigen Versuchungen der Sünde, denen der Mensch in seiner

Ich möchte dieses Verständnis der Sündlosigkeit Jesu eingehender anhand einiger relevanter Überlegungen P. Tillichs untersuchen.<sup>7</sup> Tillich begreift Sünde bekanntlich als Entfremdung des Menschen von Gott, der Welt und sich selbst. In Aufnahme der alten Trias von Unglaube, superbia und concupiscentia erläutert er diese Entfremdung als Unglaube, Hybris und Konkupiszenz. «Unglaube» heisst die ganzheitliche Abkehr des Menschen von Gott und bezeichnet den «grundlegenden Charakter der Sünde», indem der Mensch seine «essentielle Einheit mit Gott» zerreisst (56). Er verfehlt seine wesentliche Bestimmung, indem er sich von Gott ab- und seiner Welt und sich selbst zuwendet. Damit trennt er seinen Willen von Gottes Willen und kehrt sich «von der Teilnahme an der Seligkeit des göttlichen Lebens» ab hin zur «Lust eines von Gott getrennten Lebens» (56). Hybris ist die Kehrseite des Unglaubens. Wendet sich der Mensch in diesem vom göttlichen Zentrum ab, so in jener sich selbst als Zentrum zu. Tillich charakterisiert diese beiden Seiten der Entfremdung prägnant so: «Die eine Seite ist der Drang des Menschen, sein Zentrum vom göttlichen Zentrum zu entfernen ..., die andere, sich selbst zum Zentrum seines Selbst und seiner Welt zu machen» (60). Im Drang des Menschen zur Selbstzentriertheit zeigt sich zugleich die Konkupiszenz als das Begehren, «die ganze Welt in sich hineinzuziehen». «Konkupiszenz bezieht sich auf alle möglichen Beziehungen des Menschen zu sich und seiner Welt. Sie bezieht sich auf physischen Hunger ebenso wie auf sexuelle Befriedigung, Erkenntnis, Macht, Wissen, materiellen Reichtum und geistige Werte.» (60)

Jesus nun erscheint als das Gegenbild des entfremdeten Menschen. Obwohl er mitten in den Spannungen menschlicher Existenz zwischen Schicksal und Freiheit, Tod und Leben, Angst und Vertrauen steht, «obwohl er endliche Freiheit ist und unter den Bedingungen von Raum und Zeit steht», ist er von Gott nicht entfremdet. Tillich konkretisiert dies unter allgemeiner Bezugnahme auf die neutestamentliche Überlieferung im Blick auf die genannten Grundmerkmale der Entfremdung. «Wir finden keine Züge des Unglaubens, d.h. der Wegwendung seines persönlichen Zentrums vom göttlichen Zentrum. ... Ebenso zeigt das biblische Bild keinen Zug von *hybris* oder Selbst-Erhöhung ... Und das Bild Jesu als des Christus zeigt auch keinen Zug von Konkupiszenz.» (137f.) Dass Tillich den *Begriff* «Sündlosigkeit Jesu» als Bezeichnung des nicht-entfremdeten, «Neuen Seins» Jesu ablehnt, muss uns jetzt nicht beschäftigen. Wichtiger ist, dass er angesichts der Versuchungen Jesu hinsichtlich der Verneinung der Konkupiszenz in Jesus in einige Schwie-

geschöpflichen Schwachheit ausgesetzt ist, sagt choris hamartias aus: Aus allen Versuchungen ging Jesus ohne Sünde hervor.»

<sup>7</sup> Zum Folgenden vgl. Systematische Theologie II, Stuttgart <sup>2</sup>1958; die Seitenangaben im Text beziehen sich darauf. Vgl. zudem die Interpretation von Köber, Sündlosigkeit, bes. 44ff.95ff.

rigkeiten gerät. Denn einerseits sind die Versuchungen Jesu für Tillich zweifellos echt, da Jesus «endliche Freiheit ist». D.h. er ist als endliches Wesen «den Zufälligkeiten alles dessen unterworfen, was nicht durch sich selbst, sondern in die Existenz «geworfen» ist. Er muss sterben, und er erfährt die Angst des Sterben-Müssens». Er erlebt wie alle anderen endlichen Wesen «das Fehlen eines gesicherten Ortes, in dem er wurzelt». (142) Andererseits aber kann Tillich die Versuchungen Jesu nicht auf dessen Konkupiszenz zurückführen, da sie ein bei Jesus nicht vorhandenes Merkmal der Entfremdung darstellt. Da jedoch die im Matthäus- und Lukasevangelium geschilderten Versuchungen Jesu sich genauestens auf das Begehren in Gestalt des physischen Hungers sowie nach Ehre und Macht beziehen, scheint auch Jesus der Konkupiszenz zu unterliegen. Tillich behilft sich in dieser Schwierigkeit mit der Unterscheidung von Begehren und Konkupiszenz. Das Begehren gehört zur Endlichkeit des Menschen, zur «Polarität von Unerfülltheit und Erfülltheit». Es wird erst dann zur Konkupiszenz, wenn es in seinem «Verlangen nach Wiedervereinigung mit allem Seienden» nicht eigentlich «die Wiedervereinigung mit dem anderen will, sondern die Ausbeutung des anderen durch Macht und Lust». (140) Nicht also das Begehren als solches ist Zeichen menschlicher Entfremdung; es ist vielmehr Zeichen menschlicher Endlichkeit. Zum Zeichen der Entfremdung wird es erst dann, wenn es sich mit der Hybris als Drang zur und Realisierung der Selbstzentriertheit verbindet.

Es ist sicher nicht richtig, Tillich vorzuhalten, er destruiere die Echtheit der Versuchungen und damit die Echtheit des Menschseins Jesu; er begreife die Sündlosigkeit Jesu als *impeccabilitas*, so dass dieser den Versuchungen gar nicht erliegen konnte.<sup>8</sup> Denn das Begehren des endlichen Menschen Jesus ist nach Tillich durchaus nicht schicksalhaft gegen seine Pervertierung in Konkupiszenz gefeit (vgl. 141f.). Zudem gehört zu Jesu Endlichkeit neben den Versuchungen auch der Irrtum sowie der Zweifel Jesu am eigenen Werk. Irrtum zeigt sich «in seiner antiken Weltanschauung, in seinem Urteil über Menschen, in seiner Deutung des historischen Augenblicks, in seinen eschatologischen Vorstellungen». Und der Zweifel an seinem eigenen Werk kommt zum Ausdruck «in seinem Zögern, den messianischen Titel anzunehmen, und in seinem Gefühl, dass am Kreuz sein Werk zerbrochen ist» (143). Jedoch werden alle diese Negativitäten endlichen Menschseins bei Jesus «in die ungebrochene Einheit mit Gott hineingenommen» (145), in der Jesus die existentielle Entfremdung besiegt und sich als der wahre, essentielle Mensch erweist.

Freilich bleibt die Frage, ob Tillichs Unterscheidung zwischen Begehren und Konkupiszenz nicht künstlich ist.<sup>9</sup> Und dies insofern, als sich Begehren immer schon mit dem Verlangen nach «Macht und Lust» verbindet. Gleich-

<sup>8</sup> So Köber, ebd., 148.158f.

<sup>9</sup> So Köber, ebd., 159.

wohl scheint mir hier eher eine Unklarheit in Tillichs Explikation der Entfremdung als Konkupiszenz vorzuliegen. Das Verlangen nach Macht usw. kann nämlich durchaus als noch potentielle Entfremdung verstanden werden, die solange nicht aktualisiert wird, als dem Verlangen widerstanden wird. Es kann aber auch als aktuelle Entfremdung verstanden werden, insofern es eine Äusserung von Unglaube bzw. Hybris ist, wobei dem Verlangen dann natürlich auch bedenkenlos nachgegeben wird. Man muss vermuten, dass Tillich genau dies meint. Nur wäre dann die Konkupiszenz kein mit Unglaube und Hybris gleichrangiges, vielmehr ein diesen untergeordnetes Merkmal der Entfremdung.

Wie dem indes auch sei, die Sündlosigkeit Jesu stellt sich für Tillich jedenfalls nicht als religiös-moralische Vollkommenheit, verbunden mit Irrtumslosigkeit, dar. Jesu Vertrauen zu Gott war schwankend, nicht ohne Zweifel. Mit seinen Irrtümern verbanden sich Fehler und Verfehlungen anderen Menschen gegenüber, in denen Tragik und Schuld unauflöslich vermischt sind (vgl. 144f.). Jedoch, in und trotz alledem blieb Jesus Gott im Glauben zugewandt, verfiel er nicht der Hybris der Selbstzentriertheit. Vielmehr blieb sein persönliches Zentrum fest im göttlichen Zentrum verankert, und so bewährte Jesus des Menschen «essentielle Einheit mit Gott».

## 1.2 Die Sündlosigkeit Jesu als seine religiös-moralische Vollkommenheit

Versteht man Sünden als Verfehlungen gegenüber Gott, den Menschen und der aussermenschlichen Schöpfung, so erscheint Jesu Sündlosigkeit im Gegenzug dazu als religiös-moralische Vollkommenheit. In der neutestamentlichen Überlieferung scheint dieses Verständnis der Sündlosigkeit Jesu präformiert in Hebr 7,26f. und I Petr 2,22, vor allem aber in der Diktion des Johannesevangeliums<sup>10</sup>. Dieses kennt weder eine Versuchungsgeschichte am Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu noch den Gebetskampf Jesu in Gethsemane noch auch seinen Verlassenheitsschrei am Kreuz. Es kennt hingegen einen Jesus, der seinen Weg im Vorhinein genauestens weiss, wie er auch die innersten Regungen der Menschen genau kennt; der angesichts seines bevorstehenden Todes nicht für sich, vielmehr für die Seinen bittet (Joh 17), der seine Passion als Aktion gestaltet (vgl. v.a. 18, 1ff.28ff.) und mit Worten der Siegesgewissheit am Kreuz stirbt (19,30), nachdem er den Seinen seine unerschütterliche Gewissheit über die Gegenwart des göttlichen Vaters, auch wenn sie ihn verlassen, mitgeteilt hat (16,32); der schliesslich nach dieser unangefochtenen, souveränen Vorstellung als der benannt wird, der er seit Ewigkeit ist: als Gott (20,28).

<sup>10</sup> Vgl. auch die ausdrücklichen Hinweise in Joh 8,29.46.

Das besondere Faible F. Schleiermachers für das Johannesevangelium<sup>11</sup> kommt sicher nicht von ungefähr. Jedenfalls können seine in Bezug auf unser Problem einschlägigen Überlegungen geradezu als paradigmatisch für ein Verständnis der Sündlosigkeit Jesu als religiös-moralische Vollkommenheit gelten.<sup>12</sup> Dabei ist es im Folgenden nicht von Interesse, dass Schleiermacher das Sündenverständnis offensichtlich verkürzt, indem er Sünde rein quantitativ als mehr oder weniger grossen Mangel an «Gottesbewusstsein» bestimmt (§ 66-68)<sup>13</sup>, wobei man sicher auch von einem mehr oder weniger grossen Mangel an Glauben sprechen könnte<sup>14</sup>. Von Interesse ist demgegenüber, in welcher Weise Schleiermacher Jesu religiös-moralische Vollkommenheit charakterisiert. Folgende Punkte erscheinen mir besonders erwähnenswert: 1. Jesu rein natürliche Herkunft und Entwicklung, 2. Jesu «unsündlich» bleibende Versuchbarkeit, 3. Jesu Irrtumslosigkeit und leibliche Urbildlichkeit.

1. Schleiermacher versteht Sünde als Hemmung des Gottesbewusstseins durch die niederen Seelenkräfte, des «Geistes durch das Fleisch». (§ 66f.) Da das Gottesbewusstsein die höchste Kraft im Menschen ist, ist seine Hemmung folglich als Störung der menschlichen Natur zu begreifen. Freilich, Störung heisst nicht Zerstörung; die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur bleibt potentiell. Die Möglichkeit einer Entwicklung zur Höhe des vollkommenen Gottesbewusstseins ist vom ersten Menschen an gegeben. (§ 68) In Jesus nun ist diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden; er hat die «Urbildlichkeit», «also die schlechthinnige Vollkommenheit», inmitten der Geschichte realisiert – wobei diese Urbildlichkeit freilich nur für die «Kräftigkeit des Gottesbewusstseins» gilt, nicht für «die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens», d.h. «für alles Wissen oder alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwickelt» (2, 35).

Sogleich erhebt sich für Schleiermacher die Frage, wie sich diese Urbildlichkeit in einem geschichtlichen Einzelwesen inmitten eines sündhaften «menschlichen Gesamtlebens» realisieren konnte. Musste nicht Jesus durch den sozialgeschichtlichen Zusammenhang, in den hinein er geboren wurde und in dem er heranwuchs, zwangsläufig durch die Sünde «affiziert» werden? Die Antwort Schleiermachers lautet: Jesus ist eine durch einen schöpferischen göttlichen Akt aus dem sozialgeschichtlichen Zusammenhang herausgehobene «wunderbare Erscheinung». Er muss «zwar in das Gesamtleben der Sündhaftigkeit hereingetreten sein, darf aber nicht aus demselben her sein, sondern muss in demselben als eine wunderbare Erscheinung anerkannt wer-

<sup>11</sup> Vgl. F. Jacob, *Geschichte und Welt in Schleiermachers Theologie*, Berlin 1967, 62.

<sup>12</sup> Zum Folgenden vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2 Bde., hg. v. M. Redeker, Berlin 1960. Die folgenden Paragraphen- und Seitenangaben (mit vorangestellter Bdnr.) im Text beziehen sich darauf. Zur Interpretation vgl. auch Jacob, ebd.

<sup>13</sup> Vgl. Jacob, ebd., 102.104.106.

<sup>14</sup> So H. Graß, *Christliche Glaubenslehre*, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1973, 93f.

den» (2, 38). Das besagt für die Herkunft Jesu, dass Schleiermacher am «allgemeinen Begriff der übernatürlichen Erzeugung» Jesu meint festhalten zu müssen, wenngleich er dessen Ausführung als Jungfrauengeburt für abwegig hält. Das Übernatürliche besteht vielmehr gerade darin, dass in Jesus die reine menschliche Natur in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zur Wirklichkeit kommt, indem der sündhafte sozialgeschichtliche Zusammenhang von Jesus ferngehalten wird. «Alles beruht folglich auf der höheren Einwirkung, welche als eine schöpferische göttliche Tätigkeit auch, wenn die Erzeugung vollkommen natürlich war, doch ebenso den väterlichen Einfluss wie den mütterlichen dahin abändern konnte, dass keine Sündhaftigkeit begründet ward» (2, 67).

Nach dieser kühnen Spekulation über Jesu «übernatürliche» Herkunft bietet Schleiermacher einen nicht minder kühnen Balanceakt hinsichtlich der Entwicklung Jesu «von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters», die er vorstellen will «als einen stetigen Übergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit» (2, 41). Einerseits darf Jesu *Entwicklung*, besonders in der Kindheit, nicht doketisch übersprungen werden, da dadurch Jesu Menschsein beeinträchtigt würde. Andererseits darf Jesu Entwicklung ihn nicht in Abhängigkeit von seiner sündhaften menschlichen Umgebung bringen, kann sich also «nur in einer gewissen Ähnlichkeit mit seinen Umgebungen» vollziehen (2, 38f.). Schleiermacher behilft sich hier wie schon im Blick auf die Herkunft Jesu. Wie der Anfang seines Lebens, so ist auch dessen Entwicklung allein aus der reinen menschlichen Natur in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit und nicht aus dem sündhaften sozialgeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen (vgl. 2, 47). D.h. auch Jesu unsündliche Entwicklung widerspricht keineswegs der menschlichen Natur, sie entspricht ihr vielmehr, so dass sich Jesus in seiner Entwicklung wie in seiner Herkunft als wahrer Mensch erweist. Was Jesu Entwicklung betrifft, so sind noch zwei Sachverhalte bemerkenswert, da sie Schleiermachers kühnen Balanceakt weiter verdeutlichen. *Einerseits* kann er begreiflicherweise die Entwicklung Jesu nicht vollständig von seiner menschlichen Umgebung lösen. Sonst «müsste man folgerechterweise eine empirische Allwissenheit in Christo annehmen, vermöge deren ihm alle menschlichen Vorstellungsweisen mithin auch Sprachen gleich bekannt und geläufig gewesen wären ...; und dieselbe Allwissenheit müsste man auch in bezug auf die verschiedenen menschlichen Verhältnisse und deren Behandlung hinzufügen. Die wahre Menschheit ginge aber ... hiebei verloren.» (2, 40) Nun bezieht sich ja, wie erwähnt, die Urbildlichkeit bzw. schlechthinnige Vollkommenheit Jesu nicht auf alle menschlichen Lebensverhältnisse, so dass Schleiermacher in diesem Punkt durchaus einen Einfluss der menschlichen Umgebung auf Jesus zugestehen kann. *Andererseits* aber muss er ihn vollständig aus dieser Umgebung lösen, sobald die Entwicklung seines Gottesbewusstseins betroffen ist. Das aber heisst, Jesu Entwicklung war vollkommen frei «von al-



lem, was sich nur als Kampf darstellen lässt» (2, 40). Denn Kampf mit den niederen Seelenkräften würde schon eine Trübung der «stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins» bedeuten. So erscheint schliesslich Jesu «männliche Vollkräftigkeit» als zwar «auch allmählich erwachsen und also auch durch Übung entstanden», aber im Unterschied zur Tugend als eine, die «nicht Resultat eines Kampfes ist, indem sie sich weder durch einen Irrtum noch durch die Sünde, ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beiden, hindurchzuarbeiten brauchte». (2, 41)

2. Die stetige Kräftigkeit des Gottesbewusstseins in Jesus besagt, dass «das Gottesbewusstsein in seinem Selbstbewusstsein als stetig und ausschliesslich jeden Moment bestimmend» (2, 46) gedacht werden muss. Wie aber ist dies mit Jesu Versuchbarkeit vereinbar? Zwar geht Schleiermacher auf die synoptische Versuchungsgeschichte nicht weiter ein, weil er sie nicht «als Geschichtserzählung» betrachten kann (2, 79, Anm. 1). Aber die Versuchbarkeit Jesu geht denn doch aus «den ersten Zeugnissen des Glaubens» unbestreitbar hervor. Würden indes Jesu Versuchungen, und sei es in geringfügigstem Masse, mit einem Kampf gegen die niederen Seelenkräfte verbunden sein, wäre die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins eingeschränkt, könnte folglich von seiner unsündlichen Vollkommenheit keine Rede mehr sein. Schleiermacher beseitigt die hier drohende Schwierigkeit, indem er die Versuchung Jesu auf die in ihm vorhandene Empfänglichkeit für Lust und Unlust begrenzt. Denn jedenfalls «gehört die Empfänglichkeit für den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zur Wahrheit der menschlichen Natur, so dass Lust und Unlust müssen auf unsündliche Weise sein können, und dann zwischen diesem Moment, wenn Lust oder Unlust auf unsündliche Weise sind, und dem, wenn der Kampf beginnt, der Anfang der Sünde liegen muss» (2, 78). Da nun Jesus in jedem Moment seines Lebens gänzlich durch sein Gottesbewusstsein bestimmt war, so waren zwar Lust und Unlust in ihm vorhanden, hatten aber keinerlei verlockende, bestimmende Macht, die erst in einem Kampf hätte überwunden werden müssen.

3. Es war bereits bei den Ausführungen zur Entwicklung Jesu angeklungen, dass zur Unsündlichkeit Jesu auch seine Irrtumslosigkeit gehört, wie wohl nicht seine Allwissenheit. Denn wäre Jesus eigenen oder auch fremden Irrtümern aufgesessen, wäre verständlicherweise einer Schwächung seines Gottesbewusstseins Tür und Tor geöffnet. Er wäre dann in das Getriebe menschlicher Schwächen hineingeraten mit den abzusehenden Folgen für die (stetige) Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins. Man könnte also sagen: Zwar wusste Jesus nicht alles, zumal nicht in den «tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens»; was er aber wusste, war wahr, so dass ihn kein Irrtum hinsichtlich seines Gottesbewusstseins in die Irre führen oder auch nur schwankend machen konnte.

Indes, Schleiermacher hält sich bei der Irrtumslosigkeit Jesu nicht lange auf. Demgegenüber kommt er bei seinen Ausführungen zur Urbildlichkeit

Jesu abschliessend noch auf deren leibliches Moment zu sprechen. Denn dieses gehört durchaus zur schlechthinnigen Vollkommenheit «der menschlichen Natur zur Zeit seines männlichen Alters». Allerdings legt sich Schleiermacher hier Zurückhaltung auf. Denn man kann nur wenig aus der Urbildlichkeit Jesu im Allgemeinen im Blick auf seine leibliche Urbildlichkeit ableiten. Das Leibliche hatte ja keine selbständige Bedeutung, sondern diente nur als Organ der Vereinigung «des Göttlichen mit der menschlichen Natur». Hierauf sind demzufolge die Aussagen zur leiblichen Urbildlichkeit Jesu zu beschränken. «Was aus dieser Voraussetzung und aus dem ungestört fortwirkenden Einfluss eines reinen Willens folgt, ist nur eine Gesundheit, welche gleich weit entfernt ist von einseitiger Stärke oder Meisterschaft einzelner leiblicher Funktionen und von krankhafter Schwächlichkeit, als durch welche beide die gleichmässige Tüchtigkeit der Organisation für alle Forderungen des Willens verringert wird.» (2, 81) So bildet nach Schleiermacher eine wohl ausgewogene leibliche Kräftigkeit eine der Bedingungen dafür, dass der Mensch Jesus den Forderungen seines reinen, durch das Gottesbewusstsein jeden Moment bestimmten Willens nachkommen, mithin seine Unsündlichkeit realisieren kann. Wohlgemerkt, diese leibliche Urbildlichkeit Jesu wird aus seiner Urbildlichkeit im Allgemeinen abgeleitet; etwaige historische Mitteilungen kommen hierfür nicht in Betracht (vgl. 2, 80f.).

Ich denke, nach all diesen Erläuterungen ist ohne weiteres begreiflich, dass Schleiermacher «das Johannes-Evangelium nicht nur als Prediger und Dogmatiker bevorzugt, sondern ihm auch mindestens ebenso grossen historischen Wert beimisst wie den synoptischen Evangelien»<sup>15</sup>. Nicht nur wird auf die Versuchungsgeschichte nicht weiter eingegangen; vor allem wird die Geschichte vom Gebetskampf Jesu in Gethsemane gänzlich ausser Betracht gelassen, da sie ganz offenkundig Jesu religiös-moralische Vollkommenheit in Frage stellen würde<sup>16</sup>. Schleiermachers dogmatisch selektierte Geschichte Jesu demgegenüber zeigt uns Jesu Einzigkeit oder, anders gesagt, seine Göttlichkeit als religiös-moralische Vollkommenheit inmitten der religiös-moralischen Unvollkommenheit aller anderen Menschen.

## *2. Die unterschiedliche christologische Relevanz und die unterschiedliche Stichhaltigkeit der beiden Grundlinien*

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass die beiden Grundlinien des Verständnisses der Sündlosigkeit Jesu<sup>17</sup> im Blick auf ihre christologische Rele-

<sup>15</sup> Jacob, *Geschichte und Welt*, 62.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 66.

<sup>17</sup> Natürlich treten die beiden Grundlinien im Verständnis der Sündlosigkeit Jesu nicht immer in Reinkultur auf. Bereits Tillichs Überlegungen dürften keine reine Ausprägung des Verständnisses der Sündlosigkeit Jesu im Sinne der Glaubensfestigkeit sein; so wenn

vanz einerseits sowie ihre Stichhaltigkeit andererseits zu entgegengesetzter Beurteilung veranlassen. D.h. in Kürze: Die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu im Sinne seiner Glaubensfestigkeit bis in den Tod ist zwar stichhaltig, aber christologisch irrelevant hinsichtlich der Einzigkeit Jesu; wohingegen die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu im Sinne seiner religiös-moralischen Vollkommenheit zwar hinsichtlich seiner Einzigkeit christologisch relevant, aber nicht stichhaltig ist.

1. B. Köber bemerkt im Blick auf Tillichs Verständnis der Sündlosigkeit Jesu: «Es fällt ... auf, dass bei Jesus Christus das Schicksal die göttliche Bestimmung seines Lebens, unter der seine Entscheidungen stehen, repräsentiert, während es bei den anderen Menschen deren existentielle Entfremdung bezeichnet, an der es ursächlich beteiligt ist. Bei den Menschen macht es als jeden Akt der Freiheit eingrenzendes Element die Selbstüberwindung der existentiellen Entfremdung unmöglich, bei Jesus Christus bedingt es geradezu deren Überwindung.»<sup>18</sup> Während aber Köber darin einmal mehr den Verlust der Wesenseinheit Jesu Christi mit den Menschen angezeigt sieht, stellt sich die entscheidende Frage an Tillichs Verständnis der Sündlosigkeit Jesu

er von Jesu «ungebrochener Einheit mit Gott» redet oder den Eindruck erweckt, ein nicht-entfremdeter Mensch könne keine sündigen Handlungen begehen (vgl. 54f.). Demgegenüber stellt Schleiermachers Erörterung in der Tat eine reine Ausprägung des Verständnisses der Sündlosigkeit Jesu im Sinne religiös-moralischer Vollkommenheit dar. Nun hat man sich in der Gegenwart von diesem im 19. Jahrhundert dominierenden Verständnis weitgehend verabschiedet, vor allem weil man darin ein zu oberflächliches Sündenverständnis und eine Beeinträchtigung des Menschseins Jesu sieht. Indessen hat man sich eben nur weitgehend, nicht völlig verabschiedet. Nach meiner Einschätzung werden die betreffenden Auffassungen zwar grundsätzlich im Rahmen des Verständnisses der Sündlosigkeit als Glaubensfestigkeit entwickelt, so dass sie nicht nur Versuchungen und Anfechtungen Jesu, nicht nur sein Nichtwissen in verschiedenen Fragen, sondern sogar seine Irrtümer, bes. den folgenschweren Irrtum hinsichtlich der Naherwartung der Vollenendung des Reiches Gottes, eingestehen können. Gleichwohl tendieren sie in diesem Rahmen ersichtlich zum Verständnis der Sündlosigkeit als religiös-moralischer Vollkommenheit. Vgl. nur Joest, *Dogmatik*, Bd. 1, Göttingen <sup>3</sup>1989, 229f.; Bd. 2, 372ff.; Köber, *Sündlosigkeit*, bes. 190ff.; Pannenberg, *Grundzüge*, 335ff. (vgl. auch entsprechende Formulierungen in ders., *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 406ff.); J. Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998, bes. 191ff. – So kann man dann Formulierungen finden wie die, Jesus allein habe «Menschsein in ungebrochener Entsprechung zu Gott gelebt» bzw. er habe «ganz in der Gewissheit der Gegenwart Gottes gelebt», wobei daraufhin die Versuchungen Jesu und sein Verlassenheitsschrei am Kreuz als unbegreifliches Geheimnis erscheinen (Joest). Oder man liest, Jesus habe «in voller Übereinstimmung mit Gott gehandelt» und dadurch «als Mensch die geschöpfliche Bestimmung des Menschen von Gott zur Liebesgemeinschaft mit Gott, die das Verhältnis zum Nächsten wie zur ganzen Schöpfung umfasst, erfüllt und verwirklicht» (Köber, 213). – Ich lasse es bei der Erwähnung dieser wenigen Andeutungen bewenden. Wie derlei Konzepte zu beurteilen sind, lässt sich aus meiner Beurteilung der beiden Grundlinien im Verständnis der Sündlosigkeit Jesu ohne weiteres erschliessen.

<sup>18</sup> Köber, ebd., 158.

m.E. in entgegengesetzter Richtung. Sie lautet: Wie will Tillich angesichts seines Verständnisses von Entfremdung und deren Überwindung die Besonderheit, genauer Einzigkeit Jesu im Vergleich zu den anderen Menschen stichhaltig begründen, die Einzigkeit, auf die es doch bei der Behauptung der Sündlosigkeit Jesu gerade ankommt? M.E. kann er dies nicht. Zugegeben, die Menschen können aus eigenem Vermögen die Entfremdung nicht überwinden; unter der Polarität von Freiheit und Schicksal stehend – wie selbstverständlich Jesus auch –, haben sie die Freiheit zur Überwindung der Entfremdung nicht.<sup>19</sup> Warum aber soll das göttliche Geschenk des «Neuen Seins» nur oder auch nur zuerst Jesus zuteil geworden sein? Nun mag man zwar antworten, dies sei eben so; dies sei nicht zu begründen, vielmehr sei es seinerseits die grundlegende Behauptung des christlichen Glaubens<sup>20</sup>. Allein, diese Behauptung ist angesichts der Explikation des nicht-entfremdeten Seins nicht stichhaltig. Um nur auf die jüdische Glaubenstradition Bezug zu nehmen: Haben, soweit wir von ihnen wissen, Abraham, Mose oder der Prophet Jeremia, haben Sara oder die Prophetin Hulda ungeachtet aller ihrer Irrtümer und einzelner Verfehlungen nicht ihr Leben im Glauben an die göttliche Wirklichkeit, abseits aller Hybris bestanden? Mehr noch: Haben dies nicht Tausende vor und unabhängig von Jesus – wie freilich auch in seiner Nachfolge – getan? Wenn man, wie H. Gollwitzer zu Recht betont, Sünde nicht primär moralisch begreift; wenn man sie daraufhin nicht mit der geschöpflichen Unvollkommenheit des Menschen identifiziert; wenn man zu Recht der Meinung ist, dass aus dem Vermögen und der Kraft des göttlichen Geistes heraus anders gelebt werden kann, als der Sünder lebt, dass neu gelebt werden kann<sup>21</sup>: Wie will man dann die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in Abhängigkeit von Jesus begrenzen und demgemäss begründen, dass erst seit und durch Jesus anders, neu gelebt werden kann? Selbst jedoch wenn man diese Behauptung stichhaltig begründen könnte, würde dies keine Einzigkeit der Sündlosigkeit Jesu implizieren, da die vielen ihm Folgenden ebenso als sündlos zu betrachten wären.<sup>22</sup>

Fazit: Sündlosigkeit, verstanden als Glaubensfestigkeit, als Festhalten an der richtigen Lebensausrichtung allen Versuchungen, Anfechtungen, Irrtümern und einzelnen Verfehlungen zum Trotz ist eine allgemein menschliche

<sup>19</sup> Vgl. Tillich, Syst. Theol. II, 87-89; zu Jesus: 141f.

<sup>20</sup> Vgl. Tillich, ebd., 97f.

<sup>21</sup> Gollwitzer, Zur Frage, 499.

<sup>22</sup> Im Blick auf die erfüllte Ebenbildbestimmung des Menschen, die nur ein anderer Ausdruck für seine Sündlosigkeit ist, kündigt sich für Joest die Schwierigkeit an, Jesu Einzigkeit zu behaupten. Er reflektiert dieses Problem zwar nicht, scheint sich aber damit behelfen zu wollen, dass er Jesus Christus als vollkommenes Bild Gottes begreift, während die ihm Nachfolgenden, die «seinem Bilde gleichgestaltet» werden, nur unvollkommene Bilder Gottes sind. Vgl. Joest, Dogmatik, Bd. 2, 372ff., bes. 377. Vgl. zur diesbezüglichen Argumentationsweise oben Anm. 17.

Möglichkeit und vielfache Wirklichkeit. Sie ist zwar für die historische Jesusfrage und daraufhin auch christologisch von nicht zu unterschätzender Bedeutung<sup>23</sup>; die Einzigkeit Jesu, die ein konstitutives Element der (traditionellen) Behauptung der Sündlosigkeit Jesu ist, kann damit jedoch nicht begründet werden.

2. Traditionelle Auffassungen der Sündlosigkeit Jesu behaupteten zumindest seine partielle Allwissenheit, nämlich bezogen auf die «Heilsökonomie».<sup>24</sup> Soviel scheint Schleiermacher nicht behaupten zu wollen, wenngleich s.E. Jesus in der stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins weder Versuchungen noch Irrtümern unterliegen *konnte*, Sündlosigkeit mithin als «non posse peccare» bzw. «impeccabilitas» verstanden wird. Indes dürfte Schleiermacher in seiner Reduzierung der Sündlosigkeit um die (partielle) Allwissenheit weniger konsequent gewesen sein als jene scholastischen Theologen. Allein, auch diese lassen die letzte Konsequenz vermissen. Denn Allwissenheit dürfte ebensowenig teilbar sein wie Vollkommenheit. Das besagt in Hinsicht auf das Verständnis der Sündlosigkeit Jesu als religiös-moralische Vollkommenheit: Dieses Verständnis ist anthropologisch unhaltbar. Da man religiös-moralische Vollkommenheit nicht auf den «guten Willen» bzw. die gute Gesinnung reduzieren kann, sondern die unfehlbar richtigen Intentionen und Verhaltensweisen in Bezug auf Gott, die Menschen und die aussermenschliche Schöpfung einschliessen muss, ist sie ohne Allwissenheit und Allmacht überhaupt nicht konsequent denkbar. Ein Mensch, der unfehlbar richtig handeln können soll, müsste alle Voraussetzungen und Folgen seines Handelns überschauen können und zugleich imstande sein, seine Handlungen allen Widerständen zum Trotz ohne den geringsten Kompromiss durchzuführen. Diese beiden Möglichkeiten beschreiben indes genau das, was man als Allwissenheit und Allmacht bezeichnen kann, Möglichkeiten, die zu Recht der göttlichen Vollkommenheit zugeschrieben werden, während sie jenseits alles Menschenmöglichen liegen. Natürlich sind bei vorliegender Allwissenheit jegliche Zweifel, Ungewissheiten und daraus resultierende Ängste ausgeschlossen, wie auch nur dann die von Schleiermacher Jesus zugeschriebene Irrtumslosigkeit gewährleistet ist. Allein, dieses Verständnis von Sündlosigkeit als religiös-moralische Vollkommenheit mag zwar dem fantastischen Christusbild des Johannesevangeliums entsprechen; mit einem realistischen Menschenbild hat es nichts zu tun. War Jesus ein Mensch – und wer wollte das bestreiten? –, dann konnte er gar nicht religiös-moralisch vollkommen sein.

So wie das Verständnis der Sündlosigkeit Jesu im Sinne religiös-moralischer Vollkommenheit anthropologisch unhaltbar ist, so unhaltbar ist es auch

<sup>23</sup> Vgl. W. Pfüller, Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie, ThZ 54 (1998) 325-344, bes. 336ff. (erweitert auch in: ders., Theologie als Theologie, Frankfurt/M. 1998, 177-199, bes. 190ff.

<sup>24</sup> Vgl. Pannenberg, Grundzüge, 344f. Anm. 24.

historisch. Nun wird zwar verschiedentlich angenommen, die Behauptung der Sündlosigkeit entziehe sich historischer oder gar überhaupt jeglicher Überprüfung.<sup>25</sup> Dies ist jedoch mitnichten der Fall. Denn wenn zunächst das Sündenverständnis und dementsprechend das Verständnis von Sündlosigkeit geklärt ist, lässt sich sehr wohl prinzipiell historisch überprüfen, ob und wie weit Jesus den damit gegebenen Anforderungen gerecht geworden ist.<sup>26</sup> Dass eine historische Überprüfung seiner Sündlosigkeit im Sinne seiner religiös-moralischen Vollkommenheit ohne weiteres möglich ist, belegen die folgenden relevanten Daten<sup>27</sup>: a) Jesus hat sich offenbar selbst nicht als religiös-moralisch vollkommen verstanden; b) Jesus hat sich in der Erwartung der zeitlichen Nähe der Vollendung des Reiches Gottes geirrt; c) Jesus hatte offenbar nicht nur wenig Sinn für die erforderliche Gestaltung politisch-sozialer Verhältnisse, er scheint auch der aussermenschlichen Schöpfung nur einen geringen Stellenwert beigemessen zu haben; d) Jesu Gebetskampf in Gethsemane und

<sup>25</sup> Gollwitzer, *Zur Frage*, 505f.; Joest, *Dogmatik*, Bd. 1, 229f.; Köber, *Sündlosigkeit*, 183. Gollwitzer vertritt gar unter Hinweis auf I Sam 16,7 die seltsame Auffassung, kein Mensch könne sich selbst oder anderen Sündlosigkeit bescheinigen, nur Gott könne dies. Das ist natürlich insoweit unbestritten, als kein Mensch endgültige Urteile über sich oder andere fällen kann. U.a. deshalb ist es ja theologisch angemessen, das endgültige Urteil dem göttlichen «letzten Gericht» zu überlassen. Nur verschiebt Gollwitzer mit einer solchen Auffassung das Problem. Bei der Frage der Sündlosigkeit Jesu geht es keineswegs um endgültige göttliche Urteile, sondern um vorläufige, widerlegbare bzw. bewährbare theologische und historische Aussagen. Joest und Köber wiederum halten die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu für ein «Glaubensurteil» bzw. ein «Bekenntnis lebendigen ... Glaubens». Insofern diese Behauptung daraufhin als bloss subjektiv erscheint, braucht sie theologisch nicht diskutiert zu werden, verdient freilich rational auch keinerlei Kredit. Bei Köber scheint jedoch im Anschluss an Pannenberg die Auferstehung Jesu die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu zu erweisen. Ich kann diese weitgreifende These hier nicht diskutieren, meine allerdings, dass die Auferstehung Jesu an der Sachlage hinsichtlich der Beurteilung der Sündlosigkeit Jesu überhaupt nichts ändert. Vgl. immerhin W. Pfüller, *Sucht den Lebenden bei den Toten! Die Auferstehung Jesu – ein theologisches, kein historisches Problem*, in: ders., *Theologie als Theologie*, 161-175.

<sup>26</sup> J. Hick hat völlig recht, wenn er meint, Behauptungen wie die, in Jesu Leben sei die göttliche Gnade bzw. Inspiration total und absolut wirksam geworden, müssten historisch überprüft werden; vgl. Hick, *An Inspiration Christology*, in: ders., *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, 35-57. 54f. Nur bin ich im Blick auf die Möglichkeiten historischer Überprüfung nicht so skeptisch wie Hick. Sicher haben wir im Blick auf das *ganze* Leben Jesu nur wenige Daten für eine solche Überprüfung – für Schleiermacher, wie oben ausgeführt, eine günstige Gelegenheit zu fantastischen Spekulationen besonders über die Entwicklung Jesu von der Kindheit bis zur «männlichen Vollkräftigkeit». Allein, diese wenigen Daten dürften für eine Überprüfung mit dem Resultat der Falsifikation jener Behauptungen ausreichen, wie oben bald ausgeführt wird.

<sup>27</sup> Natürlich kann ich in Bezug auf keines dieser Daten in exegetische Detaildebatten eintreten. Dies muss ich jedoch auch nicht. Denn ist auch nur eines der genannten Daten historisch zuverlässig, was sehr wahrscheinlich sein dürfte, so ist die Behauptung von Jesu religiös-moralischer Vollkommenheit historisch widerlegt.

sein Verlassenheitsschrei am Kreuz belegen seine Zweifel, seine Ängste und sein erschüttertes Vertrauen in die göttliche Wirklichkeit angesichts seines grausamen Todes.

a) Nach Mk 10,17f. lehnt Jesus das Prädikat «gut» für sich ab, da es s.E. allein Gott gebührt. Sicher kann man nach wie vor Th. Lorenzmeier zustimmen, wenn er schreibt: «Trotz der verschiedenen Auslegungen, die Mk 10,17f. gefunden hat, herrscht Einigkeit darüber, dass hier im Hinblick auf Jesus der qualitative Unterschied zwischen Mensch und Gott ausdrücklich konstatiert ist.»<sup>28</sup> Dieser qualitative Unterschied aber besteht offensichtlich darin, dass kein Mensch schlechthin gut, will sagen religiös-moralisch vollkommen ist. Nun kann man natürlich die Authentizität dieser Aussage im Munde Jesu bestreiten, wenngleich sie zumindest nicht unwahrscheinlich sein dürfte, wie nicht zuletzt die Abbiegung des Problems in Mt 19,16f. zeigt. Ist diese Aussage indes authentisch, so widerlegt sie in jedem Fall die Behauptung der religiös-moralischen Vollkommenheit Jesu.

b) Bei der historisch ebenfalls zumindest nicht unwahrscheinlichen Erwartung der zeitlichen Nähe der Vollendung des Reiches Gottes handelt es sich, das muss bemerkt werden, keineswegs um irgendeinen belanglosen Irrtum Jesu. Hat sich Jesus hier doch im Blick auf die Nähe Gottes getäuscht, im Blick also auf das Zentrum seiner Botschaft. Und wenn G. Lohfink recht hat in der Meinung, die Naherwartung bestimme auch die Seligpreisungen Jesu (nach Lk 6,20ff.)<sup>29</sup>, so hätte Jesus nicht nur sich selbst, sondern ebenso – natürlich unwillentlich – die Erwartungen der «Armen, Weinenden und Hungernden» getäuscht. Der Irrtum bezüglich der Naherwartung geht im übrigen gut zusammen mit einer möglichen fehlerhaften Selbsteinschätzung Jesu, sofern er sich für den letzten Propheten o.ä. gehalten hat. Wie dem indes auch sei: Der keineswegs belanglose Irrtum Jesu hinsichtlich der Naherwartung widerlegt m.E. kaum verkennbar die Behauptung der religiös-moralischen Vollkommenheit Jesu. Ihn (und Jesu Nichtwissen) demgegenüber geradezu

<sup>28</sup> Th. Lorenzmeier, *Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu*, EvTh 31 (1971) 452-471.459. Die weiteren von Lorenzmeier angeführten Belege sind kaum ergiebig. Mk 1,9 führt zu historisch kaum überprüfbareren Spekulationen über Jesu Motivation für seine Taufe. Die Jesus zugeschriebene Radikalisierung von Forderung und Gnade überfremdet seine Botschaft mit paulinisch-lutherischer Rechtfertigungslehre. Abgesehen von den ebenfalls wenig überzeugenden Ausführungen zur Frage der Sündlosigkeit Jesu bei Paulus, leidet Lorenzmeiers Kritik am Dogma der Sündlosigkeit Jesu vor allem daran, dass das Sündenverständnis nicht geklärt wird. Dies moniert Gollwitzer, *Zur Frage*, 501, zu Recht.

<sup>29</sup> Vgl. G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, in: G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg u.a. 1982, 38-81.43f.

als Ermöglichungsgrund der vollkommenen Hingabe Jesu an Gott zu deuten<sup>30</sup>, ist mindestens einseitig, um nicht zu sagen abwegig.

c) Jesu offenbar geringer Sinn für die erforderliche Gestaltung politisch-sozialer Verhältnisse passt einerseits zu seiner Naherwartung. Denn wenn die von Gott her kommende Vollendung seines Reiches unmittelbar bevorsteht, wird die Gestaltung politisch-sozialer Verhältnisse überflüssig. Andererseits dürften speziell soziale und wirtschaftliche Gestaltungsaufgaben im Bewusstsein Jesu und seiner Zeitgenossen kaum den Stellenwert gehabt haben, den sie etwa seit dem 19. Jahrhundert haben. Das ist historisch sozusagen selbstverständlich. Wie dem jedoch auch sei: In beiden Hinsichten, sowohl als Konsequenz der Naherwartung wie als zeitgeschichtliche Begrenztheit, zeigt der geringe Sinn Jesu für die Gestaltung politisch-sozialer Verhältnisse seine Mängel, Mängel, die unvermeidlich zum Menschsein gehören<sup>31</sup>.

B. Köber hat versucht, Jesu Sündlosigkeit auch in Bezug auf seine Liebe zur aussermenschlichen Schöpfung zu belegen.<sup>32</sup> Das wirkt gezwungen. Jesu Naturbilder in den Gleichnissen und Sprüchen, seine Dämonenaustreibungen, die Rechtfertigung seiner Sabbatheilungen unter Hinweis auf die Hilfe für Tiere zielen ersichtlich auf die Menschen und ihre Probleme. Das Doppelgebot der Liebe bezieht sich auf Gott und die Menschen, nicht auch auf die aussermenschliche Schöpfung. Die zentrale Metapher der Botschaft Jesu, das Reich Gottes, scheint ebenfalls ausschliesslich Gott und die Menschen im Blick zu haben. Und dass Jesus vegetarisch gelebt hat, ist kaum anzunehmen. Wie immer die Sachverhalte im Einzelnen zu beurteilen sein mögen, jedenfalls war im Bereich der indischen religiösen Traditionen längst eine höhere Sensibilität gegenüber den nichtmenschlichen Lebewesen ausgebildet, als wir sie bei Jesus beobachten können.

Natürlich sind all diese vermuteten Mängel Jesu historisch verständlich und menschlich selbstverständlich. Sie belegen somit nur einmal mehr, dass von der Sündlosigkeit Jesu im Sinne seiner religiös-moralischen Vollkommenheit keine Rede sein kann.

d) Sch. Ben-Chorin meint, man könne die Geschichte vom Gebetskampf Jesu in Gethsemane nicht lesen, «ohne zu Tränen erschüttert zu sein: Hier steht kein Held, kein Halbgott, kein Mythos. Hier zittert ein Mensch um sein

<sup>30</sup> So Pannenberg, Grundzüge, 343-345 mit Anm. 24, und in derselben Weise mit ausdrücklichem Bezug auf Pannenberg: Sobrino, Christologie, 215f.

<sup>31</sup> Vgl. die interessanten, wenn auch nicht rundum überzeugenden, tiefenpsychologisch gestützten Beobachtungen zu den den Lichtseiten korrespondierenden Schattenseiten Jesu bei H. Wolff, Jesus der Mann, Stuttgart 1984, 143ff.

<sup>32</sup> Köber, Sündlosigkeit, 191-197. Joest, Dogmatik, Bd. 2, 402f., sieht Jesu angemessenes Verhalten gegenüber der aussermenschlichen Kreatur in seiner Freiheit von der Sucht nach «Haben» begründet. Diese Freiheit ist sicher eine grundlegende Voraussetzung für einen angemessenen Umgang mit der aussermenschlichen Schöpfung. Allein, eine richtige Voraussetzung garantiert natürlich noch nicht den angemessenen Umgang insgesamt.



Leben. Und in dieser Stunde der Angst ist uns Jesus besonders nahe».<sup>33</sup> Gerade diese Züge menschlicher Schwäche sind es auch, die sowohl die Gethsemane-Geschichte wie den Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz historisch bedeutsam werden lassen. Denn wenngleich ihre historische Authentizität gewiss fragwürdiger ist als die der in a) - c) erläuterten Sachverhalte, so ist doch andererseits schon im Lukas-, vor allem aber im Johannesevangelium die Tendenz unübersehbar, solche Züge im Bild Jesu zu minimieren oder gar zu eliminieren. Ja, das Johannesevangelium scheint beinahe absichtsvoll Kontrapunkte zu Jesu Gebetskampf (Joh 17: «hohepriesterliches Gebet» Jesu) und Verlassenheitsschrei (16,32: «... der Vater ist bei mir») zu setzen. Wie immer die historischen Fragen im Einzelnen zu beurteilen sein mögen, jedenfalls gehören solche Schwächen und Unvollkommenheiten Jesu auch in seinem Verhältnis zum Tod zu den erwartbaren Merkmalen seines Menschseins. Sie mögen daher abschliessend als historische Belege für die religiös-moralische Unvollkommenheit Jesu dienen, wie sie ihm als Juden im Übrigen selbstverständlich gewesen sein dürfte, denn: «Niemand ist gut als der eine Gott!» (Mk 10,18b)

Fazit: Sündlosigkeit, verstanden als religiös-moralische Vollkommenheit, als unfehlbare Gutheit und Richtigkeit in allen Motivationen, Intentionen und Handlungen ohne Versuchungen, Anfechtungen, Irrtümer oder weitere einzelne Verfehlungen ist keine menschliche Möglichkeit. Sie würde zwar die Einzigkeit Jesu gegenüber allen sonstigen Menschen im Allgemeinen sowie gegenüber allen sonstigen Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit im Besonderen begründen können, ist jedoch sowohl im Blick auf das Menschsein Jesu im Allgemeinen wie im Blick auf die historische Überlieferung von Jesus im Besonderen unhaltbar.

### 3. Ausblick

Das Resultat der bisherigen Überlegungen ist zunächst ein negatives. Danach ist die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu nicht geeignet, die Einzigkeit Jesu im Blick auf die Menschen im Allgemeinen, besonders aber als Manifestation der göttlichen Wirklichkeit zu begründen. Wird Sündlosigkeit im Sinne der Glaubensfestigkeit verstanden, so reiht sich Jesus ein in die grosse Schar derer, die ihren Glauben an die göttliche Wirklichkeit bis zu ihrem Tod festhielten. Wird sie im Sinne religiös-moralischer Vollkommenheit verstanden, so ist Jesus so wenig sündlos wie irgend ein Mensch sonst. Damit ist das entscheidende Ziel der Behauptung der Sündlosigkeit Jesu nicht erreicht und nicht erreichbar: die Begründung der Einzigkeit Jesu im Vergleich zu allen übrigen Menschen wie folglich natürlich auch im Vergleich zu allen übrigen

<sup>33</sup> Ben-Chorin, Bruder Jesus, München 1972, 182.

Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit in der menschlichen Geschichte. Das aber besagt weitergehend, dass auch der Versuch einer Reformulierung der Grundintention des Chalcedonense («wahrer Gott und wahrer Mensch») über die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu scheitert und scheitern muss.<sup>34</sup> Schleiermacher, der im Übrigen mit seinem Reformulierungsversuch<sup>35</sup> in bezeichnender Umkehrung der Reihenfolge des «wahrer Gott und wahrer Mensch» durchaus als Vater einer in der jüngsten Vergangenheit verschiedentlich entworfenen «Christologie von unten» gelten darf, liefert für dieses Scheitern ein überaus eindrückliches Beispiel. Eine künftige Christologie wird sich nach alledem vom Anspruch auf die Einzigkeit Jesu vor allem gegenüber allen sonstigen Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit verabschieden müssen. Nach meinem Dafürhalten ist es für die christliche Theologie längst an der Zeit, auf weitere absurde Konstruktionen zur Aufrechterhaltung dieses Anspruchs zu verzichten. Eine solche absurde Konstruktion ist m.E. die Behauptung der Sündlosigkeit Jesu im Sinne seiner religiös-moralischen Vollkommenheit. Demgegenüber kann man nur gegen Chalcedon formulieren: ... uns in allem ähnlich, auch in der Sünde. Die Bedeutung Jesu im Vergleich zu sonstigen Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit in der menschlichen Geschichte kann nicht stichhaltig im Sinne eines «anders als», sondern nur im Sinne eines «mehr als» ausgesagt werden. D.h. Jesus kann nicht als die vollkommene Manifestation der göttlichen Wirklichkeit gegenüber allen anderen als unvollkommenen Manifestationen behauptet werden. Er ist vielmehr grundsätzlich ebenso unvollkommen wie die anderen Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit, was unter den Bedingungen des Menschseins und der raumzeitlichen Wirklichkeit gar nicht anders sein kann. Immerhin kann jedoch versucht werden, Jesus als hervorragendere, ja vielleicht als die bislang hervorragendste Manifestation der göttlichen Wirklichkeit im Vergleich zu den anderen Manifestationen auszusagen. Die Stichhaltigkeit solcher Aussagen dürfte vor allem von der Stichhaltigkeit der für eine solche vergleichende Beurteilung herangezogenen Kriterien abhängen.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Zur Kritik der im Anschluss an das christologische Bekenntnis von Chalcedon entwickelten Christologien und zur fälligen christologischen Neuorientierung vgl. das wichtige Buch von J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993. Vgl. auch den interessanten Beitrag von A. Race, *Christus und das Skandalon der Partikularitäten*, in: *Horizontüberschreitung*, hg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991, 137-150.

<sup>35</sup> Dass Schleiermacher seine christologischen Überlegungen durchaus absichtsvoll als Reformulierungsversuch des «wahrer Gott und wahrer Mensch» betrieben hat, belegen vor allem die §§ 94 und 96 in: *Der christl. Glaube*.

<sup>36</sup> Vgl. als Versuche in diese Richtung grundsätzlich W. Pfüller, *Der Streit der Religionen – rational entscheidbar?*, Frankfurt/M. 1986; Ders., *Heil-werden im ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*, Frankfurt/M u.a. 1999; sowie konkret im Blick auf die Christologie Ders., *Plädoyer für eine «nach-klassische» Christologie*, *FZPhTh* 39 (1992) 130-154 (auch in: Ders., *Theologie als Theologie*, 117-136).

Ein Weiteres ist abschliessend zu bemerken. Sowohl Tillich wie Schleiermacher betrachten Jesus vor allem als Erlöser. Nach Tillich ist es «die Funktion des Christus, das Neue Sein zu bringen und damit die Erlösung vom alten Sein, nämlich von Entfremdung und Selbstzerstörung».<sup>37</sup> Und nach Schleiermacher ist «der Erlöser» das hauptsächlichste Prädikat für Jesus. Die Funktion Jesu als des Erlösers scheint seit der neutestamentlichen Überlieferung mit der Behauptung seiner Sündlosigkeit verbunden zu sein (vgl. nur II Kor 5,21 u. Hebr 7,26f.). Indes, aufgrund der kritischen Reflexionen zu den beiden Grundlinien im Verständnis der Sündlosigkeit Jesu dürfte es sehr problematisch sein, Jesus weiterhin im strengen Sinn als Erlöser zu bezeichnen.<sup>38</sup> Sündlosigkeit als Glaubensfestigkeit ist eine menschliche Möglichkeit überhaupt, und die die Menschen aus ihrer Entfremdung erlösende Wirklichkeit ist die göttliche Wirklichkeit selbst, die sich freilich durch Glaubenszeuginnen und -zeugen vermittelt.<sup>39</sup> Sündlosigkeit als (religiös-moralische) Vollkommenheit hingegen würde zwar Jesus mit dem Vermögen ausstatten, die Menschen aus ihrer Unvollkommenheit zu erlösen. Allerdings wäre Jesus damit als Mensch zugleich Gott, was weder anthropologisch noch historisch haltbar, vielmehr eine jener absurden Konstruktionen ist, an denen die Christologiegeschichte überreich ist.

Ich denke, diese ausblickhaften Bemerkungen lassen einiges von der Herausforderung erkennen, vor der die christliche Theologie in Anbetracht des fälligen «Paradigmenwechsels» in der Christologie steht. Diese Herausforderung aber eröffnet ihr mindestens zwei Chancen. Zum einen kann sie endlich ihre angestammten Anmassungen gegenüber anderen religiösen Traditionen aufgeben, die u.a. zu verheerenden praktischen Konsequenzen nicht nur, aber vor allem gegenüber der jüdischen Tradition und ihren Angehörigen geführt haben. Zum anderen kann sie in einen freundschaftlichen und streitbaren interreligiösen Dialog um die Bedeutung Jesu sowie der anderen herausragenden Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit eintreten. Wahrlich eine lohnende Herausforderung für die christliche Theologie an der Schwelle zu einem (nach christlicher Zählung) neuen Jahrtausend!

*Wolfgang Pfüller, Eisenach*

<sup>37</sup> Tillich, Syst. Theol. II, 163.

<sup>38</sup> In geradezu naiver Weise wird die Verbindung zwischen Jesu Sündlosigkeit und seinem Erlöser-sein gezogen bei P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, Regensburg 1992, 108f.

<sup>39</sup> Tillich gesteht übrigens selbst zu, dass der eigentliche Erlöser Gott ist, vgl. Syst. Theol., 103. Ausserdem muss er, da er die Erlösung durch Jesus in der Überwindung menschlicher Entfremdung sieht, die Reichweite dieser Erlösung auf die Menschheit einschränken, vgl. ebd. 105f.