

WALTER SCHMITHALS

Kein Streit um des Kaisers Bart

Zur Diskussion über das Bekenntnis zu Jesus Christus

■ Man kann darüber streiten, ob die christliche Theologie mit der Christologie zusammenfällt oder ob die Christologie einen Teilaspekt christlicher Theologie darstellt. Unbestreitbar sollte sein, daß sich die christliche Theologie an der Christologie auszurichten hat, zumal am Tage liegt, daß die großen theologischen Auseinandersetzungen stets christologische Auseinandersetzungen waren. Im trinitarischen Streit ging es um die Gottheit Jesu, im pelagianischen Streit um sein Heilswerk, im christologischen Streit um seine Menschheit; der reformatorische Streitpunkt war die Frage nach der Geltung des „Christus allein“. Auch die gegenwärtige Krise von Theologie und Kirche wurzelt im umstrittenen Christusverständnis.

Ist Jesus das Vorbild, das nachzuahmen rechte Christus-Nachfolge darstellt? Ist er der Sozialreformer, der zugrunde ging, als er an der Veränderung aller Zustände arbeitete, und dessen Werk wir zu einem glücklicheren Ende bringen sollen? Handelt er als Stellvertreter des abwesenden oder toten Gottes derart, daß wir alle wie er zu Stellvertretern Gottes werden und Gott für den anderen spielen sollen? Ist er der Mensch großer Hoffnung, dessen Hoffnung wir zu der unsrigen machen und nach Kräften erfüllen sollen? Steht er in allen auf, die wie er leben? Ist er der Vorschreiter jenes Exodus, zu dem wir aus verfestigten Verhältnissen aufbrechen müssen? Ist er der Mann aus Nazareth, der Lebenshilfen zum glücklichen Dasein gibt?

Oder ist Jesus der „Herr“, so daß „Nachfolgen“ heißt, an ihn „glauben“? Ist sein Tod nicht Protest und Scheitern, sondern Heilstat und Vollendung, und liegt das Ziel seines Todes deshalb *nicht* in dem Aufruf, sein Leben zu einem besseren Ende zu bringen, *sondern* in der Einladung, uns mit ihm kreuzigen zu lassen? Ist Gott in ihm *anwesend* und *lebendig*, so daß wir als Empfangende vor ihm stehen, wohl wissend, daß wir nie Gott füreinander spielen können? Ist er, statt Hoffender zu sein, nicht vielmehr der Grund unserer Hoffnung? Ist er wirklich in *uns* lebendig, oder nicht vielmehr in dem Wort, das ihn uns extra nos als das Leben bezeugt? Bricht er in die Zukunft auf, oder kommt nicht Gottes Zukunft in ihm zu uns? Teilt er Lebenshilfen aus, oder ist er nicht in Wahrheit das Leben?

Geht es also z. B. bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Gottesdienst, soweit sie wirklich ernsthaft geführt wird, um etwas anderes als um die christologische Frage, ob „Gottesdienst“ in allen seinen Formen im Zeichen des „Christus allein“ gegenwärtiges Hören auf das vorgegebene Wort, aktueller Dialog mit dem überlieferten Zeugnis vom Handeln Gottes ist oder aber das theologisch freischwebende, wenn auch diakonisch verantwortliche Bedenken gesellschaftlicher Bedürfnisse, das des biblischen Wortes höchstens als Denkanstoß und der Gestalt Jesu bestenfalls als pädagogisches Vorbild bedarf? Ist das Abendmahl das Mahl der Gemeinde Jesu

Christi, die sich als Gemeinschaft der begnadeten Sünder zum Dienst an den Menschen in dieser Welt berufen weiß und ihre Hoffnung auf den setzt, der sie zu seinem Mahl einlädt, oder ist es ein exemplarisches Liebesmahl, das die Menschen in der Nachfolge des irdischen Jesus zur Mitmenschlichkeit vereint?

Solchen aktuellen Fragestellungen liegt das Problem der Christologie zugrunde, und zwar in jener Gestalt, die es seit etwa zweihundert Jahren gewonnen hat und die mit der neuzeitlichen Problemstellung „historischer Jesus oder kerygmatischer Christus“ grob umschrieben wird. Reimarus hat die christologische Grundproblematik in dieser dem historischen Denken der Neuzeit entsprechenden Gestalt zum ersten Mal dem Bewußtsein der gelehrten theologischen Welt eingepreßt, als er „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ handelte und den Glauben der Jünger als eine bewußte Verdrehung der Absichten Jesu darstellte. Reimarus selbst war zwar weder an dem historischen Jesus noch an dem kerygmatischen Christus interessiert, er gründete seine Religion als „vernünftiger Verehrer Gottes“ ganz auf die göttliche Vernunft. Aber sein Herausgeber Lessing hat der Kirche deutlich die Frage gestellt, ob sie sich an der Religion Jesu oder an der christlichen Religion orientieren wolle, da beides zugleich doch nicht gehe. Konfessionelle und pietistische Orthodoxie wiesen diese Alternative ab, während die jeweils moderne theologische Richtung sich ihr entzog, indem sie die Theologie überhaupt nicht christologisch, sondern rationalistisch, anthropologisch — so Schleiermacher — oder idealistisch bzw. gesamtgeschichtlich — so Hegel — begründete. Erst die liberale Leben-Jesu-Theologie wagt es, unter Führung von Albrecht Ritschl und in Anerkennung der von Reimarus aufgewiesenen Alternative zwischen Jesu Glaube und dem Christusglauben der Gemeinde zu Jesus Christus als dem Grund des christlichen Glaubens zurückzukehren. Sie gründet nun, im Zeitalter des Historismus, den Glauben ganz auf den *historischen Jesus*. Rationalismus und idealistische Spekulation, orthodoxe Dogmengläubigkeit und Romantik hatten versagt. Unberührt blieb die Tatsache historischer Ereignisse, unbestreitbar die Tatsache, daß Jesus gelebt hatte und der Stifter des Christentums war. Daß dieser historische Jesus aber die liberale „Persönlichkeit Jesu“ war, wie sie sich aus seiner Lehre, seinem Verhalten und seinem Lebensgeschick zur Darstellung bringen ließ, war in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, in der die Leben-Jesu-Theologie blühte, nahezu unvermeidlich. An der nun folgenden Entwicklung läßt sich ablesen, daß Hegels dialektisches Gesetz vom Dreitakt der Geschichte nicht ohne Grund in der Geschichte selbst ist. Denn auf die liberale *These*, die den historischen Jesus zum ausschließlichen Grund von Theologie und Kirche machte, folgte die *Antithese* der dialektischen Theologie, die die ganze Frage nach dem historischen Jesus für einen Holzweg ansah und sich unter Berufung auf das Neue Testament ausschließlich auf den kerygmatischen Christus, das heißt auf die Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen stützte. Diese in der Zeit zwischen den beiden Kriegen vorherrschende Antithese wurde sodann durch die *Synthese* der „Neuen Frage nach dem historischen Jesus“ abgelöst, die 1953 durch den bekannten Vortrag Ernst Käsemanns über „Das Problem des historischen Jesus“ initiiert wurde. „Die Frage nach dem historischen Jesus“ ist für Käsemann „legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas“ (Exegetische Versuche und Besinnungen I, S. 213). Kontinuität von historischem Jesus und kerygmatischem Christus ist also das charakteristische Stichwort dieser Synthese.

Man kann behaupten, daß unser Problem damit wieder auf die Stufe zurückgeführt wurde; auf der es sich vor Reimarus

befand, also auf jene Stufe, auf der eine wesentliche Differenz zwischen der Botschaft des irdischen Jesus und der Botschaft von Jesus bzw. zwischen dem Glauben Jesu und dem Glauben an Jesus nicht bestand. Nicht ohne Grund und mit berechtigter Schadenfreude haben konservativere Forscher wie J. Jeremias und W. G. Kümmel die Ergebnisse der „Neuen Frage“ nach dem historischen Jesus als Bestätigung dessen begrüßt, was sie schon immer gesagt hatten: der Christusglaube der Gemeinde wurzelt unmittelbar im Selbstbewußtsein Jesu, das Evangelium von Jesus in Jesu eigenem Evangelium. Dann hätte sich das Leitproblem der Theologie der letzten 200 Jahre als Scheinproblem enthüllt, und die Tatsache, daß das Problem des historischen Jesus und seines Verhältnisses zum kerygmatischen Christus gegenwärtig kaum noch diskutiert wird, müßte als Zeichen der definitiven Lösung des Problems angesehen werden.

Der austauschbare Jesus

Damit würde unsere Situation freilich von Grund auf verkannt. Die Stille, die unser Problem gegenwärtig umgibt, muß man viel eher als verlegenes Schweigen bezeichnen. Die „Neue Frage“ nach dem historischen Jesus stand ja von Anfang an vor der problematischen Aufgabe, erklären zu müssen, wieso die Botschaft Jesu unter der Voraussetzung der Kontinuität von historischem Jesus und Christuskerygma überhaupt in die Gestalt des mythischen Kerygmas von Kreuz und Auferstehung des Gottessohnes transformiert werden konnte bzw. mußte. Welche Motive bewirkten die lediglich *formale* Umgestaltung derselben Sache? Und wenn sich Gründe für diesen Vorgang nennen lassen — die Vertreter der „Neuen Frage“ haben natürlich mehr oder weniger überzeugende Gründe genannt —: sind diese Gründe für uns noch einsichtig? Ist es nicht erlaubt, ja, liegt es nicht nahe, daß wir uns angesichts der Kontinuität von Botschaft Jesu und mythischem Christuszeugnis ausschließlich auf die Botschaft des historischen Jesus stützen?

E. Stauffer schrieb: „... die Worte Jesu brauchen nicht entmythologisiert zu werden ... Jesus ist modern“ (Kristall 1965/22). Im Gefälle solchen Urteils haben Theologen wie Ernst Fuchs, Herbert Braun und Willi Marxsen die christliche Verkündigung konsequent auf den historischen Jesus zu gründen versucht, womit wieder die Reflexionsstufe der liberalen Theologie erreicht wurde, auch wenn Jesus nicht als die große Persönlichkeit, sondern als Glaubender, als beispielhafter Mitmensch oder als Rufer in entscheidender Zeit verstanden wurde.

Dies Unternehmen zeigte aber sehr bald, daß Jesus *als historischer* prinzipiell durch andere historische Größen ersetzt werden kann und daß, ist dies Phänomen erst einmal bemerkt, solche Ersetzung angesichts der historischen Ferne Jesu und der Problematik eines gesicherten Jesusbildes unvermeidlich wird. Die liberale Theologie vermochte dieser Konsequenz zu entgehen, indem sie Jesus als die einzige *absolute* Persönlichkeit vorstellte, nach deren Vorbild uns zu bilden nie vollkommen gelingen könne. Jesus blieb also unersetzbar. Der idealistische Absolutheitsbegriff steht aber den genannten Vertretern der „Neuen Frage“ nach dem historischen Jesus nicht mehr zur Verfügung. Jesus wird zu einer wie auch immer beschriebenen *relativen* historischen Größe und als solche früher oder später entbehrlich. Die theologischen Äußerungen, die dies Urteil belegen, sind zahllos. Dorothee Sölle mag für viele stehen. Bei ihr begegnet Jesus als der Stellvertreter Gottes, den auch wir vertreten sollen; als einer der hoffte, wie wir alle hoffen können; als ein Mensch, der an der Veränderung aller Zustände arbeitete und dessen Werk wir fortsetzen sollen; als mit Grenzen sprengender Phantasie begabte Ge-

stalt, an der wir unsere eigene Phantasie entzünden können. Es liegt am Tage, daß dieser Jesus seine konkreten Züge von gegenwärtigen Handlungsmodellen empfängt und je nachdem von Albert Schweitzer, Camilo Torres oder Ernst Bloch nicht nur ersetzt werden könnte, sondern auch ersetzt werden sollte und wird, weil er, weit entfernt davon, *der* historische Jesus zu sein, nur als Fetisch zeitgenössischer Idole dient. Unsere radikalen Studenten haben das ganz richtig empfunden, wenn sie sich gegen die autoritäre Fixierung an der Person Jesu wenden und fordern, die Kirche könne sich von der Jesustradition bestenfalls unverbindliche Denkanstöße geben lassen und habe sich im übrigen unmittelbar an gesamtgesellschaftlichen Erwartungen, Bedürfnissen und Problemhorizonten zu orientieren und ihre Vorbilder in der Gegenwart zu suchen.

Die Entwicklung von Käsemanns Aufsatz von 1953 hin zu solchen Äußerungen, das heißt der Weg von der theologischen Orientierung am historischen Jesus zum Verzicht auf Jesus, ist durchaus konsequent, weil *alles* Historische den Charakter der Relativität an sich trägt und darum mit anderen historischen Größen vertauscht werden kann. Zu dieser Erkenntnis waren schon die kritischsten Vertreter der liberalen Theologie gekommen. Ich erinnere an Julius Wellhausens berühmte Feststellung: „Für das, was mit dem Evangelium verlorengeht, ist der historische Jesus, als Grundlage der Religion, ein sehr zweifelhafter und ungenügender Ersatz. Ohne seinen Tod wäre er überhaupt nicht historisch geworden“ (Einleitung, 1905, S. 115).

Nicht wenige Vertreter der „Neuen Frage“ sind deshalb ja auch sehr bald, nachdem sie erkannten, welchen Zug sie in Bewegung gesetzt hatten, von ihm abgesprungen. Gerhard Ebeling hat den Weg mit Ernst Fuchs zwar begonnen, aber bewußt nicht mitvollendet. Auch Ernst Käsemann bekam, nachdem er seine Kollegen auf das Glatteis der „Neuen Frage“ nach dem historischen Jesus geführt hatte, sehr bald selbst kalte Füße. Betonte er anfangs, daß die sachliche Kontinuität des Evangeliums mit dem historischen Jesus das entscheidende Kriterium des ersteren darstelle, so schreibt er später: „Die Reduktion des Evangeliums auf den historischen Jesus lag nicht entfernt in meiner Absicht, als ich in die Auseinandersetzung mit dem Lehrer eintrat... Wie Bultmann sehe ich das entscheidende Ereignis der urchristlichen Geschichte weiter in Ostern und bin nicht willens, die tiefen Unterschiede zwischen der Botschaft Jesu und der nachösterlichen Gemeinde einzuebnen“ (Ges. Aufs. II S. 56). Auch Hans Conzelmann, der bei dem Start der „Neuen Frage“ zögernd mitgelaufen war, kehrte bald wieder hinter die Startlöcher zurück, weil er glaubt, „– nicht aus Eigensinn, sondern aus methodischer Konsequenz und auf Grund der Aufnahme des exegetischen Bestandes – dennoch darauf bestehen zu müssen, daß der ‚historische Jesus‘ kein Thema der neutestamentlichen Theologie ist“ (Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, S. 16).

Vergegenwärtigt man sich diese Entwicklung, so läßt sich tatsächlich nicht übersehen, daß das Schweigen, das sich über die Problematik des Verhältnisses des neutestamentlichen Christuszeugnisses zum historischen Jesus ausbreitet, nicht in erzielten Lösungen, sondern in offenkundiger Verlegenheit gründet, und man fragt sich, wie es im Kreis der Schüler Bultmanns überhaupt zur Neuaufnahme dieser Frage kommen können. Was zwang dazu, die Frage nach dem historischen Jesus trotz der in ihr liegenden theologischen Gefahren, die Käsemanns Generation in den Ausläufern des Kulturprotestantismus und seiner Adaptierung im Dritten Reich – Jesus als Arier – noch miterlebt hatte, wieder aufzunehmen?

Der Grund liegt in einem beachtenswerten historischen Phänomen. Bultmann hatte wie schon Martin Kähler und Julius Wellhausen vor ihm und wie Karl Barth neben ihm darauf hingewiesen, daß sich im Neuen Testament nirgendwo ein Interesse am historischen Jesus findet. Stets wird das *Christuskerygma* ausgelegt, und auch die Überlieferungen vom historischen Jesus dienen der Entfaltung des Glaubens an den erhöhten Herrn.

Angesichts dieses Sachverhaltes stellte Günther Bornkamm auf dem Höhepunkt der „Neuen Frage“ fest: „Erstaunlich ist für uns in höchstem Maße, daß in den Evangelien nun doch eine Tradition erhalten blieb, die an dem Einst der Worte und Taten Jesu ein offenkundiges Interesse nahm... Erstaunlich aber bleibt, daß die Evangelien-Überlieferung die Erinnerung an Jesu vorösterliche Geschichte gleichwohl aufbewahrt hat... Selbstverständlich ist dies alles keineswegs“ (H. Ristow und K. Matthiae [Hg.]: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, S. 213). Und Ernst Käsemann wirft zur gleichen Zeit seinem Lehrer Bultmann mit Recht vor, er habe die historisch wie theologisch äußerst bedeutsame Frage, wie es „von der Doxologie des Verkündigten nochmals zur Erzählung vom Verkündiger kommen“ konnte, offensichtlich kaum gesehen (aaO. S. 66).

Weil Bultmann diese Frage nicht sieht und nicht löst, konnte, ja mußte die Frage nach dem historischen Jesus im Kreise seiner Schüler neu aufbrechen. Allerdings lag der Fehler jener Theologen, die sich nun mit zeitweilig großer Intensität der neu aufgegriffenen Problematik zuwandten, von Anfang an darin, daß sie ein Problem, das sich uns zunächst *historisch* stellt, unmittelbar *dogmatisch* lösen wollten. Unzweifelhaft nämlich wurde das Stichwort „Kontinuität“ als dogmatischer Begriff eingeführt; die neutestamentlichen Texte selbst reflektieren nämlich, wo immer sie Jesusüberlieferung verwenden, nicht über die Kontinuität von historischem Jesus und kerygmatischem Christus, und zwar schon deshalb nicht, weil ihnen das Problem des Reimarus offenbar nicht bewußt war.

Das theologische Dilemma, in das die „Neue Frage“ bald geriet, zeigt deshalb eine ungeklärte *historische* Problematik an: Der theologische Rückgang auf den historischen Jesus *scheint* durch die Jesusüberlieferung des Neuen Testaments historisch gedeckt zu sein, scheitert aber daran, daß die Jesustradition nirgendwo im Neuen Testament als *historische*, das heißt als prinzipiell ersetzbare Größe begegnet, sondern stets als Ausdruck des Christuszeugnisses; andererseits ist der durchgehende theologische Bezug des ganzen Neuen Testaments auf das Christuskerygma gut begründet, doch sperrt sich die historische Tatsache der Jesusüberlieferung entschieden gegen eine einseitige Festlegung des Neuen Testaments auf das Christuskerygma.

Paulus und Jesus

Man wird in dieser Situation nur weiterkommen, wenn man sich der Frage nach dem Verhältnis der Jesusüberlieferung zur urchristlichen Christusbotschaft zunächst *historisch* nähert. Daß historische Entscheidungen im Rahmen unserer Problematik unmittelbare theologische Bedeutung besitzen, ist klar. Wer auch immer sich auf die Suche nach dem Ursprung des Bekenntnisses zu Christus macht, sucht deshalb nicht nach dem fernen Anfang, sondern nach dem gegenwärtigen Grund christlicher Theologie. Nun übersteigt freilich die Aufgabe, die wir damit gestellt haben, bei weitem den Rahmen eines Aufsatzes. Doch ist es möglich, die großen Linien anzudeuten, mit denen die Lösung unseres Problems umrissen werden muß und kann.

Traditionen vom sogenannten historischen Jesus finden sich nur in einem relativ schmalen urchristlichen Überlieferungs-

zweig. Nicht nur Paulus ignoriert die historische Jesusüberlieferung. Die gleiche Ignoranz zeigen die übrigen Schriften des Neuen Testaments mit Ausnahme der eigentlichen Träger der Jesusüberlieferung, der synoptischen Evangelien. Auch die sogenannten Apostolischen Väter nehmen keine Notiz von jenem Gut, das zu einer Darstellung der Lehre und des Verhaltens Jesu herangezogen werden könnte. Erst bei Justin fließt um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Strom der Jesusüberlieferung kräftig in die übrigen kirchlichen Traditionen ein, und zwar offenbar aus den synoptischen Evangelien, doch zeigt sich auch zwischen Justin und Irenäus noch viel kirchliche Literatur an dem synoptischen Traditionsgut nicht interessiert. Dabei sehe ich von vereinzelt Jesuslogien ab, die in einzelnen Stücken der genannten Literatur – nicht in allen – begegnen; denn sofern diese Logien überhaupt auf Jesus zurückgeführt werden, halten die Verfasser der betreffenden Schriften sie durchweg – wie Paulus – für Worte des erhöhten Herrn, des Geist-Christus.

Nur wo man übersah, daß Paulus mit seiner Ignoranz gegenüber dem historischen Jesus nicht allein dasteht, sondern sich einem breiten Strom urchristlicher Überlieferung einordnet, konnte man in der *paulinischen Theologie* nach Gründen für die Mißachtung der Jesusüberlieferung suchen. Tatsächlich aber haben wir es bei Paulus nur mit dem frühesten und angesichts seiner Nähe zum historischen Jesus und zu seinen irdischen Begleitern mit einem besonders bemerkenswerten Zeugen für das Phänomen weitgehenden Desinteresses am „historischen“ Jesus zu tun. Da die Masse der nachpaulinischen Literatur nur zu einem kleinen Teil von Paulus abhängt, kann die Ursache für das genannte Phänomen nicht bei Paulus zu suchen sein, sondern in einer Tradition, der auch er sich einordnet.

Paulus aber schließt sich allen seinen klaren Äußerungen zufolge an die *Jerusalem* Tradition an, so daß man den überraschenden Schluß ziehen muß, daß in dieser palästinischen Urtradition die historische Jesusüberlieferung nicht weitergereicht wurde. Die Auskunft nämlich, auf dem Weg von Palästina nach Antiochien sei diese Überlieferung durch widrige Umstände wider Willen ihrer Träger verloren gegangen – so Ulrich Wilckens –, läßt sich, sieht man von ihrem rein hypothetischen Charakter und ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit einmal ab, schon deshalb nicht halten, weil Paulus und die Antiochener in einer ständigen Verbindung mit den Jerusalemern, diese zugleich in ständigem Austausch mit der Diaspora gestanden haben. Vor allem aber enthält auch die judenchristlich-hellenistische Tradition, als deren maßgebliche Träger man auf Grund der Abmachungen des Apostelkonzils (Galater 2, 1 ff.) Petrus und seinen Kreis ansehen muß, die grundlegende Jesusüberlieferung, das Spruchgut, nicht.

Petrus und Jesus

Aus diesem hellenistisch-judenchristlichen Überlieferungszweig stammen die Hauptstücke des Markusevangeliums, nämlich die Passions- und Ostergeschichte, die Markus bereits im Zusammenhang erzählt vorlag, die Wundergeschichten und die Apophthegmen. Dies Material aber ist durch und durch vom *Christuskerygma* geprägt. Das ist bei den Passions- und Osterberichten deutlich, ist dieser Komplex doch nichts anderes als eine erzählende Entfaltung der alten christologischen Bekenntnisformeln, die, wie der vöropaulinische Text 1. Korinther 15, 3 ff. zeigt, von Christus berichten, er sei gestorben für unsere Sünden nach der Schrift und sei begraben, und er sei auferweckt worden am dritten Tage nach den Schriften und sei erschienen, dem Petrus zuerst, darauf den Zwölfen. Daß die Schilderung der Passion in vielen Einzelheiten „nach den Schriften“ erfolgt, wie es das Bekenntnis will, gehört zu den

alten Einsichten der historischen Bibelwissenschaft. Der judenchristlich-hellenistische Charakter der alten Passionsgeschichte läßt sich aus diesem wie aus vielen anderen Anzeichen deutlich erkennen.

Denselben Sitz im Leben der frühen Christenheit haben aber Wundergeschichten und Apophthegmen, die ihre traditions-geschichtliche Verwandtschaft schon dadurch anzeigen, daß einzelne Apophthegmen als Szene eine Wundergeschichte enthalten. In diesen beiden Formen der synoptischen Tradition handelt nicht der irdische Jesus, sondern der erhöhte Herr, der Kyrios des Bekenntnisses, in himmlischer Vollmacht. Die Wundergeschichten wollen ja nicht von der Heilung einzelner Kranker als von exzeptionellen Begebenheiten berichten, sondern das Heil bezeugen, das durch den Kyrios Christus der Welt bereitet wurde und im Glauben an ihn gegenwärtig ergriffen werden kann. Der Glaube an Christus, von dem in den Wundergeschichten immer wieder gesprochen wird, ist Heilsglaube im Vollsinn des kirchlichen Bekenntnisses. Johannes legt deshalb die Wundergeschichten ihrem Selbstverständnis entsprechend aus, wenn er sie durch die „Ich-bin-Worte“ Jesu als zentrale christliche Botschaft erläutert. Nicht anders aber stellen uns die Apophthegmen Christus als den „Herrn“ vor, der nicht, wie der Rabbi, Streitfragen und Lehrprobleme durch Auslegung des Alten Testaments entscheidet, sondern in göttlicher Vollmacht Weisung erteilt. In den Apophthegmen handelt und entscheidet der auferstandene und erhöhte Herr. Mit anderen Worten: Die für das hellenistische Judenchristentum greifbare Überlieferung trägt ganz und gar kerygmatischen Charakter. Auch da, wo sie im Gewand des irdischen Jesus einhergeht, bezeugt sie den Christus des Bekenntnisses. Historische Jesusüberlieferung im eigentlichen Sinn begegnet im Umkreis dieses Überlieferungszweiges nicht. Da die ursprüngliche und bleibende, durch die Gestalt des Petrus repräsentierte Verbindung des hellenistischen Judenchristentums mit Jerusalem nicht bestritten werden kann, wird man erneut zu dem Schluß gedrängt, daß die Jerusalemer Urgemeinde nicht der Ursprungsort und der ursprüngliche Traditionsträger der authentischen Jesusüberlieferung sein kann.

Jesus im Bekenntnis

Diese Erkenntnis bestätigt sich, wenn man beobachtet, daß die zahlreichen Bekenntnisformeln und hymnischen Stücke, die uns aus früherer Zeit erhalten und durchweg judenchristlichen Ursprungs sind – ob palästinisch oder hellenistisch, bleibe dabei offen –, alle Daten des kerygmatischen Bekenntnisses enthalten, variieren und auslegen – Menschwerdung, wahre Menschheit, Tod, Auferstehung, Erhöhung –, nie aber vom sogenannten historischen Jesus Notiz nehmen. Das bekannte Christuslied in Philipper 2 motiviert dies Desinteresse mit der Erniedrigung des Gottessohnes, dessen Erdenzeit nichts als alltägliches Menschsein erkennen ließ, das als solches kein christologisches Interesse abgesehen von dem Faktum der Erniedrigung verdient. Man bedenke auch, daß die einzige Hoheitsbezeichnung, die mit einiger Wahrscheinlichkeit der authentischen Verkündigung Jesu angehört, nämlich die Bezeichnung „Menschensohn“, bezeichnenderweise der einzige christologische Titel ist, der in den urchristlichen Bekenntnissen fehlt. Kerygmatisches Bekenntnis und Jesusüberlieferung gehörten also nicht demselben Traditionskreis an.

Das authentische Jesusgut findet sich, wie heute weithin zugestanden wird, in der Logienüberlieferung, vor allem also in der verlorenen, aber aus Matthäus und Lukas im wesentlichen rekonstruierbaren „Spruchquelle“ und in den mit der Spruchquelle parallelen oder verwandten Stücken des Redengutes bei Markus. Die Spruchquelle hat Matthäus und Lukas in schriftlicher, im wesentlichen gleicher Fassung vorgelegen. Das

wird durch wörtliche Übereinstimmung im einzelnen sowie durch die Tatsache bewiesen, daß sich aus Markus wie Lukas derselbe Aufbau der Spruchquelle erschließen läßt. Wir haben es bei der Spruchquelle also mit einem Stück frühchristlicher Literatur zu tun, auf das konsequenterweise die redaktionsgeschichtliche Fragestellung ebenso wie auf die uns erhaltenen Evangelienchriften anzuwenden ist.

Fragt man aber redaktionskritisch nach den theologischen Intentionen des Verfassers der Spruchquelle, so läßt sich leicht feststellen, daß sein Interesse sich in jenen Stücken zeigt, die formkritisch aus dem Rahmen der Spruchquelle herausfallen: dem Erzählgut (Täufererzählung und Versuchungsgeschichte), einer Wundergeschichte (Hauptmann von Kapernaum) und einigen Apophthegmen (z. B. Nachfolgesprüche, Täuferfrage). Diese Stücke standen sämtlich im ersten Teil der Spruchquelle. Ihre Funktion läßt sich im Zusammenhang mit dem gesamten Text der Spruchquelle leicht erkennen: Sie sollen das überkommene Spruchgut in die kerygmatische Überlieferung integrieren, indem sie zu Anfang der Schrift dem Leser deutlich machen, daß die gesammelten Logien Worte des Kyrios Christus, des erhöhten Herrn sind. Bei den genannten Stücken im Eingang der Spruchquelle haben wir es mit ausgesprochen kerygmatisch-christologischer Überlieferung zu tun.

Jesus-Gemeinden

Die alte Spruchüberlieferung selbst kennt dagegen das christologische Kerygma nicht. Daß sie keine Passions- und Ostergeschichte mitteilt, hat man bekanntlich schon immer beobachtet und auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Diese Beobachtung trägt aber nur einem Teil des wirklichen Tatbestandes Rechnung. Denn der alten Spruchüberlieferung fehlt auch der theologische Ertrag des Osterkerygmas, nämlich eine Christologie. Jesus gilt in dieser Überlieferung nicht als der Messias. Er weist auf den Menschensohn als auf eine mit ihm selbst nicht identische Gestalt der kommenden Endzeit hin. Entsprechendes läßt sich für das alte Spruchgut bei Markus feststellen.

So gewiß diese Beobachtungen zeigen, daß wir mit der alten Spruchüberlieferung dem authentischen Jesusgut relativ nahekommen, so sicher ist, daß dieser Traditionskomplex nicht im Bereich der nachösterlichen Kirche zu Hause sein kann. Denn eine Überlieferung dieses Gutes aus bloß historischem Interesse scheidet für die nachösterliche Gemeinde mit Sicherheit aus, da sie nur aus aktuellem Anlaß überliefert; aus aktuellen theologischen Gründen aber hat sie dies Gut nicht überliefert, weil es ihrer kerygmatischen Theologie nicht entspricht. Es bestätigt sich demnach, daß die nachösterliche Gemeinde, die Trägerin des Christusbekenntnisses, die Traditionen vom historischen Jesus tatsächlich nicht weitergegeben hat.

Trägerin dieses Traditionsgutes kann nur eine Gemeinde gewesen sein, die vom Ostergeschehen und der daraus resultierenden Bekenntnisentwicklung keine Notiz genommen hat. Es muß sich um eine Gemeinde von Jesus-Anhängern gehandelt haben, die nach dem Tode Jesu, den sie als den seine Botschaft beglaubigenden Tod eines Propheten interpretierte, Jesu Wirken in seinem „historischen“ Sinn fortsetzte und dazu seine Worte überlieferte. Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese Jesus-Sekte in Galiläa sucht. Die Existenz solcher Jesus-Anhänger wird uns von den Kirchenvätern mannigfach bezeugt.

Ein näherliegendes Zeugnis für die Existenz dieser Gruppen bietet das Markusevangelium. Das eigentliche Problem dieses Evangeliums wird mit dem Stichwort „Messiasgeheimnistheorie“ zwar verkürzt, aber doch zentral umschrieben. William Wrede hatte bekanntlich um die Jahrhundertwende er-

klärt, diese Theorie sei gebildet worden, um die unmessianischen Traditionen aus dem Leben des historischen Jesus mit dem Christusbekenntnis der Gemeinde auszugleichen. Da zur Zeit des Markus das Leben Jesu bereits messianisiert war und folglich eine Notwendigkeit für die Messiasgeheimnistheorie nicht mehr bestand, könne freilich nicht Markus der Schöpfer dieser Theorie sein. Wrede hält Markus vielmehr für einen recht unselbständigen Schriftsteller, der unter dem Zwang dieser frühen nachösterlichen Theorie steht, ohne sie selbst noch zu verstehen. Die weitere Forschung hat aber erkannt, daß tatsächlich Markus selbst der Schöpfer der Messiasgeheimnistheorie und der verwandten Theologumena ist, da deren einzelne Motive durchweg im redaktionellen Gut begegnen. Dann aber kann die Erklärung Wredes nicht zutreffen; denn in den Überlieferungen des Markusevangeliums stellt sich das Leben Jesu längst als messianisches dar. Die Versuche, die Messiasgeheimnistheorie als markinisches Produkt zu erklären, sind allerdings bisher ohne überzeugenden Erfolg geblieben. Die Lösung des Problems muß auf den Spuren Wredes gesucht werden. Die Messiasgeheimnistheorie stellt, wie Wrede richtig sah, eine Hilfskonstruktion zur Zusammenfügung einer unmessianischen Tradition vom „Leben“ Jesu und der christologischen Bekenntnisüberlieferung der Kirche dar. Der Autor dieser Konstruktion ist Markus, der natürlich nicht neben der christologischen eine unmessianische kirchliche Tradition vorfand, die bis dahin in der nachösterlichen Gemeinde nebeneinander tradiert wurden – ein unmöglicher Gedanke! Vielmehr muß zur Zeit des Markus – man darf annehmen: infolge der Wirren des jüdischen Krieges – die Gemeinde des Markus mit Gliedern der vorösterlichen Jesus-Gemeinden intensiv zusammengetroffen sein. Das Markusevangelium ist der missionarische Versuch, diese Jesus-Gemeinden für das kirchliche Kerygma zu gewinnen. Markus erklärt, warum die Messianität Jesu in Galiläa nicht bekannt geworden war, und stellt zugleich den Kyrios Christos als den wirklichen Jesus vor. Er beschreibt zugleich die Jerusalemer „Zwölf“ als die engsten Begleiter und die kirchlichen „Säulen“ Petrus, Johannes und Jakobus als die maßgeblichen Zeugen des wirklichen irdischen Jesus, nämlich des Messias, der sich seinen Vertrauten bereits in Galiläa, wo er seine Bedeutung im übrigen verborgen hielt, als der leidende Gottessohn offenbart hat. Aus der Überlieferung der Jesus-Gemeinden nimmt Markus einiges Material exemplarisch in sein Evangelium auf, um die Identität des „historischen“ und des „kerygmatischen“ Jesus zu demonstrieren, ohne naturgemäß an der Spruchüberlieferung als solcher besonderes Interesse zu haben. Bei Markus also fließen zum ersten Mal die Überlieferungen vom historischen Jesus in die kirchliche Überlieferung ein! Nach Markus und in Kenntnis seines Evangeliums wurden diese Überlieferungen vollständiger in der Spruchquelle gesammelt und in der schon beschriebenen Weise als christologisch-kerygmatische Überlieferung herausgegeben. Die Existenz dieser Spruchquelle dürfte zeigen, daß es Markus gelungen ist, die ihm begegneten Jesus-Gemeinden mitsamt ihren Überlieferungen für den kirchlichen Christusglauben zu gewinnen.

Erwartung und Erfüllung

Übrig bleibt noch die – theologisch entscheidende – Frage, warum die christliche Gemeinde, die sich unter der Führung des Petrus und der Zwölf um das Osterbekenntnis sammelte, die Erinnerungen an den historischen Jesus nicht gepflegt hat, sondern ihrer Botschaft ausschließlich das Christusbekenntnis zugrunde legte. Dieses Christuskerygma läßt ja an seiner Kontinuität mit dem irdischen Jesus keinen grundsätzlichen Zweifel zu. Bekennt es doch, daß Jesus von Nazareth im Ostergeschehen von Gott zum machtvollen Gottessohn eingesetzt wurde; Jesus wird als Christus proklamiert! Wenn die österliche Gemeinde dennoch die Predigt Jesu nicht übernommen

hat, kann die Kontinuität von Jesus zu Christus und die Identität des Erhöhten mit dem Irdischen nicht Konstanz *des Selben* bedeuten. Vielmehr muß im Gefälle der Kontinuität ein Umbruch eingetreten sein. Dieser Umbruch ist natürlich immer schon beobachtet worden. Vor allem Bultmann hat ihn nachdrücklich beschrieben und der Darstellung seiner neutestamentlichen Theologie zugrunde gelegt.

Das Christuskerygma „fordert den Glauben an den in ihm präsenten Jesus, der nicht nur, wie der historische Jesus, das Heil verheißen, sondern der es schon gebracht hat“ (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1960, 25). „Jesus blickt in die Zukunft und verweist auf die Zukunft, auf die *kommende* Gottesherrschaft; freilich auf die jetzt kommende, jetzt schon anbrechende. Paulus blickt zurück und weist auf das schon Geschehene: die Wende der Weltzeiten ist schon erfolgt! Der Tag des Heils ist schon Gegenwart! . . . das Entscheidende hat Gott schon getan, und die Glaubenden haben schon jetzt die Möglichkeit, neue Geschöpfe zu sein, zur neuen Welt zu gehören“ (Exegetica S. 224). „Alle Bemühungen zu zeigen, daß der historische Jesus in seinem Wirken schon den Anbruch der Heilszeit gesehen hat, können über den grundsätzlichen Unterschied zwischen seiner Verkündigung und dem Christus-Kerygma nicht täuschen“ (SAH 1960, 26). In der Tat gründet ein Satz des Paulus wie: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2. Korinther 5, 17) im Christuskerygma, nicht in der Predigt des historischen Jesus. Das gleiche gilt von dem Satz des johanneischen Christus: „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen“ (Joh. 5, 24). Und in der synoptischen Tradition signalisiert die Erklärung, die Christen fasteten nicht, weil Freudenzeit sei (Mk. 2, 18 f.), denselben Sachverhalt.

Dies Kerygma aber orientiert sich ausschließlich an Kreuz und Auferstehung bzw. an der Menschwerdung Jesu, niemals an der Botschaft des historischen Jesus. Die Urgemeinde hat also den Schritt von Verheißung zur Erfüllung, von der Ankündigung des Heils durch Jesus zum Kommen des Heils im Geschick Jesu so stark empfunden, daß sie die Stufe der Verheißung in dem Geschehen der Erfüllung „aufgehoben“ wußte und das Erbe des „historischen“ Jesus darin wahrte, daß sie ihn, den Gekreuzigten und Erhöhten, als Erfüllung seiner eigenen Erwartung verkündigte. Die Urchristenheit erfuhr das Ostergeschehen als souveränes Heilshandeln Gottes an und mit dem, der das kommende Heil Gottes angesagt hatte, zugunsten der Gemeinde, die ihm in der Hoffnung auf das Heil nachgefolgt war. Das Bekenntnis der Heilsgemeinde zum angebrochenen Heil Gottes ließ es nicht zu, das Stadium der Erwartung, das überholt war, in der kirchlichen Tradition zu fixieren. Der Weg von Jesus zu Jesus Christus ist der Weg vom alten zum neuen Bund, von der Hoffnung auf Heil zum Heil in Hoffnung.

Die historische Jesusüberlieferung hat also überhaupt nur mehr oder weniger zufällig in der zweiten oder dritten Generation Einlaß in die kirchlichen Traditionen gefunden und sich auf dem Weg über die synoptischen Evangelien erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts langsam in der Kirche durchgesetzt. Sie wurde freilich nicht als Tradition vom historischen Jesus, sondern als Teil des Christuskerygmas aufgenommen und verstanden. Es widerspricht darum strikt dem Sinn der kirchlichen Rezeption dieses Überlieferungsgutes, wenn man es in seiner ursprünglichen historischen Verankerung aufsucht und so zur Grundlage der Kirche macht. Mag die Frage nach dem historischen Jesus auch historisch möglich und erlaubt sein, so ist sie theologisch doch verboten. Die Kirche hat

sich für das Was und Wie des Lebens Jesu nie interessiert, stand für sie doch dies Leben im Zeichen der Kenosis, der *Entäußerung* der Gottheit Christi (Philipper 2, 6 ff.). Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus war aber stets das Bekenntnis zur *Präsenz* Gottes in Jesus Christus und insofern das Bekenntnis zur Inkarnation, zum Kreuz und zur Erhöhung Jesu.

Der Ursprung des christologischen Bekenntnisses liegt also im Ostergeschehen, in dem sich der Umbruch von Heilerwartung zur Heilsmittelung vollzieht. Erst die nachösterliche Gemeinde des Christus crucifixus versteht sich als eschatologische Heilsgemeinde. So haben Petrus und Paulus, Augustin und Luther, Barth und Bultmann, so hat die legitime christliche Theologie stets geurteilt.

Daß mit dem Aufkommen des historischen Denkens in der Theologie das im Neuen Testament vorhandene vorösterliche Traditionsgut aus dem Leben Jesu dieses Urteil verunsichern mußte und besonders im 19. Jahrhundert verunsichert hat, ist nur zu verständlich. Daß auch die dialektische Theologie von der richtigen theologischen Erkenntnis aus, das Neue Testament habe die historische Jesusüberlieferung nur als Teil des Christuskerygmas weitergegeben, nicht zu einer Antwort auf die historische Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Ursprung dieses vorkirchlichen Materials in der kirchlichen Überlieferung fand, muß man bedauern. Dadurch wurde die neue Frage nach dem historischen Jesus möglich, die schneller als erwartet nicht nur selbst in einer Sackgasse endete, sondern darüber hinaus Kirche und Theologie in eine überaus schwierige Situation geführt hat. Denn sie bildet – wenn auch nicht die Ursache, so doch – den Anlaß, das auslösende Moment für die gegenwärtig virulente Entchristlichung der Theologie und Enttheologisierung der Kirche, für den allerorten in der Kirche sichtbaren Triumph des Gesetzes über das Evangelium, der Selbstgerechtigkeit über die Rechtfertigung, des menschlichen Tuns über die göttliche Gnade. Der historische Jesus nämlich ist wie jede historische Größe austauschbar, und da er das Heil noch nicht gebracht hat, ist seine Ersetzung bzw. Fortsetzung durch den je gegenwärtigen Menschen als Heilsbringer unvermeidbar. So wurde im Gefolge der „Neuen Frage“ der historische Jesus zwangsläufig zum Feigenblatt, mit dem die „Theologie nach dem Tode Gottes“ unverschämt verschämt ihre Blöße bedeckt.

Weil der Ursprung des christologischen Bekenntnisses und der Ursprung christlicher Theologie und Kirche, die allein christologisch begründet werden können, zusammenfallen, tut deshalb eine Kirche, die sich selbst und ihren Auftrag nicht preisgibt, gut daran, ihren Ursprung in dem biblischen Christuszeugnis zu suchen und in allem, im einzelnen wie im ganzen, zu bedenken, was es bedeutet, daß das Christusgeschehen nicht Verheißungs-, sondern Erfüllungsgeschehen ist, daß demzufolge Gott in Christus zum Heil der Welt gehandelt hat, so daß die Welt vom Heil her leben darf, statt den verzweifelten Versuch zu machen, das Heil herbeizuzwingen.

Das Mahl des Heils

Was das konkret bedeutet, mag an dem Problem der Abendmahlsfeier als an einem willkürlich gewählten Beispiel verdeutlicht werden. In der gegenwärtigen Diskussion um den Gottesdienst kommt es ohne Zweifel darauf an, daß das Abendmahl in allen seinen möglichen Gestalten seinen christologischen Ursprung behält. Ohne Frage ging von dem Reichtum des urchristlichen Abendmahlsverständnisses viel verloren, als aus dem Mahl am Tisch des Herrn das Sakrament des Altars wurde. Aber diese schmerzliche Erkenntnis darf nicht den Blick dafür trüben, daß das Abendmahl im Neuen Testament ausschließlich christologisch, nicht aber soziologisch oder diakonisch begründet wird.

Die Einladung zum Abendmahl ergeht an den Tisch des *Herrn*, der allein Gastgeber und zugleich die einzige Gabe dieses Mahls ist. Die Gemeinde, die sich an seinem Tisch brüderlich versammelt, findet ihre Gemeinschaft in der für alle Glieder gleichen Heilsgabe dieses Mahls und versteht sich deshalb, aus allen sozialen Bindungen zusammengekommen, nicht selbst als soziologische Größe, sondern als eschatologische Heilsgemeinde, die im Blick auf die Welt das „Salz der Erde“ darstellt. Das Miteinander der Abendmahlsgemeinde gründet in der gemeinsamen Teilhabe an der unter Brot und Wein dargereichten Heilstat Christi; die Abendmahlsgemeinde ist Gemeinde der Glaubenden, ihre „Mitmenschlichkeit“ Gemeinschaft mit dem, der um ihrer willen Mensch wurde. Freude und Jubel bei diesem Mahl, die unseren gängigen Herrenmahlfeiern leider abzugehen pflegen, sind nicht Ausdruck für den Erfolg einer sozialen Tat, die hungrige Mägen speiste, sondern bedeuten Einstimmen in den himmlischen Lobpreis der geretteten Sünder.

Die frühe Kirche hat zwar mit gutem Grund die Agape mit einem Abendmahl verbunden, doch hat sie nie das Abendmahl als Agape gefeiert. Beide Mahlfeiern haben völlig verschiedene Wurzeln. Das Herrenmahl gründet dabei direkt im Bekenntnis zum Kyrios. Es ist überaus bezeichnend, daß sich die Versuche, das Abendmahl zu entkerygmatisieren, angesichts der Unmöglichkeit, dies Unterfangen mit den biblischen Abendmahlstexten zu begründen, auf die These der liberalen Theologen zu stützen pflegt, das urchristliche Herrenmahl sei – zumindest in einer seiner Gestalten – die Fortsetzung der profanen Mahlgemeinschaft des historischen Jesus mit seinen Jüngern bzw. mit den Sündern und Zöllnern gewesen, bezeichnend nämlich für die jedem Rückgang auf den historischen Jesus innewohnende Tendenz, Jesus selbst überflüssig zu machen. Jene These aber von der Verwurzelung des Herrenmahls in der vorösterlichen Tischgemeinschaft hat im Neuen Testament keinerlei Anhalt.

So gewiß die Praxis unserer Abendmahlsfeiern dringend der Reform bedarf, und zwar einer Reform im Sinne der neutestamentlichen Abendmahlstheologie, die das soteriologische Moment eng mit den bei uns verlorenen ekklesiologischen und eschatologischen Momenten verbindet, so gewiß kann jede begründete Reform nur zum Ziel haben, die im Abendmahl begegnende Wirklichkeit Jesu Christi deutlicher und vollständiger sichtbar zu machen. Daß diese Wirklichkeit Jesu Christi als die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten auch alle sozialen Probleme umfaßt, bedarf keiner Frage. Aber sie umfaßt unsere soziale Wirklichkeit nur so und auf Grund dessen, daß das Abendmahl selbst kein gesellschaftliches Ereignis, sondern ein eschatologisches Ereignis ist, das heißt, daß am Tisch des Herrn nicht der Mensch, auch nicht in Stellvertretung des historischen Jesus, sondern der Herr der Menschen am Menschen handelt.

Damit steht das Abendmahl freilich nur exemplarisch für die theologische Gesamtproblematik, die heute wie selten zuvor durch die Frage bestimmt wird, ob das Gesetz oder das Evangelium, das Handeln der Menschen oder das Handeln Gottes die Kirche begründen, und das heißt, ob der historische Jesus oder ob der Christus des Glaubens Inhalt der Christologie ist. Der Streit um Jesus ist insofern kein Streit um des Kaisers Bart, wie auf dem Kirchentag in Stuttgart zu hören war, sondern ein Streit um die rechte Begründung der Kirche, das heißt um die Wirklichkeit der Kirche in dieser Welt und für diese Welt. Die Kirche gründet *ursprünglich* in Jesus als *dem Christus*, und sie sollte zu aller Zeit bedenken, daß es einen anderen verheißungsvollen Ursprung für sie nie geben kann, weil sie sonst dort anfangen müßte, wo es mit ihr aus ist: bei ihren eigenen Möglichkeiten.

EBERHARD STAMMLER

Die Bundeswehr in der Defensive

WALTER SCHMITHALS

Kein Streit um des Kaisers Bart

Zur Diskussion über das Bekenntnis zu Jesus Christus

JOSEF L. HROMADKA

Christentum und Marxismus

N. N.

Prag, Januar 1970

Licht und Schatten auf dem Bildschirm

Der Weg des Fernsehens in die siebziger Jahre

Jetzt sind die Kultusminister am Zug!

Gespräch mit Intendant Werner Hess über aktuelle Fragen zu Fernsehen und Hörfunk

Evangelische Kommentare

Monatsschrift zum Zeitgeschehen
in Kirche und Gesellschaft

Februar 1970 5. Jahrgang · Postverlagsort Stuttgart

2