

Uwe Swarat

Die historische Jesusforschung und ihre dogmatischen Implikationen

Die historische Jesusforschung oder – wie man sie auch nennt – die Leben-Jesu-Forschung ist ein Arbeitsfeld, das für die neuzeitliche Theologie insgesamt geradezu charakteristisch geworden ist, unterwirft sie doch die autoritative Tradition, nämlich die Heilige Schrift und das kirchliche Bekenntnis, einer historisch-kritischen Analyse und stellt damit die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur geschichtlichen Überlieferung. Obwohl sie primär in der neutestamentlichen Wissenschaft und der Althistorie zuhause ist, muss sich doch auch die Dogmatik mit ihr befassen – nicht nur, weil die Einheit der Theologie keine strikte Gebietstrennung zulässt, sondern weil die Frage nach dem historischen Jesus seit ihren Anfängen bis heute so gut wie überall mit dogmatischen Absichten, auf jeden Fall aber mit dogmatischen Implikationen verknüpft ist.¹ Die hier aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte muss auch und gerade *in* der Dogmatik und *mit* der Dogmatik diskutiert werden.

Das Thema meines Beitrags und sein Ort am Beginn des Symposiums legen es mir nahe, zunächst einen Überblick über die Geschichte der historischen Jesusforschung zu geben² und mich danach der Frage zuzuwenden,

¹ Vgl. W. KRECK, Die Fragen nach dem historischen Jesus als dogmatisches Problem, in: EvTh 22 (1962), 460-478; R. SLENCZKA, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967.

² Vgl. dazu A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen (1906) 1966, letzter Nachdruck 1984; J. SCHNEIDER, Die Frage nach dem historischen Jesus in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft, Heft 5), Berlin 1958; E. GRÄBER, Die Frage nach dem historischen Jesus. Bilanz einer Debatte, in: M. Oeming/A. Graupner (Hrsg.), Altes Testament und christliche Verkündigung (FS Antonius H. J. Gunneweg), Stuttgart 1987, 271-286; W. G. KÜMMEL, Vierzig Jahre Jesusforschung: 1950-1990, Bonn 1994; G. THEIBEN/A. MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001, 21-33; M. SCHRÖDER, Art. Leben-Jesu-Forschung/Leben-Jesu-Theologie, RGG⁴ Bd. 5, 2002, 147 f.; J. FREY, Der historische Jesus und der

wie die Herausforderungen dieser Forschungsarbeit durch eine dogmatische Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte aufgenommen werden können.

1. DIE GESCHICHTE DER HISTORISCHEN JESUSFORSCHUNG

1.1 DER RATIONALISTISCHE ANFANG

Die Frage nach dem historischen Jesus wurde zum ersten Mal 1778 aufgeworfen, und zwar in der von Gotthold Ephraim Lessing herausgegebenen Schrift eines anonymen Verfassers unter dem Titel „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“. Lessing wusste, wer der Verfasser war, und wir wissen es heute auch, nämlich der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus, der zehn Jahre vorher verstorben war. Reimarus erklärt darin: „Ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eigenen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehrt hat, gänzlich abzusondern.“³ Reimarus war also der Ansicht, dass die Lehre Jesu etwas ganz anderes war als das, was die Apostel später daraus gemacht haben. Mit dieser These gab er den Anstoß für die historische Jesusforschung. Von nun an war die Kontinuität zwischen Jesus dem Verkündiger und dem von der Urchristenheit verkündigten Christus zum Problem geworden. Laut Reimarus hatte sich Jesus als politischer Messias der Juden verstanden und war damit offenkundig gescheitert. Seine Jünger aber beschlossen, Jesu messianische Reichsverkündigung fortzusetzen, stahlen seinen Leichnam und versteckten ihn, um dann zu verkündigen, Jesus sei auferstanden und werde wiederkommen. Das Christentum beruht demnach auf einem Betrug der Jünger.

Mit diesen Thesen blieb Reimarus ein Außenseiter, dem auch die fortschrittliche Theologie nicht zu folgen bereit war. Er hatte zwar einen wesentlichen Impuls gegeben, indem er die historische Richtigkeit des neutestamentlichen Jesusbildes in Frage stellte. Seine Einordnung des his-

Christus der Evangelien, in: J. Schröter/R. Brucker (Hrsg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin, New York 2002, 273-326, insb. 274-293.

³ Jetzt in: M. BAUMOTTE (Hrsg.), *Die Frage nach dem historischen Jesus, Texte aus drei Jahrhunderten*, Gütersloh 1984, 13.

torischen Jesus in den Kontext des Judentums und seine Betrugstheorie fanden jedoch keine Unterstützung. Dagegen hat Lessing viel dazu beigetragen, dass die Annahme mehr und mehr Überzeugungskraft gewann, der wirkliche Jesus müsse anders gewesen sein, als die christliche Verkündigung ihn darstellt. In einem Fragment aus seinem Nachlass⁴ unterscheidet Lessing zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion. Die christliche Religion, die dem aufgeklärten Menschen vielfach anstößig ist, stammt gar nicht von Jesus, weil Jesus nicht an sich selbst geglaubt haben kann. Die Religion Christi dagegen, also der Glaube, den Jesus selbst hatte, ist so vernünftig, dass jeder Mensch ihn teilen kann. Hier wird deutlich erkennbar, dass die historische Jesusforschung in ihren Anfängen nicht „rein historisch“, sondern vor allem dogmatisch motiviert war. Man fragte nach der Gegenwartsbedeutung Jesu Christi und fand sie in der Religion des historischen Jesus, die mit der zeitlos gültigen Vernunftreligion der Aufklärung identisch sein sollte. Der Glaube an Jesus wurde ersetzt durch ein Glauben wie Jesus.

1.2 DAS LIBERALE JESUSBILD

Die folgenden Theologengenerationen arbeiteten in der Regel in den Bahnen weiter, die Lessing gelegt hatte. In der damals als fortschrittlich angesehenen Theologie fragte man nach dem historischen Jesus vor allem, weil man vom Christus des Zwei-Naturen-Dogmas loskommen wollte. „Geschichte gegen Dogma“ war das Programm – wobei die kritische Geschichtsforschung nicht nur das traditionelle Dogma destruieren, sondern zugleich auch ein neues, zeitgemäßes Dogma begründen sollte. Man suchte eine Brücke zwischen dem vergangenen Jesus und den heutigen Menschen. Darum hielt man Ausschau nach dem, was an Jesus auch den modernen Menschen noch ansprechen kann. Albert Schweitzer sagte dazu: „So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit.“⁵ Alles in allem kann man sagen, dass die „Leben Jesu“ des 19. Jh.s lauter Wunschbilder waren, Projektionen dessen, was dem jeweiligen Verfasser für seine Zeit wichtig und eindrucklich war, zurück in das Leben Jesu. Man war ausgezogen, um sich mittels des historischen Jesus vom Christus des Dogmas zu befreien, aber

⁴ Die Religion Christi, 1780, bei M. BAUMOTTE a. a. O. (s. Anm. 3), 23 f.

⁵ A. SCHWEITZER, a. a. O. (s. Anm. 2), 48.

man hatte doch nichts anders geschafft, als das Dogma durch Psychologie und Phantasie zu ersetzen. Der historische Jesus war nicht gefunden worden.

1.3 DAS REIN ESCHATOLOGISCHE JESUSBILD UND DIE SKEPTIZISTISCHE EVANGELIENFORSCHUNG

Das liberale Verständnis vom historischen Jesus bekam um die Wende zum 20. Jh. zwei entscheidende Schläge, an denen es schließlich zerbrach. Diese Schläge gingen von Johannes Weiß und William Wrede aus.

Johannes Weiß setzte sich 1892 in seiner Schrift „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“⁶ mit dem liberalen Verständnis vom Reich Gottes auseinander und überprüfte seine exegetische Basis. Die liberale Theologie von Albrecht Ritschl bis Adolf Harnack war der Meinung, dass Jesus das Reich Gottes als eine gegenwärtige Größe verkündigt habe. „Das Reich Gottes ist *inwendig* in euch“, interpretierte man mit Luthers Übersetzung Lk 17,21.⁷ Alle äußerliche Zukunftshoffnung war versunken und das Reich zu „eine[r] stille[n], mächtige[n] Gotteskraft in den Herzen“⁸ geworden. In Wirklichkeit aber, so Weiß, habe Jesus eine ausschließlich eschatologisch-apokalyptische Anschauung vom Reich Gottes vertreten, eine Anschauung also, die der liberalen Auffassung geradewegs entgegengesetzt ist. Johannes Weiß wollte damit nicht erreichen, dass die moderne Theologie ihre Überzeugung ändern sollte, denn auch er war der Meinung, dass in „unserer modernen evangelischen Weltanschauung“ für die eschatologische Stimmung des Urchristentums, die mit einem Ende der Welt rechnet, kein Platz mehr sei.⁹ Worauf es ihm ankam war, dass die moderne evangelische Weltanschauung zukünftig nicht mehr mit dem historischen Jesus begründet würde.

William Wrede erschütterte dann 1901 mit seinem Buch „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“¹⁰ die Quellengrundlage, auf der die liberale Rekonstruktion des historischen Jesus ruhte. Man hatte gemeint, im ältesten Evangelium, dem Markusevangelium, ein im Großen und Ganzen historisch

⁶ J. WEIß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, hrsg. v. F. Hahn mit einem Geleitwort von R. Bultmann Göttingen 1964; Auszüge bei M. BAUMOTTE a. a. O. (s. Anm. 3), 108-119.

⁷ Erst seit der revidierten Lutherübersetzung von 1956 liest man an dieser Stelle: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“.

⁸ A. v. HARNACK, Das Wesen des Christentums. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Trillhaas, Gütersloh 1985, 42; auch bei M. BAUMOTTE a. a. O. (s. Anm. 3), 141.

⁹ M. BAUMOTTE a. a. O. (s. Anm. 3), 116.

¹⁰ W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 4., unveränderte Aufl. Göttingen 1969; in Auszügen bei M. BAUMOTTE a. a. O. (s. Anm. 3), 149-155.

zuverlässiges Bild vom Leben Jesu zu haben. Nun deutete Wrede das sog. Messiasgeheimnis im Markusevangelium nicht mehr als historische Erinnerung, sondern als theologische Vorstellung, die nur in einer Zeit entstehen konnte, als man die Messianität Jesu in seiner Auferstehung begründet sah. „Als Gesamtdarstellung“, so Wrede, „bietet das [Markus-] Evangelium keine historische Anschauung mehr vom wirklichen Leben Jesu. Nur blasse Reste einer solchen sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen. Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte“¹¹ und ist damit für den Einsatz der Geschichte gegen das Dogma ungeeignet.

Die weitere Arbeit an der historischen Jesusfrage schlug zwei unterschiedliche Richtungen ein. Einmal wurde die von Weiß begründete rein eschatologische Deutung fortgesetzt, vor allem von Albert Schweitzer und seinen Schülern, sodann auch der historische Skeptizismus Wredes, dieser vor allem von Rudolf Bultmann und der formgeschichtlichen Schule.

1.4 DIE SOG. „KONSEQUENT ESCHATOLOGISCHE“ JESUSDEUTUNG BEI ALBERT SCHWEITZER UND FRITZ BURI

Albert Schweitzer wollte Jesus ausschließlich und ganz eschatologisch oder apokalyptisch verstehen. Jesus habe geglaubt, dass er das Kommen des Gottesreichs durch seinen Zug nach Jerusalem herbeizwingen könne, und zwar deshalb, weil er einer festen jüdischen Messias- und Endzeitdogmatik folgte, der zufolge die Endereignisse in einer bestimmten Weise ablaufen müssen. Indem er die Endereignisse mit seinem eigenen Leben identifizierte, sein Leben aber endete, ohne dass das Gottesreich anbrach, machte er die Hoffnung auf ein zukünftiges Gottesreich generell zunichte. Es bleibt heute von Jesus laut Schweitzer nur der Eindruck eines heroischen Menschen, der mit einzigartigem Enthusiasmus für sein Ziel eingetreten ist, und der sich mit der Art, wie er – wenn auch vergeblich – den Erfolg suchte, für immer in die Weltgeschichte eingeschrieben hat.¹² Diese sog. konsequente Eschatologie wurde durch Schweitzers Schüler Fritz Buri noch weiter entfaltet. Buri¹³ zog aus Schweitzers Jesusverständnis dogmatisch den Schluss, dass von einem Glauben an Christus nur noch existenzphilosophisch geredet werden könne,

¹¹ M. BAUMOTTE a. a. O. (s. Anm. 3), 154.

¹² Vgl. A. SCHWEITZER, a. a. O. (s. Anm. 2), insb. 402-450. 620-630.

¹³ Vgl. F. BURI, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie, Zürich-Leipzig 1935, insb. 170 ff.

d. h. Christus ist ihm nichts anderes als ein Symbol für die Möglichkeit aktueller Sinnverwirklichung mitten in der Sinnlosigkeit der Welt. Mit dieser sog. konsequenten Eschatologie ist die *theologische* Frage nach dem historischen Jesus zu einem Ende gekommen; als historische Gestalt hat Jesus für uns keine Glaubensbedeutung mehr. Einen anderen Weg zum selben Ergebnis nahm die Jesusforschung vom Skeptizismus Wredes her, der bei Bultmann zum Desinteresse am historischen Jesus führte.

1.5 DER HISTORISCHE SKEPTIZISMUS RUDOLF BULTMANNS

In den Jahren 1919 bis 1921 wurde die formgeschichtliche Methode in der Evangelienforschung nahezu gleichzeitig von Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius und Rudolf Bultmann entwickelt. Ihr klassisches Dokument ist Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“ geworden.¹⁴ Ausgangspunkt der Methodik ist die Erkenntnis, dass die älteste Jesusüberlieferung Perikopen-Überlieferung ist, also aus einzelnen Predigttexten besteht. Der Rahmen der Evangelien, der den Verlauf des Lebens Jesu darstellt und von der Leben-Jesu-Forschung ihrer historischen Rekonstruktion zugrunde gelegt wurde, ist demzufolge eine rein literarische Konstruktion des Verfassers des Zweiten Evangeliums und hat mit dem tatsächlichen geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu nichts zu tun. Damit verbindet sich die These, dass die einzelnen Evangelien-Überlieferungen ihre jeweils besondere Form erst in der christlichen Gemeinde bekommen haben, d. h. dass sie Ausdruck des Lebens einer religiösen Gemeinschaft sind und in ihrer Entstehung aus den Bedürfnissen dieser Gemeinschaft erklärt werden müssen. Der schöpferische Einfluss der Gemeinden auf die Formung und Erweiterung der Jesusüberlieferung wird dabei sehr hoch veranschlagt, so dass außer einigen isolierten Aussprüchen so gut wie nichts mehr übrig bleibt, was auf Jesus selbst zurückgeht. Diese Erkenntnis führte Bultmann im Blick auf den historischen Jesus zu einem kritischen Radikalismus und Skeptizismus: Vom historischen Jesus können wir nichts Zuverlässiges mehr wissen, aber wir brauchen auch nichts von ihm zu wissen.¹⁵ Der historische Jesus ist nach

¹⁴ R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921, 10., ergänzte Aufl. mit einem Nachwort von Gerd Theißen 1995.

¹⁵ Die Stellungnahmen Bultmanns zum historischen Jesus sind zusammengefasst von W. SCHMITHALS (Die Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1967, 200-225). Ein Desinteresse am historischen Jesus findet man auch bei K. Barth und F. Gogarten, also fast bei der ganzen Gruppe der sog. dialektischen Theologen (zu Barth vgl. C. H. RATSCHOW, Jesus Christus, Handbuch Systematischer Theologie Bd. 5, Gütersloh 1982, 142-151 und

Bultmann für den Glauben irrelevant, und zwar im Wesentlichen aus drei Gründen:

1. Die Verkündigung des historischen Jesus ist die Botschaft eines jüdischen Propheten und keine christliche Verkündigung.

2. Wir haben es heute nicht mehr mit dem historischen Jesus zu tun, sondern mit dem gegenwärtigen Christus, nämlich dem im Kerygma der Kirche gegenwärtigen Christus. Wenn die Geschichte Jesu das entscheidende eschatologische Ereignis ist, d. h. das ein-für-allemal geschehene Heil, dann kann dieses Ereignis nie zur Vergangenheit werden, sondern bleibt präsent, und zwar in der Verkündigung.

3. Eine Rückfrage hinter das Kerygma auf seine Berechtigung hin ist Unglaube. Das ergibt sich für Bultmann daraus, dass die Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen selber Heilsgeschehen ist. Eine Rückfrage hinter das Kerygma nach dem historischen Jesus wäre also ein Ausweichen vor dem Gehorsam gegen Gottes Wort, und es wäre auch eine Absicherung, die den Glauben im Grunde zerstört, denn der Glaube muss nach Bultmann ein ganz ungesichertes Wagnis sein, indem ich einfach anerkenne, was die Verkündigung mir sagt.

Auch die Theologie Bultmanns führte also zu einem Abbruch der Frage nach dem historischen Jesus. Bultmann konnte mit dieser Haltung aber schon an einen Vorgänger in der Dogmatik anknüpfen, nämlich an Martin Kähler.

1.6 MARTIN KÄHLERS KRITIK AN DER HISTORISCHEN JESUSFORSCHUNG

Martin Kähler hielt im Jahre 1892 vor der Wupperthaler Pastoralkonferenz einen Vortrag mit dem Titel „Der sogenannte historische Jesus und der

E. JÜNGEL, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: ders., Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III, München 1990, 214-242, insb. 217 f; zu Gogarten vgl. dessen Schrift Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart 1953, 41966). E. BRUNNER dagegen setzte sich bereits in seiner Christologie „Der Mittler“ (Tübingen 1927; Zürich 1957) eingehend, wenn auch nur im Sinne eines Anhangs, mit der „geschichtlichen Gestalt des Gottmenschen“ auseinander und erklärte dann im zweiten Band seiner „Dogmatik“ (Zürich-Stuttgart 1950, 262), dass die Behauptung, der christliche Glaube habe kein Interesse am historischen Jesus, als „eine neuartige Form eines extremen DOKETISMUS“ zu beurteilen sei.

geschichtliche, biblische Christus“.¹⁶ Kähler setzt sich darin mit der liberalen Leben-Jesu-Bewegung des 19. Jh.s auseinander und erklärt sie kurzerhand für einen Holzweg, und zwar aus zwei Gründen. Der erste Grund beruht auf der Quellenkritik: Wir besitzen für ein Leben Jesu keine Quellen, die ein Geschichtsforscher als zuverlässig und ausreichend gelten lassen könne. Kähler hat zum ersten Mal in der Theologiegeschichte nachdrücklich hervorgehoben, dass die Evangelien nicht zuerst Geschichtsberichte, sondern Verkündigungen sind. Der andere Grund ist geschichtsphilosophischer Art: Das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt sei nämlich die persönliche Wirkung, die der Nachwelt spürbar von ihr zurückbleibt. Die Nachwirkung Jesu war aber der Glaube und das Bekenntnis seiner Jünger. Daraus folgt für Kähler: Der wirkliche, geschichtliche Christus ist der gepredigte und geglaubte Christus des ganzen Neuen Testaments. Eine Rückfrage hinter den Glauben und die Predigt der Apostel ist historisch gesehen weder möglich noch nötig.

Kählers Aussagen stießen zunächst überwiegend auf negative Reaktionen. Erst als die Formgeschichte durch Bultmann etabliert wurde, sah man, dass wichtige Erkenntnisse der neuen Forschungsrichtung schon von Kähler formuliert worden waren. Bei aller Berührung zwischen Kähler und Bultmann sollte man aber ihre beiden Positionen doch nicht miteinander identifizieren. In einem wesentlichen Punkt weichen sie voneinander ab, und der betrifft die Frage, ob man sicher sein kann, dass das Christusbild der Evangelien nicht im Ganzen eine Legende ist. Nach Kähler hat die apostolische Predigt auch historisch mehr Recht als die moderne Kritik, nach Bultmann hat die historische Kritik Recht, aber die apostolische Predigt ist trotzdem maßgebend.

Der radikale Skeptizismus Bultmanns konnte allerdings forschungsgeschichtlich nicht lange durchgehalten werden. Schon seine Schüler merkten, dass man sich nicht einfach auf das kirchliche Kerygma zurückziehen und sich im Blick auf Jesus mit dem bloßen „Daß seines Gekommen-seins“¹⁷ zufrieden geben kann.

¹⁶ M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892; neu hrsg. v. E. Wolf in der Theologischen Bücherei Bd. 2, München 1969.

¹⁷ Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch, hrsg. v. H.-W. Bartsch, Hamburg 1967, 133 f.

1.7 DIE WIEDERAUFNAHME DER FRAGE NACH DEM HISTORISCHEN JESUS BEI BULTMANNS SCHÜLERN

Der erste unter Bultmanns Schülern, der die Frage nach dem historischen Jesus neu stellte, war Ernst Käsemann.¹⁸ Auch er leugnet nicht, dass die neutestamentlichen Evangelien keine Geschichtsberichte, sondern Kerygma sind. Damit aber ist für ihn die Frage nach dem historischen Jesus noch nicht erledigt. Die Urchristenheit hat nämlich den erhöhten Herrn mit dem irdischen Jesus identifiziert. Das bedeutet, dass die Urgemeinde nicht willens war, einen Mythos an die Stelle der Geschichte treten zu lassen, sondern die Historie Jesu als für den Glauben konstitutiv ansah. Diese historische Beobachtung ist für Käsemann auch dogmatisch entscheidend: Weil der Glaube in der Geschichte gründet, müssen wir hinter das Kerygma der Urgemeinde zurück fragen nach dem historischen Jesus. Aber kann man diese Rückfrage auch tatsächlich historisch durchführen? Käsemann erklärt: Die Eigenart der Quellen lässt es zwar nicht zu, ein Bild der Persönlichkeit Jesu zu entwerfen oder seine Biographie zu schreiben, aber die Verkündigung Jesu wird doch in ihren charakteristischen Zügen erkennbar. Als Kriterium, um sie zu rekonstruieren, nennt er die doppelte Unableitbarkeit: Nur solche Jesusworte, die sich weder aus der Urgemeinde noch aus dem zeitgenössischen Judentum ableiten lassen, sind historisch echt.¹⁹ Dieses Kriterium, das man auch Differenzkriterium genannt hat, ergibt einen relativ eng begrenzten Kreis von Worten, aus denen die Verkündigung des historischen Jesus zu erkennen ist. In ihnen fällt nach Käsemann vor allem die unerhörte Souveränität auf, mit der Jesus am Wortlaut der Tora und der Autorität des Mose vorübergeht. Für Käsemann ist der historische Jesus jemand, der sich weder religionsgeschichtlich noch psychologisch noch historisch einordnen lässt, d. h. ein historisches Rätsel, das sich nur dem Glauben löst.

Sehr nachdrücklich wurde die neue Frage nach dem historischen Jesus auch von Gerhard Ebeling gefördert.²⁰ Er betonte, dass diese Frage nicht etwa nur eine historische Aufgabe sei, sondern auch eine dogmatische, mit dem Problem der Christologie aufs engste verbunden. „Für die Christologie

¹⁸ Vgl. E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954), 125 ff.; auch in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 1970, 187-214.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 205.

²⁰ Vgl. G. EBELING, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, ZThK Beiheft 1, 1959, 14-30 (auch in: ders., Wort und Glaube, Tübingen 1960, 300-318).

ist der Bezug auf Jesus konstitutiv. Sie muss, wenn sie sich recht versteht, den Anspruch erheben, nichts anderes auszusagen als: wer Jesus ist. Darum ist Jesus Kriterium der Christologie. Wäre zu erweisen, dass die Christologie keinen Anhalt habe am historischen Jesus, vielmehr eine Missdeutung Jesu sei, so wäre die Christologie damit erledigt.²¹ So war die Bultmannschule also dahin gekommen, dass sie den historischen Jesus, den der Meister für vollkommen uninteressant erklärt hatte, zum Kriterium der Christologie machte.

1.8 DIE SOG. „DRITTE RUNDE“ AUF DER SUCHE NACH DEM HISTORISCHEN JESUS (*THIRD QUEST*)

Seit den 80er Jahren des 20. Jh.s ist ein neues Aufblühen der historischen Jesusforschung festzustellen, und zwar überwiegend im angelsächsischen Sprachraum. Dort wurde auch die Formel *Third Quest for the historical Jesus* geprägt, auf deutsch „dritte Suche nach dem historischen Jesus“. Man zählt damit die Zeit von Reimarus bis Wrede und Bultmann als die erste Runde der Leben-Jesu-Forschung, die Rückfrage nach dem historischen Jesus unter den Bultmann-Schülern als die zweite und die neue Bewegung seit den 80er Jahren als die dritte. Mit dieser Runde befinden wir uns in der Gegenwart der historischen Jesusforschung; eine abschließende Bewertung ist daher noch nicht möglich.²² Als dritte Runde wurde und wird sie bezeichnet, weil sie sich in mehreren Punkten von der sog. zweiten Runde unterscheidet:

1. Während die Bultmann-Schüler nach dem Anhalt des urchristlichen Kerygmas am historischen Jesus suchten, interessieren sich die Forscher der dritten Runde für theologische Überlegungen dieser Art zumeist nicht mehr. Sie fragen entweder aus profan-historischer Neugier nach Jesus, oder sie versuchen wieder – ähnlich den liberalen Theologen – den wirklichen Jesus im Unterschied zum kirchlichen Christus herauszuarbeiten.²³

²¹ A. a. O., 14.

²² Vgl. neben den Überblicksdarstellungen von G. THEIBEN/A. MERZ und J. FREY, a. a. O. (s. Anm. 2), C. BREYTENBACH, Jesusforschung 1990-1995, BThZ 12 (1995), 226-249; T. SCHRAMM, Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung, in: E. Brandt u. a. (Hrsg.), Gemeinschaft am Evangelium (FS Wiard Popkes), Leipzig 1996, 257-280; W. STEGEMANN, Jüdischer Kyniker oder galiläischer Frommer? Forschen nach dem historischen Jesus heute, Herder Korrespondenz Spezial: Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2007, 6-10.

²³ Letzteres wird vor allem bei R. W. FUNK deutlich (Jesus befreien. Die US-Debatte um den Mann von Nazareth, EK 29, 1996, 512-515). Funk ist Leiter des sog. Jesus-Seminars, einer seit

2. In der sog. zweiten Runde herrschte die Überzeugung, dass man Gewissheit nur über die Verkündigung Jesu, nicht jedoch über seinen Lebenslauf erreichen könne. In der dritten Runde wird diese Skepsis nicht mehr geteilt, da man meint, auch die äußeren Lebensumstände Jesu auf sozialgeschichtlichem Wege hinreichend erhellen zu können.

3. Das Differenzkriterium, das in der Bultmann-Schule die Echtheit von Jesus-Worten bewähren sollte, wird als tendenziös abgelehnt, weil es Jesus außerhalb des Judentums seiner Zeit stellt. Die Jesusforscher der dritten Runde lassen sich stark von jüdischen Jesusforschern inspirieren und versuchen, die Jesusbewegung konsequent als innerjüdische Erneuerungsbewegung zu erklären.

4. Schließlich bewerten einige Forscher auch die Quellenlage anders als in der zweiten Runde. Während man dort die kanonischen Evangelien, vor allem Markus, und die Redenquelle Q als die wichtigsten Quellen für den historischen Jesus zur Untersuchung heranzog, werden jetzt bestimmte Schichten von Q sowie außerkanonische Texte, vor allem das 1946 in Nag Hammadi gefundene Thomas-Evangelium, für historisch verlässlicher angesehen als etwa das Markusevangelium, und das Bild des historischen Jesus wird im Wesentlichen auf sie gegründet.

An dieser Runde beteiligten sich schon sehr viele Forscher mit unterschiedlichen Fragerichtungen und Ergebnissen. Mittlerweile kann man zwei Hauptströmungen unterscheiden, die sich an der Frage trennen, welche Bedeutung die Eschatologie für den historischen Jesus hatte. Die eine Richtung, vertreten vor allem durch Burton L. Mack und John D. Crossan²⁴ zeichnet einen un-eschatologischen Jesus, der weder vom Ende der Welt noch vom letzten Gericht gesprochen hat, sondern das Gottesreich als gegenwärtige, verborgene Wirklichkeit verkündete. Dieses Bild ähnelt in manchem den „Leben Jesu“ der liberalen Theologie vor Weiß und Schweitzer. Die andere Richtung, im angelsächsischen Raum durch

1985 arbeitenden Vereinigung us-amerikanischer Bibelwissenschaftler, die „Jesus aus den Gefängnissen von Schrift, Bekenntnis und Erfahrung befreien“ will. Eine Kritik der Thesen des Jesus-Seminars findet man bei W. PANNENBERG, The Historical Jesus as a Challenge to Christology, Dialog 37.1 (1998), 22-27, auch in: ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 1, Göttingen 1999, 287-295.

²⁴ Vgl. B. MACK, A Myth of Innocence, 1988; J. D. Crossan, The Historical Jesus, 1991, dt. Der Historische Jesus, München 1994; ²¹1995.

E. P. Sanders und im deutschsprachigen durch Gerd Theißen vertreten,²⁵ deutet Jesus von seiner Endzeiterwartung her als apokalyptischen Propheten, der auf die zukünftige Wiederaufrichtung Israels hoffte.

Man kann also feststellen, dass heute wieder ganz selbstverständlich nach dem historischen Jesus gefragt wird, wenn auch vielfach im überholten Stil des 19. Jh.s. Aber schon zur Zeit, als Bultmann und seine Schüler die Debatten dominierten, gab es Forscher, die den skeptischen Radikalismus Bultmanns und den Minimalismus seiner Schüler nicht akzeptierten und damit Erkenntnisse gewannen, die m. E. auch heute noch von Bedeutung sind. Zu ihnen gehören unter anderen Joachim Jeremias und Birger Gerhardsson. Da die übliche Zählung nach drei Runden diese Forschungsrichtung gewöhnlich übergeht, möchte ich hier wenigstens kurz auf sie hinweisen.

1.9 DIE HISTORISCHE JESUSFORSCHUNG NEBEN DER BULTMANN-SCHULE

Joachim Jeremias sagte in einem Vortrag über „Das Problem des historischen Jesus“²⁶ 1960: Wir müssen hinter das Kerygma zurück zum historischen Jesus, auch wenn dabei die Gefahr besteht, wieder in die Fehler der alten Leben-Jesu-Forschung zu verfallen, in Subjektivierung und Modernisierung. Aber die Geschichtswissenschaft hat inzwischen einige Mittel entwickelt, die ein zuverlässiges Jesusbild ermöglichen. Dazu zählt vor allem die Sprachforschung, speziell die Arbeit am Aramäischen, die es ermöglicht, die *ipsissima vox* Jesu zu ermitteln, die für Jesus typische Rede-weise, die ohne zeitgeschichtliche Analogie ist. Auch Jeremias hat die Differenz Jesu zum zeitgenössischen Judentum betont, das zu seiner Zeit übliche Differenzkriterium (das er „Unähnlichkeitskriterium“ nennt) jedoch als „schwerwiegende Fehlerquelle“ angesehen, da es die Zusammenhänge zwischen Jesus und dem Judentum unterschlägt.²⁷ Unter Anwendung vor allem sprachwissenschaftlicher Methoden stoßen wir nach Jeremias überall auf den einzigartigen Hoheitsanspruch Jesu, dass er in seiner Botschaft die Offenbarung Gottes ist. Dieser Hoheitsanspruch Jesu ist nach Jeremias der

²⁵ Vgl. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985; G. THEIBEN und A. MERZ, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, ³2001.

²⁶ J. JEREMIAS, *Das Problem des historischen Jesus*, in: *Calwer Hefte* 32, Stuttgart 1973; auch in: *ders., Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart 1982.

²⁷ Vgl. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, ⁴1987, 14.

Anfang des Christentums, und darum ist die Bemühung um den historischen Jesus die zentrale Aufgabe der neutestamentlichen Forschung. Das Evangelium Jesu selbst und das Kerygma der Urgemeinde stehen laut Jeremias nicht auf derselben Stufe: Das Evangelium Jesu ist der Ruf, die Predigt der Urgemeinde ist nur die Antwort. Eine Theologie, die sich auf die Offenbarung Gottes gründen will, muss deshalb in erster Linie und vor allem nach dem historischen Jesus fragen. Wir haben hier also nicht nur historisch, sondern auch theologisch das genaue Gegenstück zur Position Bultmanns.

Birger Gerhardsson aus Uppsala hat seine Arbeiten an der Evangelientradition nicht wie Jeremias theologisch begründet, sondern als profangeschichtliche kontextuelle Untersuchung des Zusammenhangs von Jesus und Urchristentum verstanden.²⁸ Er überprüfte die in der Bultmannschule gängige formgeschichtliche These von der urchristlichen Predigt als Sitz im Leben der Evangelientradition und verglich sie mit der Art, wie im rabbinischen Judentum zur Zeit Jesu mit mündlicher Tradition umgegangen wurde. Das führte ihn zur Überzeugung, dass die in den Evangelien enthaltene Jesustradition in großem Umfang auf Jesus selbst zurückgehen muss. Jesus habe nämlich in typisch rabbinischer Weise so gelehrt, dass seine Jünger auswendig lernen konnten und sollten, was er sagte. Da der Kreis seiner Schüler später den Kern der Urchristenheit darstellte, blieb die Kenntnis von Jesu eigener Lehre dort gut erhalten. Daher kann man die Evangelien als verlässliche Quellen für eine Rekonstruktion der Verkündigung des historischen Jesus gebrauchen.

Die sog. dritte Runde der historischen Jesusforschung könnte in diesem oft übergangenen Zweig der Forschung manches finden, was sowohl den historischen Skeptizismus Bultmanns als auch eine Wiederholung der Fehler der liberalen Leben-Jesu-Forschung zu verhindern in der Lage ist.²⁹ Unter

²⁸ Vgl. B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity*, Uppsala 1961, Grand Rapids 1997; *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977.

²⁹ Theißen und Merz weisen in ihrer Argumentation für die historische Auswertbarkeit der Evangelien leider nur am Rande auf Gerhardssons These hin und erklären lapidar, sie sei nicht verifizierbar (*Der historische Jesus*, Göttingen ³2001, 105 f.). Jens Schröter geht auf die Forschungen Gerhardssons gar nicht ein, sondern gründet sein Plädoyer für die Verwendung der neutestamentlichen Evangelien als historische Quellen auf die geschichtsmethodologische Erkenntnis, dass alle Geschichtsdarstellungen und so auch die Evangelien eine Verbindung von Ereignis und Deutung sind (*Von der Historizität der Evangelien*, in: J. Schröter/R. Brucker (Hrsg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNW 114, Berlin, New York 2002, 163-212).

den Theologen der Gegenwart sind es vor allem Peter Stuhlmacher und Rainer Riesner, die in dieser Richtung weitergearbeitet haben.³⁰

2. DER HISTORISCHE JESUS UND DAS VERHÄLTNIS VON GLAUBE UND GESCHICHTE

Der Begriff Geschichte wird nicht immer in gleichem Sinne gebraucht und muss deshalb geklärt werden. Wir können dabei durchaus absehen von dem existenz-philosophischen, von Bultmann ständig verwendeten Geschichtsbegriff, der gar nicht vergangenes Geschehen meint, sondern die gegenwärtige, zu ständiger Entscheidung herausgeforderte Existenz des Menschen. Auch außerhalb dieses sehr besonderen Sprachgebrauchs wird mit Geschichte oft verschiedenes gemeint, nämlich einerseits vergangenes Geschehen, andererseits die Wissenschaft, die vergangenes Geschehen erforscht. Beides gehört sachlich zusammen, ist aber doch zu unterscheiden. Dementsprechend muss auch beim Begriff „historischer“ oder „geschichtlicher“ Jesus geklärt werden, was genau gemeint ist. Ist der irdische Jesus gemeint im Unterschied zum erhöhten Herrn – Jesus, sofern er eine Größe der Vergangenheit ist? Oder ist jener Jesus gemeint, der mit Hilfe historischer Arbeit rekonstruiert wird? Der Jesus der historischen Wissenschaft ist nicht einfach Inhalt der Überlieferung, sondern Produkt gelehrter Forschung. Je nach dem, was man mit dem Begriff „historischer Jesus“ meint, wird auch die Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte anders sein. In dem einen Fall geht es um das Verhältnis des gegenwärtigen Glaubens zu einem vergangenen Heilsgeschehen, im anderen Fall geht es um das Verhältnis des Glaubens zur historischen Vernunft.³¹ Beginnen wir mit

³⁰ Vgl. P. STUHLMACHER, Jesus als Versöhner, in: ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 9-26; Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Göttingen 1992, 40-50; R. RIESNER, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung (WUNT 2,7), Tübingen 1988. Beachtenswert sind auch die Gründe für die Annahme einer gepflegten Überlieferungskontinuität zwischen dem historischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde, die kürzlich Carsten Claußen im Anschluss an Kenneth A. Bailey dargelegt hat (C. CLAUSSEN, Die Verkündigung der frühen Zeugen. Von mündlicher Überlieferung zur Entstehung der neutestamentlichen Evangelien, ThGespr 31 (2007), 55-74).

³¹ Vgl. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, a. a. O. (s. Anm. 30), 48-50.

Überlegungen zum irdischen Jesus als einer Größe der Vergangenheit im Verhältnis zum Glauben an ihn als gegenwärtigen Herrn.

2.1 DER IRDISCHE JESUS UND DER GEGENWÄRTIGE HERR

Welches Interesse kann die Theologie, kann der Glaube an dem vergangenen Jesus haben? Kann es ein elementares, ein existentielles Interesse sein, oder ist es nicht höchstens ein wissenschaftliches Interesse, dem selbst längst Vergangenes nicht gleichgültig ist? War es nicht richtig, wenn man gesagt hat, dass die Beschäftigung mit dem irdischen Jesus den Glauben zu einer Art neutraler Beobachtung und gedanklicher Kenntnisnahme verkommen lässt und die Christologie aus einer theologischen Disziplin zu einer historischen macht? So jedenfalls hat es Bultmann immer wieder betont und darin sind auch seine Schüler mit ihm einig gewesen. Nur wenn sich das Heilsgeschehen nicht früher irgendwann an einem anderen Menschen ereignet hat, sondern wenn es sich im Wort ereignet, das den Hörer heute anredet und zur Entscheidung aufruft, nur dann kann das Heilsgeschehen als ein auf uns heutige Menschen gerichtetes, uns treffendes, sich an uns vollziehendes verstanden werden.

Ganz anders sah dies Jeremias. Für ihn ist nicht die Predigt der Gemeinde Offenbarung und Vollzug des Heilsgeschehens, sondern allein die Person und die Predigt Jesu von Nazareth. „Offenbarung“, sagt er, „geschieht [...] nicht am Sonntag von 10 bis 11 Uhr“, sondern sie geschah damals, als der Menschensohn über diese Erde ging, predigte und starb. „Golgatha ist nicht überall, sondern [...] es liegt vor den Toren Jerusalems.“³² Hier wird eindeutig der vergangene Jesus dem gegenwärtigen Christus vorgeordnet. In ähnlicher Weise tut das auch der Systematiker Wolfhart Pannenberg. Für ihn geht es in der Christologie primär um den damaligen Jesus und nicht um den heute gegenwärtigen Christus.³³ Dass Jesus heute gegenwärtig ist, kann nicht durch unmittelbare Erfahrung gewonnen werden, sondern nur durch Rückschluss aus historischen Erkenntnissen. Wir wissen nach Pannenberg nur deshalb, dass Jesus gegenwärtig lebt, weil uns in der Bibel berichtet wird, dass er damals auferweckt und erhöht wurde, und wir können auch nur soweit mit Zuversicht zum Erhöhten beten, als uns die biblischen Nachrichten historisch zuverlässig sind.

³² J. JEREMIAS, Jesus und seine Botschaft (s. Anm. 26), 19.

³³ Vgl. W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 51976, 21 f.

Es gibt also eine Spannung zwischen dem irdischen Jesus und dem gegenwärtigen Herrn, zwischen Historizität und Gegenwartigkeit von Offenbarung und Heilsgeschehen. Diese Spannung entspricht aber der Sache, um die es geht, und darf darum weder aufgehoben noch zu einem Gegensatz überdehnt werden. Der Glaube gründet sich nämlich auf den vergangenen und den gegenwärtigen Herrn zugleich, und zwar deshalb, weil der vergangene kein anderer ist als der gegenwärtige und der gegenwärtige kein anderer als der vergangene. Es muss der Christologie entsprechend darum gehen, den irdischen Jesus als gegenwärtigen Grund des Glaubens zu zeigen, d. h. die Geschichte Jesu als Gegenwart zu verstehen.³⁴

Der Ausgangspunkt ist dabei immer die Gegenwart. Der Glaube gilt einem Gegenwärtigen und nicht einem Vergangenen, und darum kann die Geschichte Jesu nur dann Heilsgeschehen sein, wenn sie für uns Gegenwart hat. Der Glaube sagt nicht: Jesus *war* Gottes Sohn, sondern: Jesus *ist* Gottes Sohn. Wir haben es also im Glauben und in der Theologie zunächst einmal mit dem gegenwärtigen Herrn zu tun, der heute zu uns spricht und uns heute den Glauben abgewinnt. Aber dieser Jesus wird uns im Neuen Testament als eine Person verkündigt, die in früherer Zeit an uns fernen Orten auf der Erde lebte. Gerade wenn man die Evangelien als Predigten versteht, darf man nicht daran vorbeigehen, dass diese Predigten einen Geschichtsbericht zum Inhalt haben. Das christliche Kerygma ist in sich selbst rückbezüglich, geschichtsbezogen – es ist Deutung, aber gerade darin auch Mitteilung von realen Ereignissen. Das Geschehen der gegenwärtigen Verkündigung und des gegenwärtigen Glaubens schließt das Geschehensein der vergangenen Verkündigung und der vergangenen Heilstat im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu mit ein. Die Bedeutung Jesu für den Glauben umschließt sowohl seine Gegenwartigkeit als auch seine Historizität.

Hat somit die geschichtliche Wirklichkeit des verkündigten Jesus zentrale Bedeutung für den Glauben, dann ist die Frage nach dem historischen Jesus theologisch geboten. Es geht dabei um den Grund der apostolischen und kirchlichen Christusverkündigung in der Geschichte Jesu. Die Suche nach dem historischen Jesus ist somit als Rückfrage hinter die Verkündigung der (Ur-)Christenheit nach ihrem geschichtlichen Grund zu betreiben. Die Art,

³⁴ Vgl. P. ALTHAUS, Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1972, 110-130. Ähnlich auch SLENCZKA a. a. O. (s. Anm. 1), der die personale Einheit des irdischen Jesus mit dem Auferstandenen als das „Kriterium“ aller christologischen Aussagen ansieht (341); die Person Jesu Christi sei nicht nur Gegenstand der Verkündigung, sondern zugleich ihr handelndes Subjekt (339).

wie die liberalen Theologen und manche Autoren der sog. dritten Runde nach dem historischen Jesus fragen, muss als theologischer (und zugleich auch historischer) Irrweg durchschaut werden. Sie subtrahieren ja die gegenwärtige Wirksamkeit und den Glauben der Apostel vom Christusbild und geben den bloßen Menschen, der dann übrig bleibt, als den wirklichen Jesus aus. Damit wird aber der Inhalt des christlichen Glaubens an zentraler Stelle verändert bzw. der Glaube an Jesus als Erlöser unmöglich gemacht. Die Frage nach dem historischen Jesus hat nur dann ein theologisches Recht, wenn sie nicht von vornherein nur zu einem Glauben *wie* Jesus führen will, sondern wenn sie ergründen will, wie es zum Glauben *an* Jesus kommen konnte und kann. Ihr Ziel kann es nur sein zu zeigen, dass und wie Jesus der Verkündiger und der verkündigte Jesus trotz aller Unterschiede ein und derselbe sind, dass es sowohl eine äußerlich geschichtliche als auch eine sachlich-inhaltliche Kontinuität zwischen Jesus und dem Kerygma gibt. Ohne diese inhaltliche Übereinstimmung zwischen Jesus und den Aposteln bliebe die Entstehung des Christentums auch historisch ein unlösbares Rätsel.

2.2 DER HISTORISCHE JESUS ALS GLAUBENSgegenSTAND

Bisher haben wir vom historischen Jesus im Sinne des irdischen Jesus gesprochen, also von Jesus dem Verkündiger im Unterschied zum verkündigten Jesus. Historischer Jesus heißt aber auch: wissenschaftlich rekonstruierter Jesus, also der Jesus der Historiker. Wie stellen sich der Glaube und die Christologie zu diesem Jesus? Wenn die historische Rückfrage hinter das urchristliche Kerygma nach Jesus selbst theologisch unabdingbar ist, werden Glaube und Theologie dann nicht abhängig von der Fachkunde der Historiker? Kann und soll man etwa durch historische Arbeit Jesus als Gottessohn erkennen und zum Glauben an ihn kommen?

Wenn man Pannenberg liest, kann man diesen Eindruck gewinnen. In seiner Programmschrift „Offenbarung als Geschichte“³⁵ sagt er, dass die Geschichtsoffenbarung Gottes jedem, der Augen hat zu sehen, offen ist. Die Wahrheit in der Geschichte Israels und Jesu Christi zu erkennen, ist nicht eine Sache des Glaubens, sondern der Vernunft. Allerdings: So einfach, wie es klingt, ist es auch bei Pannenberg nicht. Es gibt ja die unbestreitbare Erfahrung, dass sehr viele Menschen, obwohl sie sonst ganz vernünftig sind, die Offenbarung Gottes in der Geschichte Jesu nicht erkennen. Nach

³⁵ W. PANNENBERG, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961, 51982.

Pannenberg werden diese Menschen durch Vorurteile vom rechten Wahrnehmen abgehalten, und Vorurteile können nicht durch rationale Argumentation überwunden werden. Deshalb sei eine Erleuchtung nötig, damit den Menschen das von sich aus Wahre auch als solches einleuchtet.³⁶ Pannenberg sieht also, dass die natürliche Vernunft erst für die Wahrnehmung der Offenbarung geöffnet werden muss. Damit geht er aber selbst über die reine Vernunftkenntnis hinaus. Ob man nun mit Pannenberg sagt: Die Vernunft muss durch eine Erleuchtung so zu sich selbst gebracht werden, dass sie Gottes Offenbarung in der Geschichte erkennt, oder ob man sagt: Die Vernunft muss durch göttliche Erleuchtung zum Glauben an Gottes Offenbarung in der Geschichte und damit auch zur Erkenntnis geführt werden, das macht keinen wesentlichen Unterschied mehr. Glaube ist ja nicht das Gegenteil von Vernunft, sondern die ganz zu sich selbst gekommene Vernunft. Vernunft ist das Vernehmen von Wirklichkeit und bildet als solches ein zentrales Element des Glaubens, der Hingabe an die Wirklichkeit Gottes, die sich mir erschließt.

Darin hat Pannenberg Recht, dass die Vernunft dem Glauben nicht widerspricht und ihm auch nicht schadet, sondern dass vielmehr der Glaube Schaden leiden muss, wenn er auf Dauer ohne vernünftige Überzeugung bleibt. Wenn der Glaube einseitig als Entscheidung, als subjektiver Entschluss zum Fürwahrhalten und Annehmen bestimmter Aussagen verstanden wird, dann liegt der Grund des Glaubens im Glauben selbst, und damit wird er zum Aberglauben und zum menschlichen Werk. Wahrer Glaube entsteht nur *mit* vernünftiger Erkenntnis, jedoch nicht alleine *durch* Vernunftkenntnis, sondern durch einen Akt der Inspiration und Erleuchtung Gottes. Das gilt auch für die historische Vernunft, die uns den irdischen Jesus erkennen lässt, und für den Glauben, der den gegenwärtigen kerygmatischen Christus aufnimmt.

Es bleibt allerdings die Frage, ob nicht die Gewissheit des Glaubens empfindlich geschwächt wird, wenn Erkenntnisse der historischen Vernunft für ihn wesentlich sind. Das war im Grunde die Hauptfrage Martin Käblers. Den historischen Jesus können nur Historiker ermitteln, und das hat laut Kähler zwei gleich verhängnisvolle Folgen. Die erste ist die Entstehung eines neuen Autoritätsglaubens. Wer Jesus wirklich war und was er lehrte, das sagen uns jetzt die gelehrten Historiker, und der einfache Christenmensch,

³⁶ Vgl. W. PANNENBERG, *Einsicht und Glaube*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1979, 223-236, insb. 232-234.

der nach Jesus fragt, muss es ihnen glauben, weil er es selber nicht nachprüfen kann. Und die zweite Folge ist die, dass das Wesen der Glaubensgewissheit verändert wird. Historische Erkenntnis hat immer nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, ist aber nie absolut gewiss. Der Glaube dagegen stellt unbedingte Gewissheit dar. Wenn man nun den Glauben auf den historischen Jesus, also den Jesus der Historiker, gründen will, zerstört man damit nicht den Glauben?

Wenn die Frage so gestellt wird, kann man nur mit Ja antworten. Kähler hatte Recht damit, einen anderen Zugang zu Jesus zu suchen als den über die historische Kritik. Aber wo liegt ein Weg zum historischen Jesus, den auch Laien gehen können und der in seiner Gewissheit nicht von den ständig wechselnden Erkenntnissen der historischen Forschung abhängig ist? Kähler hat darauf mit dem Hinweis geantwortet, dass den Bibelleser in der Vielfalt der Evangelientexte mit oft zweifelhaftem historischem Quellenwert dennoch „ein lebensvolles, in sich zusammenstimmendes, immer wiederzuerkennendes Menschenbild“³⁷ ansieht. Das charakteristische Persönlichkeitsbild Jesu sei also trotz aller Konfusion der Überlieferung in den Evangelien klar zu erkennen. Das berechtige zu der Annahme, dass es wirklich Jesus selbst ist, den das Bild uns zeigt. Kähler nimmt mit dieser Überlegung Abschied von der alten Methode, die Glaubwürdigkeit des biblischen Jesusbildes durch literarhistorische Untersuchungen an den Evangelien zu sichern. Er lässt die historischen Zweifel in allen Punkten gelten, weist aber zugleich darauf hin, dass sich aus den Texten dennoch ein überzeugendes Bild Jesu erkennen lässt. Dieses Bild muss im Wesentlichen echt sein, gerade weil so viele einzelne Überlieferungsbestandteile als unhistorisch zu erweisen sind.

Diese Überlegung ist m. E. grundsätzlich richtig und nach wie vor hilfreich. Karl Heim und Paul Althaus haben sie auf ihre Weise aufgenommen und weiterentwickelt.³⁸ Beide weisen darauf hin, dass die historische Vernunft durchaus nicht nur induktiv auf dem Weg über quellenkritische Arbeit zur Gewissheit über vergangene Ereignisse kommt. Der Historiker braucht auch eine Intuition für das, was die Personen, mit denen er zu tun hat, ihrem innersten Wesen nach waren und wollten; er braucht ein Verhältnis der Kongenialität zu seinem Gegenstand. Ohne ein solches

³⁷ M. KÄHLER, a. a. O. (s. Anm. 16), 71.

³⁸ Vgl. K. HEIM, *Leitfaden der Dogmatik*, Erster Teil, Halle (Saale) 3., veränderte Aufl. (1923), Zweiter Abdruck 1935, 47-56; P. ALTHAUS, *Das sog. Kerygma und der historische Jesus*, Gütersloh 1958, 39-46.

unmittelbares, noch vorwissenschaftliches Verhältnis zum Gegenstand der Forschung kommen nur Datensammlungen zustande, entsteht aber keine Geschichtsdarstellung.³⁹ Für unsere Frage nach der Gewissheit um den wahren geschichtlichen Jesus ist die Unterscheidung von Induktion und Intuition als zwei historischen Erkenntniswegen insofern wichtig, als das intuitive historische Erkennen auch jedem Laien und nicht nur dem Fachhistoriker möglich ist. Es ist im Glauben an den vom Neuen Testament verkündigten Christus mit eingeschlossen. Auf diese Weise entsteht ein Gesamteindruck vom biblischen Christus, der uns seiner wesentlichen Echtheit gewiss macht. Darauf hat Kähler richtigerweise hingewiesen.

Was Kähler nicht gesagt hat, aber unbedingt hinzugehört, ist, dass die intuitiv gewonnene Gewissheit um den biblischen Christus nicht mit sich selbst zufrieden sein darf, sondern sich der kritischen Rückfrage durch historische Detailarbeit stellen muss. Die historische Intuition muss sich an der historischen Einzelbeobachtung bewähren. Die beiden Erkenntniswege können und sollen sich gegenseitig korrigieren. Dabei kann es durchaus zu einer Spannung zwischen ihren Ergebnissen kommen, aber diese Spannung ist fruchtbar und fördert die Erkenntnis. Auch in Bezug auf den historischen Jesus darf sie nicht aufgelöst werden. Die kritische Quellenarbeit kann nur der Fachmann leisten, aber dem bibelgläubigen Laien kann und darf sie nicht gleichgültig sein. Den Druck der historischen Kritik muss der Glaube aushalten, weil der intuitive Gesamteindruck stets an der differenzierten Einzelbeobachtung bewährt sein will. Wahres Vertrauen fürchtet nicht die kritische Untersuchung, sondern erwartet zuversichtlich, dass sich das Vertrauen als berechtigt erweist und dadurch umso fester und gewisser wird.

Nur jener Glaube bleibt lebendig, der sich der Anfechtung stellt, auch der Anfechtung durch die historische Kritik. Die Gewissheit des Glaubens ist nicht von ideologischer Art, so dass sie die Wirklichkeit ausblenden würde und sich durch nichts in Frage stellen ließe. Sie ist eben Gewissheit und keine Sicherheit. Das darf nicht mit der von Bultmann vertretenen Meinung

³⁹ Man vergleiche hierzu, was der Historiker H.-I. MARROU über das Wesen der historischen Erkenntnis sagt (Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt? Freiburg/München 1973, 144-171. 337-355): Letzten Endes ist sie das Ergebnis eines Glaubensaktes, der der jeweiligen Quelle Vertrauen schenkt. Dieser Glaubensakt ist nicht willkürlich, sondern auf Vernunft gegründet; dennoch lässt sich das historische Urteil nicht streng beweisen. Was Marrou als Verknüpfung von Vernunft und Glaube beschreibt, entspricht dem Zusammenhang von Induktion und Intuition, von dem wir hier reden.

verwechselt werden, wahrer Glaube könne nur ohne alle historischen Sicherungen existieren. Wenn der Glaube keinerlei Anhalt an der Geschichte hätte, wäre er bodenlos und von einer Autosuggestion nicht zu unterscheiden. Zur Gewissheit des Glaubens gehört auch die Gewissheit um die Verlässlichkeit des biblischen Christusbildes. Glaube ist aber immer Vorwegnahme künftigen Schauens, und da er etwas im Vertrauen auf kommende Bewährung annimmt, was jetzt noch nicht auf der Hand liegt, nämlich die Wahrheit des biblischen Jesusbildes, ist und bleibt er offen für kritische Anfragen und immunisiert sich nicht gegen sie. Er stellt sich der Debatte aber in der Gelassenheit, die jedem Vertrauen eigen ist und so auch dem Glauben an Christus.

3. ABSCHLUSS: ZWEI NEU ERSCHIENENE BÜCHER ÜBER JESUS

Zum Schluss aus Gründen der Aktualität ein Wort zunächst zum Jesusbuch des gegenwärtigen Papstes, Benedikts XVI., des früheren Professors und Kardinals Joseph Ratzinger.⁴⁰ Das Buch ist im Frühjahr erschienen und hat seither nicht nur in der Theologie, sondern auch in der breiten Öffentlichkeit viel Aufmerksamkeit erhalten. Der theologische Hintergrund dieser Jesus-Darstellung⁴¹ ist die Überzeugung, dass es für den biblischen Glauben an Christus wesentlich ist, sich auf wirkliches historisches Geschehen zu beziehen. Daher hält Benedikt die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung von der Struktur des christlichen Glaubens her für unverzichtbar. So wie sie in den letzten Jahrzehnten gehandhabt wurde, hat sie jedoch zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens einen tiefen Riss entstehen lassen. Das ist eine, wie Benedikt mit Recht sagt, für den Glauben dramatische Situation, weil dem Glauben sein eigentlicher Bezugspunkt, nämlich Jesus, abhanden zu kommen droht. Der Papst zieht daraus die Konsequenz, dass die historisch-kritische Methode auf „eine eigentlich theologische Auslegung“ hin überschritten werden muss. Konkret heißt das, dass er sich auf eine Diskussion um die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht oder nur in wenigen Ausnahmefällen einlässt, sondern diese Glaubwürdigkeit einfach voraussetzt und den Jesus

⁴⁰ Vgl. J. RATZINGER, (BENEDIKT XVI.), Jesus von Nazareth, Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007.

⁴¹ Vgl. das Vorwort von J. RATZINGER, a. a. O., 10-23.

der Evangelien schlicht zum „historischen Jesus“ erklärt. Er tut das in der Überzeugung, dass sich der Jesus der Evangelien durch eine Lektüre im Sinne des kirchlichen Glaubens als eine auch historisch sinnvolle und stimmige Figur erweist. Er geht also einen ähnlichen Weg, wie ihn Martin Kähler vorgeschlagen hat, um sich der wesentlichen Echtheit des biblischen Christusbildes zu versichern: Der Gesamteindruck der Person Jesu auf uns heute ist demnach auch historisch entscheidend. Dabei verzichtet er ebenso wie Kähler auf die historisch-kritische Verifizierung des biblischen Christusbildes im Einzelnen, und macht damit – trotz anders lautender Beteuerungen – nicht vollen Ernst mit der Geschichtlichkeit der Gottesoffenbarung. Ich kann hier nur wiederholen, was ich vorhin sagte: Der Glaube kann und wird den Evangelien gewiss vertrauen, aber er darf einer kritischen Prüfung der Stichhaltigkeit dieses Vertrauens nicht generell ausweichen. Ein Jesusbuch, das auf eine solche kritische Prüfung von vornherein verzichtet, ist für Gläubige und für Suchende nur beschränkt nützlich.

Aber noch auf ein anderes Buch über Jesus ist hier hinzuweisen, das im vergangenen Monat in einer Neuauflage erschienen ist. Es stammt aus der Feder eines ebenfalls jetzt an der römischen Kurie tätigen deutschen Theologen, Walter Kasper, des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Er hat sein Buch „Jesus der Christus“ zuerst 1975 als Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen veröffentlicht und es jetzt als ersten Band in der Reihe seiner „Gesammelten Schriften“ neu herausgegeben. Darin setzt er sich zum Ziel, die Christologie aus der „Korrelation von historischem Jesus und verkündigtem Christus“⁴² neu zu begründen. Ohne den historischen Jesus alleine zum Kriterium der Christologie zu machen, nimmt er doch die historische Fragestellung theologisch vollkommen ernst. Er beginnt seine Christologie mit einer historisch-kritisch verantworteten Darstellung der Geschichte Jesu Christi und zeigt die in ihr bereits implizierte Christologie auf, die nach der Auferstehung Jesu konsequent zur expliziten Christologie der Urchristenheit wird. Das ist ein Verfahren, das man häufig „Christologie von unten nach oben“ nennt, und das sich für die neuzeitliche Theologie geradezu aufdrängt, wenn sie den Grund aufzeigen will, auf dem unser Glaube ruht. Es stimmt aber auch überein mit der ältesten Gestalt der neutestamentlichen Christologie, der sog. Zwei-Stufen-Christologie, die von Christus zunächst

⁴² W. KASPER, Jesus der Christus (Gesammelte Werke Bd. 3), Freiburg i. Br. 2007, 45 (Originalausgabe S. 20).

κατὰ σάρκα („nach dem Fleisch“) und danach κατὰ πνεῦμα („nach dem Geist“) spricht (Röm 1,3 f; 1Tim 3,16; 1Petr 3,18). Die Frage nach dem historischen Jesus ist also eine moderne Weise, das urgemeindliche Christusbekenntnis reflektiert nachzusprechen und nachvollziehbar zu deuten.

DER HISTORISCHE JESUS IM SPANNUNGSFELD VON GLAUBE UND GESCHICHTE

Volker Spangenberg / André Heinze (Hrsg.)



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7349
Alle Rechte vorbehalten
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Satz: Christof Ortman, Berlin

ISBN 978-3-374-02759-0
www.eva-leipzig.de

Inhalt

Vorwort.....	7
UWE SWARAT	
Die historische Jesusforschung und ihre dogmatischen Implikationen.....	11
MARKUS IFF	
Antwort auf das Referat von Uwe Swarat	35
ANDRÉ HEINZE	
Die Jesusforschung seit Bultmann und ihre methodischen Probleme	41
ROLAND GEBAUER	
Antwort auf das Referat von André Heinze	65
ROMAN HEILIGENTHAL	
Zwischen Phantasie und Fälschung: moderne Jesusbilder	73
VOLKER SPANGENBERG	
Antwort auf das Referat von Roman Heiligenthal.....	87
JENS SCHRÖTER	
Die apokryphen Evangelien und ihre Bedeutung für die Frage nach dem historischen Jesus	93
MATTHIAS WALTER	
Antwort auf das Referat von Jens Schröter.....	147
ANDREAS FELDTKELLER	
Das Jesusbild im Judentum und Islam – eine Anfrage an das christliche Dogma?.....	153
HANS GUDERIAN	
Antwort auf das Referat von Andreas Feldtkeller.....	167
JOHANNES VON LÜPKE	
Die Bedeutung des historischen Jesus für das christliche Bekenntnis heute.....	173
OLIVER PILNEI	
Antwort auf das Referat von Johannes von Lüpke.....	195
Register.....	203
Die Autoren.....	209