

# Der gegenwärtige Jesus

Moderne Jesusbilder und die Christologie des Neuen Testaments<sup>1</sup>

Von Christof Landmesser

---

Christliche Religion und christliche Theologie sind Phänomene des allgemeinen Weltgeschehens. Die Frömmigkeit wird in einer Wirklichkeit manifest, die zu bestimmen und durchschaubar zu machen die Aufgabe evangelischer Theologie ist. Dieser Wirklichkeitsbezug ist einer jeden Äußerung frommen Lebens notwendig inhärent, die theologische Wissenschaft steht vor der Herausforderung, genau diesen Welt-Zusammenhang zu beschreiben und in eine intersubjektive Kommunikation über mit ihr konkurrierende oder sie begleitende Welt-Bestimmungen einzutreten. Diese Einsicht kann durch einen Blick auf die Jesusforschung erhellt werden, und sie scheint zumindest den Anfang der modernen Frage nach dem historischen Jesus auch bestimmt zu haben.<sup>2</sup>

## 1. Die Entwicklung der Diskussion um den historischen Jesus

### 1.1. Zu den Anfängen der Leben-Jesu-Forschung (First Quest)

Im Anschluss an das epochale Werk *Albert Schweitzers*, „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, das in erster Auflage 1906, in einer Neubearbeitung 1913 erschienen ist, wird der Anfang der Leben-Jesu-Forschung mit dem Namen *Hermann Samuel Reimarus* verbunden.<sup>3</sup> In dessen in seiner „Apologie oder

<sup>1</sup> Erweiterter Text meiner Antrittsvorlesung an der Eberhard Karls Universität in Tübingen am 20. Juni 2007. Der Vortragsstil wurde beibehalten und der Text durch Anmerkungen ergänzt.

<sup>2</sup> Die enorme und kaum überschaubare Fülle von Darstellungen des historischen Jesus in der Forschungsgeschichte erlaubt es allenfalls, einen knappen Ausschnitt aus der Diskussion aufzuzeigen. Es werden im Folgenden solche Ansätze ausgewählt, die zum einen bedeutende Forschungsentwicklungen erkennen lassen oder zum anderen für die in diesem Artikel interessierenden hermeneutischen Fragen von besonderem Interesse sind. Selbstverständlich können diese Zugänge zur Frage nach Jesus auf so engem Raum nicht ausführlich diskutiert werden. Die Grundentscheidungen mancher Entwürfe ermöglichen aber, den hier beabsichtigten Zugang zur Frage nach Jesus und zur neutestamentlichen Wissenschaft überhaupt zu profilieren.

<sup>3</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, UTB 1302, Tübingen 1984, 56–68; dies wird aufgenommen etwa in den forschungsgeschichtlichen Überblicken von O. Merk, *Art. Leben-Jesu-Forschung*, LThK VI (1997), 720–722, hier: 720; S. E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*, JSNTS.S 191, Sheffield 2000, 34; G. Theissen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, 22 f.; J. Frey, *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*, in: J. Schröter/R. Brucker (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNW 114, Berlin/New York 2002, 273–336, hier: 274 f.; M. Schröder, *Art. Leben-Jesu-Forschung/Leben-*

Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ versammelten Texte,<sup>4</sup> die Gotthold Ephraim Lessing in den Jahren 1774–1778 als „Fragmente eines Ungenannten“ in Teilen bereits publiziert hatte, trifft dieser Ungenannte, *Reimarus* also, mit Blick auf die neutestamentlichen Schriften eine folgenreiche Unterscheidung: „[A]llein ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern.“<sup>5</sup> Damit ist der Stachel der historischen Nachfrage nach Jesus gesetzt, das kirchliche, christologische Dogma – so *eine* Konsequenz der Einsichten des Reimarus – ist nicht einfach identisch mit der Lehre Jesu. Mit seiner Rückfrage nach der Lehre Jesu nimmt Reimarus – in Abgrenzung zu einer *dogmatischen* Entfaltung derselben – eine dezidiert *historische* Perspektive ein. Diese Rückfrage orientiert sich an den vier „Geschichtsschreibern“ Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Und in diese vier Geschichtsschreiber setzt Reimarus erstaunlich großes Vertrauen, „so ist weder an der Aufrichtigkeit ihrer Nachrichten zu zweifeln, noch auch zu glauben, daß sie einen wichtigen Punkt oder wesentlich Stück der Lehre Jesu sollten verschwiegen oder vergessen haben“.<sup>6</sup> Er wendet sich nun ausschließlich einer Beschreibung der Predigten und Lehren Jesu zu, die „auf ein rechtschaffenes tätiges Wesen, auf eine Änderung des Sinnes, auf ungeheuchelte Liebe Gottes und des Nächsten, auf Demut, Sanftmut, Verleugnung sein selbst, und Unterdrückung aller bösen Lust gerichtet [ist]“.<sup>7</sup> Diese Lehren habe Jesus als Jude verbreitet, *innerhalb* der jüdischen Religion also, „neue Geheimnisse oder Glaubensarticul“ habe er nicht vorgetragen.<sup>8</sup> Jesus war also ganz Jude, – eine Bestimmung, die nachhaltige Wirkung entfalten sollte.

---

Jesu-Theologie, RGG<sup>4</sup> V (2002), 147 f., hier: 147; *J. Schröter*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Biblische Gestalten 15, Leipzig 2006, 24–26. – Spuren der Leben-Jesu-Theologie bzw. der Leben-Jesu-Forschung im Mittelalter werden aufgezeigt von *D. Georgi*, Art. Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung, TRE XX (1990), 566–575, hier: 566 f. Hinweise zur Jesus-Forschung ausgehend von der Renaissance bis zur Gegenwart gibt *J. D. G. Dunn*, Christianity in the Making. Vol. I: Jesus Remembered, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (U. K.) 2003, 17–136. Zur neueren Jesusforschung vgl. auch *C. Breitenbach*, Jesusforschung: 1990–1995. Neuere Gesamtdarstellungen in deutscher Sprache, BThZ 12 (1995), 226–249.

<sup>4</sup> *H. S. Reimarus*, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg hg. von *G. Alexander*, Bde. I und II, Frankfurt a. M. 1972. – Zur Publikationsgeschichte der Apologie vgl. die hier zu findende Einleitung (ebd., 9–38). Die von Lessing zitierten und publizierten Fragmente sind nicht einfach identisch mit den in der Apologie zu findenden Texten. Die im Folgenden relevanten Texte aus dem Reimarus-Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ werden zitiert nach dem von Lessing herausgegebenem Text unter dem Titel: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten“, in: *K. Bohnen/A. Schilson* (Hg.), Gotthold Ephraim Lessing, Werke und Briefe in zwölf Bänden, hg. von *W. Barnier* u. a., Bd. 9: Gotthold Ephraim Lessing. Werke 1778–1780, 217–340, 964–1014.

<sup>5</sup> *H. S. Reimarus*, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger (s. Anm. 4), 226.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., 229 f.

<sup>8</sup> Ebd., 231.

Reimarus zeichnet vor, wie die Evangelien als Quellen bei der künftigen Frage nach dem historischen Jesus behandelt werden sollten. Es wird unterschieden zwischen glaubwürdigen und unglaubwürdigen Sachverhalten oder für die historische Frage nicht relevanten Behauptungen.<sup>9</sup> Letztere stützen ein theologisches System, erstere verschaffen Einblicke in die geschichtliche Wirklichkeit, genauer in die moralisch hoch stehende Lehre Jesu. Diese Aufspaltung in der Bewertung des Materials der Evangelien geschieht um den nicht geringen Preis, dass die theologische Intentionalität der jeweiligen Evangelien aus dem Blick geraten muss. Und zudem ist – wie der Herausgeber der Fragmente, Gotthold Ephraim Lessing, scharf erkannte und Albert Schweitzer nachdrücklich unterstrich – eine „Vernichtung“ oder zumindest eine „Umbildung des Begriffs der Offenbarung“ im Denken des Reimarus geradezu unausweichlich.<sup>10</sup> Reimarus selbst spricht ausdrücklich davon, „*daß eine Offenbarung, so alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten, eine unmögliche Sache sei*“.<sup>11</sup> Die Frage nach dem historischen Jesus bekommt so bereits in ihren Anfängen mit Blick auf die gängige kirchliche Dogmatik eine provokative, kritische und auch gewollt destruktive Ausrichtung, gehe es doch allein um die vernünftige Darstellung der Lehre Jesu.

<sup>9</sup> Es ist spannend zu beobachten, dass auch bei einem aktuellen und eher konservativ orientierten Versuch der Rekonstruktion des historischen Jesus, wie ihn Jörg Frey bietet, gerade das bereits von Reimarus als unglaubwürdig indizierte Auferstehungsereignis tendenziell ausgeklammert wird. „[...] das ‚Osterereignis‘ [...] ist m.E. aufgrund des Charakters der Quellen und aus methodologischen Gründen der historischen Beschreibung entzogen. Es läßt sich *historisch* nur von seinen Rändern her thematisieren“ (J. Frey, *Der historische Jesus* [s. Anm. 3], 298). Frey benennt an dieser Stelle nicht, worin der unterscheidende Charakter zwischen den dieses Ereignis zur Sprache bringenden Texten von anderen Traditionen in den Evangelien besteht und gibt keine methodologischen Gründe für diese Differenzierung an. Die Ostererfahrung scheint Frey dann eher als Hintergrund der urchristlichen Christologie zu reservieren, wie der Schlusssatz seines Aufsatzes erkennen lässt: „Die Entwicklung der urchristlichen Christologie läßt sich verstehen als ein immenser theologischer Sprachgewinn, der sich wesentlich aus den Traditionen des antiken Judentums speist und auf einer doppelten Grundlage beruht: der gedeuteten Ostererfahrung und der Erinnerung an das Wirken und das Geschick Jesu von Nazareth“ (ebd., 324). Eine solche Zuordnung der Ostererfahrung steht zumindest in der Gefahr, Glaube und Geschichtsinterpretation so aufzuspalten, dass ihr Bezug auf die eine Wirklichkeit nur noch ein Postulat wäre. An diesem Problem arbeitet sich die Jesus-Forschung seit Reimarus tatsächlich ab.

<sup>10</sup> So die Formulierung bei A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (s. Anm. 3), 58. Bereits in seinen „Gegensätzen des Herausgebers“ deutet Lessing seine Kritik an der Verabschiedung der Offenbarung durch Reimarus an (vgl. G. E. Lessing, *Gegensätze des Herausgebers*, in: A. Schilson [Hg.], *Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe* [s. Anm. 4], Bd. 8: *Gotthold Ephraim Lessing. Werke 1774–1778*, 312–350, 945–959). Sein eigenes Verständnis von Offenbarung wird etwa in seiner Erziehungsschrift erkennbar (G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: A. Schilson/A. Schmitt [Hg.], *Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe* [s. Anm. 4], Bd. 10: *Gotthold Ephraim Lessing. Werke 1778–1781*, 73–99, 864–879).

<sup>11</sup> H. S. Reimarus, *Zweites Fragment: Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten*, in: A. Schilson (Hg.), *Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe*, Bd. 8 (s. Anm. 4), 189–236, hier: 189.

In den nächsten 130 Jahren brachte die aufblühende Leben-Jesu-Forschung viele verschiedene Leben Jesu hervor. Einen wesentlichen Einschnitt bedeutet das Epoche machende Werk eines kritischen Geistes aus dem Tübinger Stift, *David Friedrich Strauss*.<sup>12</sup> In seinem „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“, in zwei Bänden 1835 und 1836 erschienen, in einer dritten Auflage 1838/39 entschärft, und in 4. Auflage 1840 wieder mit der Erstauflage übereinstimmend publiziert, wendet der Schüler Ferdinand Christian Baur und begeisterte Leser Georg Wilhelm Friedrich Hegels den Begriff des *Mythos* auf die Evangelien an. Das „Mythische“ komme „auf allen Punkten der Lebensgeschichte Jesu zum Vorschein“.<sup>13</sup> In die „evangelische Geschichte“ sei das Mythische mit Macht eingezogen, auch in ihren Kern, von Anfang bis Ende, die Taufe Jesu, die Versuchungsgeschichte, auch an anderen Berichten über das öffentliche Auftreten Jesu ließe sich das Mythische „vindizieren“, u. a. bei der Engellerscheinung am Grabe des Auferstandenen und zuletzt und selbstverständlich bei der Himmelfahrt, die sich genauso wenig wie die anderen Geschichten einer „historischen Auffassung bequemen“ lasse.<sup>14</sup> Auch wenn in der gegenwärtigen Diskussion der Begriff des Mythos kaum mehr in der Strauss'schen Bestimmtheit wird gelten können, so hat Strauss doch einen wesentlichen Sachverhalt benannt, wenn er die Jesuserzählungen verstehen will als „nichts Andres, als geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen“.<sup>15</sup> Der gedankliche Fortschritt besteht darin, dass die Evangelienberichte von ‚urchristlichen Ideen‘ geprägt wurden. Alles, was in den Evangelien erzählt wird, dient – wenn auch nicht einer *allgemein urchristlichen Idee*, so doch immerhin dem identifizierbaren Konzept der jeweiligen Autoren der Evangelien.

Die Strauss'sche Einsicht, dass die Jesus-Geschichte im Neuen Testament in den die erzählten Ereignisse überformenden Konzepten ihre narrative Konkretion findet, wird in den Evangelien mit ganz verschiedenen Konsequenzen ausgebildet. Dies zeigt in einer glänzenden, aber auch ebenso umstrittenen Weise *William Wrede* in seiner Abhandlung aus dem Jahr 1901 über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“.<sup>16</sup> Insbesondere die Darstellung der Jesus-Geschichte des Markusevangeliums wird – wie Wrede formuliert – geradezu „beherrscht“<sup>17</sup> von den beiden Gedanken der verhüllten Messianität Jesu und des Jüngerunverständnisses. Für unsere Fragestellung bedeutsam sind die Einsicht und der Nachweis Wredes, dass die Evangelien einem solchen Konzept folgen und danach strukturiert sind. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus, die diesen Sachverhalt ausblendet, steht in der Gefahr, Kon-

<sup>12</sup> *D. F. Strauss*, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I. II, Tübingen 1835/36.

<sup>13</sup> Ebd., 71.

<sup>14</sup> Ebd., 70 f.

<sup>15</sup> Ebd., 75.

<sup>16</sup> *W. Wrede*, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901.

<sup>17</sup> Ebd., 114 (im Original hervorgehoben).

zeptionelles für Historisches zu halten und so an den Evangelien wie an der Jesus-Geschichte vorbei zu gehen.

Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts kündigt sich das unwiderrufliche Scheitern des sich vielfältig manifestierenden naiv historisierenden Umgangs mit den neutestamentlichen Texten an. Es war *Martin Kähler*, der in einem Vortrag von 1892 die Totenglocke der bisherigen bunten Leben-Jesu-Forschung anschlug, die dann noch kräftiger von Albert Schweitzer geläutet werden sollte. In seinem Referat vor der Wuppertaler Pastoralkonferenz, veröffentlicht unter dem Titel „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“,<sup>18</sup> sieht Kähler die „Leben-Jesu-Bewegung“ für einen Holzweg an.<sup>19</sup> Der Jesus in den unterschiedlichen ‚Leben Jesu‘ sei „nur eine moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst, nicht besser als der verrufene dogmatische Christus der byzantinischen Christologie“.<sup>20</sup> Beide indizierten Redeweisen über Jesus seien „willkürlich“, „menschlich-hoffärtig“, „vorwitzig“ und „glaubenslos-gnostisch“.<sup>21</sup> Dem historischen Jesus setzt Kähler den ‚wirklichen‘, nämlich den gepredigten Christus entgegen, der kein anderer als der geglaubte Christus sei.<sup>22</sup> Dieser geglaubte Christus ist „[d]er auf-erstandene Herr“, „nicht der historische Jesus *hinter* den Evangelien, sondern der Christus der apostolischen Predigt, des ganzen Neuen Testaments“.<sup>23</sup> Einem *historischen* Jesus und einem *kirchlich-dogmatisch überformten* Christus gesellt Kähler den *gepredigten Christus* hinzu, der zugleich der gepredigte Christus des ganzen Neuen Testaments sein soll.

Mit William Wredes Destruktion der historischen Aussagekraft der synoptischen Evangelien und Martin Käblers ausschließlich an den Glauben gebundenem Jesus-Bild ist die erste Phase der Leben-Jesu-Forschung an ihr Ende gekommen. Das Urteil Albert Schweitzers über den im 19. Jahrhundert rekonstruierten historischen Jesus ist „negativ“.<sup>24</sup> „Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert“.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> *M. Kähler*, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Neu hg. von *Ernst Wolf*, TB 2, München 1961. – Eine hilfreiche Darstellung und Kritik der Position Käblers findet sich in *U. H. J. Körtner*, Historischer Jesus – geschichtlicher Christus. Zum Ansatz einer rezeptionsästhetischen Christologie, in: *K. Huizing/U. H. J. Körtner*, Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld 1997, 99–135, bes. 108–114.

<sup>19</sup> *M. Kähler*, Jesus (s. Anm. 18), 18.

<sup>20</sup> Ebd., 16.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., 44.

<sup>23</sup> Ebd., 41.

<sup>24</sup> *A. Schweitzer*, Leben-Jesu-Forschung (s. Anm. 3), 620.

<sup>25</sup> Ebd.

## 1.2. Das dialektische Schweigen (No Quest)

In der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft setzte sich weitgehend die Einsicht durch, dass über den historischen Jesus sinnvoll jedenfalls nicht geredet werden könne. Dieses Schweigen zu der Frage nach dem historischen Jesus ist freilich ein beredtes Schweigen.

*Rudolf Bultmann* etwa hatte bereits 1920 wenig Vertrauen in die neutestamentlichen Quellen zum Zwecke einer Rekonstruktion des historischen Jesus. In seinem Vortrag „Ethische und mystische Religion im Urchristentum“ notierte er, dass von Jesus „wenig Sicheres“ zu wissen sei, auch deshalb, weil „die Evangelien in erster Linie ein Zeugnis der palästinensischen Gemeinde sind“,<sup>26</sup> und diese sind eben vom historischen Geschehen weit entfernt und in der Traditionsbildung von eigenen Interessen und Bedürfnissen geleitet. Die Zeugnisse seien dürftig, von der Religion des historischen Jesus wüssten wir allenfalls wenig.<sup>27</sup>

Nach Bultmann muss die immer wieder versuchte Darstellung der Persönlichkeit Jesu scheitern, da „wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können“.<sup>28</sup> Die Quellen, die „sich dafür“ – also für das *Leben* und für die *Persönlichkeit* Jesu – „nicht interessiert haben“, und zudem „sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert“ seien, böten keinerlei Basis. Andere Quellen über Jesus, als die christlichen, existierten aber nicht.<sup>29</sup> – Bultmann schreibt dennoch ein Jesus-Buch, – über seine Lehre, über seine „Verkündigung“.<sup>30</sup> Die Verkündigung Jesu stellt Bultmann als eine *eschatologische Botschaft* dar mit dem Inhalt, die Erfüllung der Verheißung stehe vor der Tür, die Gottesherrschaft breche herein,<sup>31</sup> sie komme jetzt,<sup>32</sup> es sei Entscheidungszeit.<sup>33</sup> Auch wenn Bultmann mit seinem berühmten ersten Satz in seiner Theologie des Neuen Testaments die Verkündigung Jesu von der christlichen Theologie distanziert – „*Die Verkündigung Jesu* gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst“<sup>34</sup> –, so ist die Struktur dieser Verkündigung Jesu zumindest nach der Darstellung

<sup>26</sup> R. Bultmann, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum*, in: *Anfänge der Dialektischen Theologie Teil II Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen*, hg. von J. Moltmann, München 1977, 29–47, hier: 32.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> R. Bultmann, *Jesus*, UTB 1272, Tübingen 1983, 10. – Zu Bultmanns Jesus-Buch vgl. W. Schmitz, *Jesus verkündigt das Evangelium*. Bultmanns Jesus-Buch, in: U. H. J. Körtner (Hg.), *Jesus im 21. Jahrhundert*. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Neukirchen-Vluyn 2002, 23–60.

<sup>29</sup> R. Bultmann, *Jesus* (s. Anm. 28), 10.

<sup>30</sup> Ebd., 13. Den Ausdruck „Lehre“ setzt Bultmann hier in Anführungszeichen.

<sup>31</sup> Ebd., 23.

<sup>32</sup> Ebd., 24.

<sup>33</sup> Ebd., 25.

<sup>34</sup> R. Bultmann, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 9. Auflage durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, UTB 630, Tübingen 1984, 1.

des Jesusbuches von 1926 der Anthropologie und der Theologie des Neuen Testaments nach Bultmann sehr ähnlich.

Wird nach dem historischen Jesus gefragt, im Sinne Bultmanns also nach seiner Lehre, dann werde noch gar nicht erreicht, wonach christliche Theologie zu fragen habe. Denn der irdische Jesus als der Träger einer Botschaft wurde mit den Osterereignissen und den damit verbundenen Erfahrungen für die Urgemeinde zum *Inhalt* der Verkündigung, der Verkündiger ist zum Verkündigten geworden.<sup>35</sup> Die Osterereignisse lassen die urchristliche Gemeinde von Jesus also kategorial anderes reden als es eine Rede vom historischen Jesus tun könnte.<sup>36</sup> Die Urgemeinde, Paulus, alle glaubenden Menschen können nun gar nicht mehr unter Absehung der Auferstehung über Jesus reden, es wäre eine defizitäre, eine unvollständige, letztlich eine sinnlose Rede, ein Dementi dessen, was an Ostern geschehen ist. Hinter das Kerygma darf nicht mehr zurückgegangen werden. „Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der Gepredigte, ist der Herr.“<sup>37</sup>

### 1.3. Die neue Frage nach Jesus (New Quest)

Bultmanns Überlegungen zum historischen Jesus bedeuteten bekanntlich keineswegs das Ende dieser Frage. Wohl scheint die früher oft versuchte Darstellung der Persönlichkeit Jesu und seines Lebens verabschiedet, die Frage nach dem historischen Jesus ist aber gewissermaßen von der liberal gepflegten psychologischen nun auf eine ausdrücklich *theologische* Ebene gehoben worden. Die Bultmann-Schule bringt diesen Sachverhalt rasch zur Sprache. Als Auslöser wird zumeist Ernst Käsemanns Vortrag auf der Tagung der Alten Marburger im Oktober 1953 in Jugenheim angesehen. Der Titel des Vortrags ist bezeichnend: „Das Problem des historischen Jesus“.<sup>38</sup> Käsemann sieht „die genuin liberale Frage nach dem historischen Jesus“<sup>39</sup> wieder an theologischem Gewicht und an Bedeutung gewinnen. Auch für Käsemann beruht die christliche Botschaft selbstverständlich auf dem Osterglauben,<sup>40</sup> nicht auf der Historie. Aber bereits die Urchristenheit kann von der Geschichte nicht abstrahieren, insofern

<sup>35</sup> Ebd., 35.

<sup>36</sup> Die mit den Osterereignissen kategorial veränderte Redeweise der Urgemeinde über Jesus sieht Bultmann bei Paulus ausdrücklich ausgesagt (vgl. dazu R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, hg. von E. Dinkler, KEK Sonderband, Göttingen <sup>1987</sup>, 155–158). Sein Hinweis auf 2. Kor 5,16 ist freilich weder grammatisch noch sachlich haltbar (zur Analyse von 2. Kor 5,16 vgl. C. Landmesser, *Freiheit als Konkretion von Wahrheit. Eine exegetische Skizze zum Lebensbezug des Evangeliums in der paulinischen Theologie*, in: *Befreiende Wahrheit. FS für Eilert Herms zum 60. Geburtstag*, hg. von W. Härle, M. Heesch und R. Preul, MThSt 60, Marburg 2000, 39–56, hier: 47–49 [Text durch die Edition teilweise korrumpiert]).

<sup>37</sup> R. Bultmann, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, in: *ders., Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen <sup>1993</sup>, 188–213, hier: 208.

<sup>38</sup> E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: *ders., Exegetische Versuche und Besinnungen 1*, Göttingen <sup>1964</sup>, 187–214.

<sup>39</sup> Ebd., 189.

<sup>40</sup> Ebd., 195 f.

sie „den erniedrigten mit dem erhöhten Herrn identifiziert“.<sup>41</sup> Es ist nicht ausschließlich der Osterglaube, der dem christlichen Kerygma seinen Inhalt verschafft.<sup>42</sup> Dennoch konnte die historische Forschung bisher „keinerlei formale Kriterien zur Herausstellung des authentischen Jesusgutes“ bereitstellen.<sup>43</sup>

Käsemann macht damit die Frage nach *den* Kriterien explizit, die es uns erlauben, Traditionen als solche zu bezeichnen, die tatsächlich vom historischen Jesus reden.<sup>44</sup> Er benennt ein solches Kriterium, das als das *doppelte Differenzkriterium* Karriere machen sollte. „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann.“<sup>45</sup> Dieses Kriterium zielt auf die Eigenart Jesu, auf sein Besonderes, nur das, „was ihn von Gegnern und Freunden trennte“, lässt ihn uns unverwechselbar vor Augen treten.<sup>46</sup> Positiv notiert Käsemann, dass Jesus gekommen sei, „um zu sagen, wie es sich mit der angebrochenen Basileia verhält, daß nämlich Gott dem Menschen in Gnade und Forderung nahegekommen sei“.<sup>47</sup> Jesus brachte und lebte auf diese Weise die Freiheit der Kinder Gottes. Damit ist für Käsemann das zentrale Thema einer jeden christlichen Theologie und Frömmigkeit benannt.

#### 1.4. Jesus im zeitgeschichtlich-jüdischen Kontext (Third Quest)

Die von Ernst Käsemann gestellte „neue Frage nach dem historischen Jesus“ in den 1950er Jahren wurde mit großer Intensität entfaltet.<sup>48</sup> Ihr theologischer Charakter war unverkennbar. Dieser wurde allerdings zunehmend als einseitig empfunden.<sup>49</sup> Zwei Entwicklungen etwa seit der Mitte des letzten Jahrhunderts begünstigten eine nochmalige Neuausrichtung der Frage nach dem historischen Jesus.

<sup>41</sup> Ebd., 196.

<sup>42</sup> Ebd., 203.

<sup>43</sup> Ebd., 204.

<sup>44</sup> Die Frage nach den angemessenen Kriterien kann durch die gesamte Geschichte der Jesus-Forschung verfolgt werden (vgl. dazu beispielsweise die frühen Hinweise auf ein Differenzkriterium bei G. Theissen/D. Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Freiburg [CH]/Göttingen 1997, 270–284; zur Diskussion um die Kriterien in der Jesus-Frage vgl. auch S. E. Porter, Criteria [s. Anm. 3]; G. Häfner, Das Ende der Kriterien? Jesusforschung angesichts der geschichtstheoretischen Diskussion, in: K. Backhaus/G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn 2007, 97–130; A. Scriba, Echtheitskriterien der Jesus-Forschung. Kritische Revision und konstruktiver Neuanfang, Theos 74, Hamburg 2007). – Käsemann hat mit seiner Arbeit die Frage nach den Kriterien in einer solchen Weise exponiert, dass sie künftig ein Hauptthema der Jesus-Forschung werden sollte.

<sup>45</sup> E. Käsemann, Jesus (s. Anm. 38), 205.

<sup>46</sup> Ebd., 206.

<sup>47</sup> Ebd., 212.

<sup>48</sup> Vgl. dazu die Literatur bei S. E. Porter, Criteria (s. Anm. 3), 47–51 mit Anm. 50–56.

<sup>49</sup> So das Urteil in: G. Theissen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 3), 28.



Einen zunächst äußerlichen Grund bilden die Textfunde in Qumran wie an anderen Orten am Toten Meer und die zunehmende Auswertung der frühchristlichen Quellen außerhalb des Neuen Testaments einschließlich der im oberägyptischen Nag Hammadi ausgegrabenen koptischen Kodizes, zu denen auch das Thomasevangelium gehört. Von neuen Quellen und Texten, die in räumlicher und zeitlicher Nähe zum Neuen Testament entstanden sein sollen, erhoffte man sich Aufschluss über die Verhältnisse jener Zeit, eine Erwartung, die tatsächlich reich erfüllt wurde.

Ein zweiter Aspekt sollte die Frage nach Jesus neu akzentuieren. Die grundstürzende Katastrophe des Holocaust machte es sachlich und moralisch unabweichlich, über das Judentum der Zeit Jesu auch in der christlichen Theologie neu nachzudenken und dieses historisch gründlicher zu erforschen. Dass Jesus ein Jude war, wurde in der Jesus-Forschung zuvor bereits als ein bedeutendes Datum angesehen. In den Werken Bultmanns, Käsemanns und vieler ihrer Zeitgenossen ist jedoch deutlich zu spüren, dass bei allen Versuchen, das Judentum der Zeit Jesu angemessen und sorgfältig vor dem Hintergrund der eben verfügbaren Quellen darzustellen, manches geprägt war von einer bald nicht mehr zu haltenden Perspektive. Zumindest im Rückblick lassen sich Verzeichnungen des Judentums neutestamentlicher Zeit in manchen exegetischen Werken der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts kaum bestreiten.

Seit den 1980er Jahren formierte sich ein *Third Quest*, vor allem in Nordamerika, zunehmend aber auch in Europa und in Deutschland. Diese dritte Periode der Jesus-Forschung ist – ganz allgemein gesprochen – durch eine ausdrücklichere Situierung des historischen Jesus im Judentum gekennzeichnet.

Zum einen soll möglichst historisch genau nach dem Juden Jesus gefragt werden, nach seinen Lebensumständen, seinen sozialen und politischen Verhältnissen und nach seiner doch wohl im Judentum seiner Zeit verankerten Lehre. Das bedeutet zum zweiten, dass das von Käsemann formulierte doppelte Differenzkriterium zumindest hinsichtlich des Judentums nicht mehr wird gelten können. Ganz anders wird jetzt danach gefragt, was im Kontext des Frühjudentums für wahrscheinlich gelten könne, – Gerd Theissen und Annette Merz nennen dies das *historische Plausibilitätskriterium*.<sup>50</sup>

Diese Neuorientierung in der Jesus-Forschung findet einen institutionellen Ausdruck im so genannten Jesus-Seminar, das 1985 von Robert Funk und John Dominic Crossan am Westar Institute in Santa Rosa, Kalifornien gegründet wurde. In der Gründungsversammlung rief Funk den mehr als 100 Kollegen zu, dass ganz einfach der Stimme Jesu nachgegangen werden soll, „after what he really said“<sup>51</sup>. Was im Jesus-Seminar tatsächlich an Sprüchen und Taten

<sup>50</sup> G. Theissen, A. Merz, Jesus (s. Anm. 3), 29. – Zur Kritik und Bewertung des Differenzkriteriums von Käsemann und des Plausibilitätskriteriums von Theissen und Winter vgl. G. Häfner, Das Ende der Kriterien? (s. Anm. 44), 114–127.

<sup>51</sup> Vgl. das Zitat unter <http://www.westarinstitute.org/Seminars/remarks.html> (aufgerufen am 9.6.2009).

Jesu als historisch angesehen werden sollte, wurde durch Abstimmung mit bunten Kugeln ermittelt. Die Mehrheit ersetzt das Argument.

## 2. Moderne Jesusbilder

Es fällt auf, dass die gegenwärtige Jesus-Forschung weithin durch die nordamerikanische Diskussion geprägt wird. Die durchaus zahlreichen Jesusbücher im deutschsprachigen und insgesamt im europäischen Raum sind eher als Reaktionen auf die amerikanische Diskussion zu verstehen. Die folgenden knappen Skizzen zur Frage nach Jesus sind nur exemplarisch, sie sollen jedoch auf entscheidende und strittige Aspekte für die Ausbildung eines angemessenen Jesusbildes aufmerksam machen.

### 2.1. Jesus als Kyniker – John Dominic Crossan

*John Dominic Crossan*, emeritierter Professor der DePaul University in Chicago, ist einer der herausragenden Repräsentanten des Jesus-Seminars. Im Jahr 1991 publizierte er sein *opus magnum* „The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant“.<sup>52</sup>

Crossan eröffnet den Prolog seiner Arbeit mit einer ernüchternden Einschätzung: „*Historical Jesus research is becoming something of a scholarly bad joke*“.<sup>53</sup> Der schlechte Witz bestehe darin, dass in der Vergangenheit *Historiker* aus *historiographischen* Gründen daran gezweifelt hätten, sich dem historischen Jesus nähern zu können, und *Theologen* hätten *theologische* Bedenken gegen solche Versuche vorgetragen. Heute aber könne man an der Möglichkeit der Rückfrage nach dem historischen Jesus ebenfalls zweifeln, gebe es doch eine große Zahl bedeutender Gelehrter, die nicht miteinander vereinbare Jesusbilder gezeichnet hätten.<sup>54</sup> Crossan will eine präzise und belastbare *Methode* für die Jesus-Forschung entwickeln.<sup>55</sup> „Method, method, and, once again, method“<sup>56</sup> lautet sein credo.

<sup>52</sup> *J. D. Crossan*, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

<sup>53</sup> Ebd., xxvii.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Hilfreiche Einführungen in die Methode Crossans bieten etwa *M. J. Borg*, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, PA 1994, 32–36; *D. du Toit*, *Erneut auf der Suche nach Jesus. Eine kritische Bestandsaufnahme der Jesusforschung am Anfang des 21. Jahrhunderts*, in: *U. H. J. Körtner* (Hg.), *Jesus* (s. Anm. 28), 91–134, hier: 98–101; *W. H. Kelber*, *Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik*, in: *J. Schröter/R. Brucker* (Hg.), *Jesus* (s. Anm. 3), 15–66, insbesondere: 37–43.

<sup>56</sup> *J. D. Crossan*, *Historical Jesus as Risen Lord*, in: *J. D. Crossan/L. T. Johnson/W. H. Kelber*, *The Jesus Controversy. Perspectives in Conflict*, Harrisburg, PA 1999, 1–47, hier: 5.

Crossan versucht – wie viele andere vor ihm –, möglichst genau zu bestimmen, welches überlieferte Material tatsächlich auf Jesus selbst zurückgeführt werden könne. Wie im Jesus-Seminar überhaupt kommen auch für Crossan die außerkanonischen Schriften zu einer enormen Bedeutung. Sein Kriterium ist ein „*criterion of multiple attestation*“,<sup>57</sup> das Kriterium der mehrfachen Bezeugung. Crossan versucht in großer Gelehrsamkeit, das von ihm als relevant identifizierte Material auszuwerten. Entscheidender Hintergrund für das Jesusbild Crossans sind dabei die sozialen Verhältnisse Palästinas und des Mittelmeerraumes überhaupt.

Selbstverständlich müsse Jesus im Kontext des hellenistischen Judentums seiner Zeit verstanden werden.<sup>58</sup> Jesus sei ein Vertreter einer bäuerlichen, volkstümlichen und mündlichen philosophischen Praxis, einer Art jüdischen Kynismus, womit sich Jesus gegen herrschende hellenistische Werte wandte. Die Kyniker jener Zeit waren – so Crossan – die Hippies in einer Welt der augusteischen Yuppies.<sup>59</sup>

Seine besondere Prägung fand Jesus nach Crossan durch Magie und Mahlgewohnheiten, Heilungen und eben seine Art des Kynismus, wodurch er sich von anderen prägenden Typen seiner Zeit im Raum des Judentums abgehoben habe, – dem Räuberhauptmann etwa, dem messianischen Prätendenten, dem chiliastischen Propheten und dem gewaltlosen Protestierer. Crossan führt eine konsequent sozialgeschichtlich orientierte Beschreibung der Person Jesus vor. Eine weitergehende theologische Bedeutung hat dieser Jesus nicht.

## 2.2. Jesus als jüdischer Prophet – Ed Parish Sanders

In der Paulus-Forschung hat sich für die durch den vertieften Blick auf das hellenistische Judentum veränderte Paulusinterpretation die Bezeichnung *New Perspective on Paul* durchgesetzt. Einer der Protagonisten der neuen Paulussicht ist der Neutestamentler und Judaist *Ed Parish Sanders*, der mit seinem 1977 publizierten Buch „*Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*“ große Wirkung erzielte.<sup>60</sup> Im Jahr 1985 reichte Sanders ein weiteres umfangreiches Werk nach, „*Jesus and Judaism*“.<sup>61</sup>

Auch die Arbeit von Sanders zeichnet sich dadurch aus, dass er zur Rekonstruktion des Lebens und der Figur Jesu ein streng methodisches Vorgehen fordert. Er sucht nach „*almost indisputable facts*“.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> *M. J. Borg*, *Jesus in Contemporary Scholarship* (s. Anm. 55), 34.

<sup>58</sup> *J. D. Crossan*, *The Historical Jesus* (s. Anm. 52), 417 f.

<sup>59</sup> *Ebd.*, 421.

<sup>60</sup> *E. P. Sanders*, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977, 1996. – Zur Bedeutung von E. P. Sanders in der jüngeren Diskussion um die paulinische Theologie unter dem Titel *New Perspective on Paul* vgl. *C. Landmesser*, *Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie*, *ZThK* 105 (2008), 387–410.

<sup>61</sup> *E. P. Sanders*, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, 1986.

<sup>62</sup> *Ebd.*, 11.

Er listet acht solche Tatsachen auf, – dass Jesus von Johannes dem Täufer getauft worden sei, dass er ein predigender und heilender Galiläer gewesen sei, er habe Jünger berufen, sein Handeln habe er auf Israel begrenzt, besonders wichtig, dass Jesus in Auseinandersetzungen über den Tempel verwickelt gewesen sei,<sup>63</sup> dass Jesus außerhalb von Jerusalem durch die Römischen Autoritäten getötet worden sei, dass seine Anhänger nach seinem Tod eine bestimm- bare Bewegung bildeten und zuletzt, dass manche Juden die neue Bewegung verfolgten.

Soweit wir sehen können – so Sanders – war Jesus keineswegs eine im Judentum singuläre Gestalt, auch seine moralische Erhabenheit müsse nicht außergewöhnlich gewesen sein. Einzigartig sei allein die Wirkung seines Lebens, die in der Auferstehungserfahrung und in der Entstehung der frühchristlichen Bewegung kulminierten. Für die Auferstehungserfahrung der Jünger hat Sanders keine besondere Erklärung, auch diese sei in der antiken Welt nicht singulär, einzigartig sei allenfalls die Kraft, die diese Erfahrung entwickelte. Offensichtlich habe Jesus vor seinem Tod seine Jünger auf ein dramatisches Eingreifen Gottes eingestimmt, mit dem er sein Reich etablieren werde, und die Jünger hätten dann dieses Eingreifen Gottes mit der Auferstehungserfahrung identifiziert.<sup>64</sup>

Sanders will uns Jesus als jüdischen Propheten nahe bringen. Was aber bedeutet dieser Jesus für das Christentum? – Mit dieser Frage möchte sich Sanders in seinem Jesus-Buch ausdrücklich nicht beschäftigen.<sup>65</sup>

### 2.3. Der wirkliche Jesus – Eine Polemik von Luke Timothy Johnson

*Luke Timothy Johnson*, Professor of New Testament and Christian Origins an der Emory University Atlanta, traf, nachdem er das Buch des Bischofs *John Shelby Spong*, „Born of a Woman“, das den erweiterten Untertitel trägt: „A Bishop Rethinks the Virgin Birth and the Treatment of Women by a Male-Dominated Church“,<sup>66</sup> rezensiert hatte, eine Flut von empörten Leserbriefen, die Spong für einen intellektuellen Helden des Glaubens hielten, dagegen ihn, Johnson, als einen ignoranten Akademiker ansahen.<sup>67</sup> Durch diese Angriffe sah sich Johnson veranlasst, einen genaueren Blick auf das Jesus-Seminar zu werfen. Die Jesus-Bücher negierten – so Johnsons Urteil – tatsächlich die Vertrauenswürdigkeit der kanonischen Evangelien, apokryphe Texte gälten als deren Kriterium, andere kanonische Quellen – insbesondere die Paulusbriefe – würden vernachlässigt. In den Entwürfen aus dem Jesus-Seminar werde Jesus eher in sozialen oder kulturellen Kategorien dargestellt, die religiöse oder

<sup>63</sup> Ebd., 61–76.

<sup>64</sup> Ebd., 320.

<sup>65</sup> Ebd., 327.

<sup>66</sup> *J. S. Spong*, *Born of a Woman. A Bishop Rethinks the Birth of Jesus*, New York 1992.

<sup>67</sup> *L. T. Johnson*, *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, New York 1996, v.

spirituelle Realität spiele dagegen eine untergeordnete Rolle. Und obwohl das Interesse dezidiert dem historischen Jesus gelte, verfolgten die Autoren des Jesus-Seminars doch unausgesprochen eine *theologische Agenda*, insofern sie behaupteten, die traditionelle Christenheit hätte sich von dem wirklichen Jesus und von der ursprünglichen Jesus-Bewegung weit entfernt. Grundsätzlich werde in all diesen Arbeiten historische Erkenntnis als normativ für den Glauben angesehen.

Solche Versuche widersprächen überhaupt dem christlichen Glauben, der sich keineswegs auf die Verkündigung Jesu gründe, sondern auf seine *Auferstehung*.<sup>68</sup> – Dass dies gerade angesichts der kanonischen Evangelien mit ihren ausführlichen Darstellungen der Lehre und des Handelns des irdischen Jesus eine merkwürdige Alternative ist, sei hier nur angemerkt, sie ist ebenso zu bezweifeln wie die Ausgrenzung der Osterereignisse in anderen Entwürfen.

Immerhin kann Johnson mit gutem Grund darauf insistieren, dass die Evangelien in erster Linie Glaubenstexte sind. Sein Schluss freilich, dass solche Texte prinzipiell nicht geeignet seien, Blicke auf Verkündigung und Handeln Jesu zu eröffnen, ist keineswegs so notwendig, wie er es nahe legen möchte.

Die Evangelien – so Johnson – sind eben nicht einfach Sammlungen von Fakten aus dem Leben Jesu, die in unterschiedlicher Weise zusammengestellt worden sind. In den narrativen Texten des Neuen Testaments und in dessen Briefliteratur werde unterhalb der Oberfläche voneinander abweichender Darstellungen und Fragestellungen tatsächlich von dem *wirklichen Jesus* geredet, der zunächst nur als der Auferstandene erfahren wird, der durch den Geist Gottes in der Gemeinde präsent ist.<sup>69</sup>

Ein Christentum auf der Grundlage des historisch rekonstruierten Jesus wäre nach Johnson eine bloße Lehre der Moral, eine Gemeinschaft ohne Sakrament und ohne institutionelle Struktur,<sup>70</sup> es wäre jedenfalls nicht das Christentum der ersten Gemeinden und auch nicht der heutigen katholischen Kirche, der Johnson angehört.

Johnsons Kritik der aktuellen Jesus-Forschung wurde – wie nicht anders zu erwarten – heftig in Frage gestellt. Interessant ist der Versuch, Johnsons Position in eine Linie mit der bei Martin Kähler schon hundert Jahre früher zu findenden Ablehnung der Leben-Jesu-Forschung zu stellen.<sup>71</sup> In dieser

<sup>68</sup> L. T. Johnson, *The Real Jesus* (s. Anm. 67), 134: „Christianity in its classic form has not based itself on the ministry of Jesus but on the resurrection of Jesus, the claim that after his crucifixion and burial Jesus entered into the powerful life of God, and shares that life (whose symbol is the Holy Spirit) with those who can receive it.“

<sup>69</sup> L. T. Johnson, *The Real Jesus* (s. Anm. 67), 166.

<sup>70</sup> L. T. Johnson, *The Humanity of Jesus. What's at Stake in the Quest for the Historical Jesus*, in: J. D. Crossan/L. T. Johnson/W. H. Kelber, *The Jesus Controversy* (s. Anm. 56), 48–74, hier: 66.

<sup>71</sup> So etwa S. Dowd, *Review Article: The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (Luke Timothy Johnson), *LexTQ* 31, 1996, 179–183, hier: 181f.; W. H. Kelber, *The Quest for the Historical Jesus. From the Perspectives of Medieval, Modern, and Post-Enlightenment Readings, and in View of Ancient, Oral Aesthetics*, in: J. D. Crossan/L. T. Johnson/W. H. Kelber, *The Jesus Controversy* (s. Anm. 56), 75–115, hier:

Tradition werde – so etwa die Kritik von *Werner H. Kelber* – ein biblischer Christus in „monolithische[r] Eindeutigkeit“ gezeichnet, was der pluralen und durchaus widersprüchlichen Manifestation der Person Jesus Christus im Neuen Testament widerspreche.<sup>72</sup>

## 2.4. Der erinnerte Jesus

### 2.4.1. Ethik des Erinnerns – Werner H. Kelber

Weder die Kähler-Johnson-Linie, noch die Vorgehensweise der Gelehrten des Jesus-Seminars und auch nicht Versuche, wie sie u. a. von Sanders vorgetragen worden sind, können das am historischen Jesus interessierte Publikum vollständig befriedigen. Die immer wieder vorgebrachten Argumente der Geschichtsvergessenheit oder der rekonstruktiven Beliebigkeit lassen sich kaum entkräften. Die Vielfalt der Jesusbilder ist unbestreitbar, aber auch die Unaufgebbarkeit der historischen Rückfrage nach Jesus ist ebenso greifbar, soll die Christologie nicht in ein von der Wirklichkeit abgehobenes Gedankenkonstrukt ableiten. Wie aber soll dann von Jesus geredet werden, von dem Jesus, der tatsächlich über die Erde ging, auf den sich doch die christlichen Gemeinden von Anfang an beriefen?

Ein weiterer Vorschlag, der sich an die aktuelle Jesus-Forschung anschließt, wird vorgetragen von *Werner H. Kelber*, Professor of Biblical Studies an der Rice University, Houston, Texas.

Der Ausgangspunkt des Versuchs von Kelber ist die Beobachtung der unbestreitbaren Pluralität der Jesusbilder überhaupt. Erstaunlicherweise ist die Pluralität das Resultat der modernen historischen Forschung, deren Zielsetzung es doch ist, ein möglichst der Wirklichkeit entsprechendes Bild von Jesus zu gewinnen, also sich einem in Grundzügen *einheitlichen* und nachvollziehbaren Jesusbild durch historische Forschung anzunähern.

Es sei deutlich – so Kelber –, dass viele Jesusbilder in der frühen Christenheit in innerchristlichen polemischen Auseinandersetzungen entstanden seien. Als Resultat habe sich ein bestimmtes Christentum als Orthodoxie durchgesetzt. Das sei aber eine Reduktion, gehe es doch auch in der Jesus-Forschung darum, „die Fülle christlicher Glaubensweisen neu zu überdenken“.<sup>73</sup>

Gegen eine Pluralität von Jesusbildern ist nach Kelber gar nichts einzuwenden. Bereits die vier kanonischen Evangelien sollten darauf aufmerksam machen, dass auch im Neuen Testament plurale Interessen erkennbar würden, die keineswegs auf eine historische Eindeutigkeit reduziert werden könnten.<sup>74</sup> Die neutestamentlichen Schriften lieferten dem entsprechend auch kein ein-

---

84–94; vgl. auch die überarbeitete deutsche Fassung dieses Artikels *ders.*, *Der historische Jesus* (s. Anm. 55), 28–37.

<sup>72</sup> Vgl. dazu ebd., 36 f.

<sup>73</sup> Ebd., 42.

<sup>74</sup> Ebd., 48.

heitliches christologisches Modell. Sowohl ein biblischer Christus in der Kähler-Johnson-Tradition wie ein historischer Jesus in der Linie der Leben-Jesu-Forschung stünden in der Gefahr, ihren Jesus zu verabsolutieren und so der frühchristlichen Tradition gerade nicht gerecht zu werden. Beiden Versuchen wirft er eine „totalisierende Epistemologie“ vor.<sup>75</sup>

Und dennoch hat die historische Jesus-Forschung für Kelber – so postuliert er etwas unvermittelt – eine enorme Bedeutung, appelliere sie doch an die *Ethik des Erinnerns*,<sup>76</sup> die gerade angesichts des Blutbades des vergangenen Jahrhunderts ins Gedächtnis rufen soll, dass der Glaube niemals von der Geschichte isoliert werden dürfe. Innerhalb einer Ethik des Erinnerns könne der *historische Jesus* die *Evangelien* durchaus auch korrigieren, etwa wenn die Geschichte als Zeuge gegen Antijudaismen im Neuen Testament aufgerufen werden könne.<sup>77</sup> Aus dieser Perspektive folge auch, dass der Tod Jesu nicht interpretiert werden könne. Weder eröffne die Quellenlage die juristischen Einzelheiten der Verurteilung Jesu hinreichend, noch würde der literarische Plot der Evangelien dem Tod Jesu gerecht. Die Kreuzigung Jesu sei „unvorstellbar und unrepräsentierbar“.<sup>78</sup> – Endete die Frage nach Jesus tatsächlich mit dieser Feststellung, dann wären damit zumindest die im Neuen Testament vorgeführten Versuche der Interpretation von Kreuz und Auferstehung Jesu aufgegeben. Dies bedeutete eine ethische Reduktion der frühchristlichen Texte, deren theologisches Potential zumindest weitgehend ausgeblendet würde. Eine so verstandene Erinnerung an Jesus endete in einer wenig befriedigenden Sackgasse.<sup>79</sup>

#### 2.4.2. Glaube und Erinnerung – James D. G. Dunn und Jens Schröter

Bevor das Verhältnis zwischen Jesus als dem Gegenstand der vielfältigen wissenschaftlichen Untersuchungen und der Christologie des Neuen Testaments thematisiert werden soll, ist auf einen weiteren Zweig der jüngsten Entwicklung in der Forschung aufmerksam zu machen. In dieser Diskussion hat – wie bei Kelber – der Begriff der *Erinnerung* eine prominente, wenn auch systematisch ganz anders verortete Stellung. *James D. G. Dunn* und *Jens Schröter* machen ihn geradezu zum Leitbegriff ihrer freilich unterschiedlichen Konkretionen der Frage nach Jesus.<sup>80</sup> Die Texte beider Autoren lassen auf den

<sup>75</sup> Ebd., 61.

<sup>76</sup> Ebd., 62.

<sup>77</sup> Ebd., 63.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Die theologische Herausforderung besteht geradezu darin, vor dem Hintergrund des zu interpretierenden Todes Jesu dessen geschichtliches Lehren und Wirken zu bedenken. So entsteht dann eine Christologie, die ohne eine Rückfrage nach Jesus gerade nicht auskommen kann (vgl. dazu *E. Jüngel*, *Paulus und Jesus*, HUT 2, Tübingen 1986, 279–284).

<sup>80</sup> *J. D. G. Dunn*, *Jesus Remembered* (s. Anm. 3), passim; *ders.*, *Remembering Jesus*, ZNT 10 (2007), 54–59; *J. Schröter*, *Jesus von Nazareth* (s. Anm. 3), besonders 12–23; *ders.*, *Der erinnerte Jesus als Begründer des Christentums? Bemerkungen zu James D. G. Dunns Ansatz in*

ersten Blick bereits insofern eine ganz andere Qualität der Frage nach Jesus erkennen, als sie durchgängig und ausdrücklich einen geschichtstheoretisch reflektierten Zugang suchen.

Der emeritierte Lightfoot Professor of Divinity in Durham *James D. G. Dunn* geht davon aus, dass in den synoptischen Evangelien eine zusammenhängende und recht stimmige Darstellung der Person Jesus zu finden sei. Dies sei darin begründet, dass Jesus bei seinen Anhängern einen enormen Eindruck hinterlassen habe, wodurch rasch – schon vor dem Tod Jesu – Geschichten über ihn und dessen Lehren ausgebildet und Bestandteile davon in der Verkündigung der Jünger tradiert worden seien. Die Brücke zwischen Jesus und der urchristlichen Verkündigung bilde die mündliche Überlieferung der Worte und Taten Jesu, die in weiten Teilen auf die Wirkung Jesu selbst zurückzuführen seien.<sup>81</sup> Die so entstandene Tradition aufgrund der Wirkung Jesu evoziere die Erinnerung der Tradenten;<sup>82</sup> hinter diese tradierte Wirkung Jesu könne die Forschung freilich nicht zurückgehen.<sup>83</sup> Die Überlieferung von Jesu Taten und Lehre sei rasch ein Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses der urchristlichen Gemeinschaft geworden. Dabei ist für Dunn wesentlich, dass schon vor dem Tod Jesu so etwas wie Glaube entstanden sei,<sup>84</sup> wobei er einen recht weiten Begriff von ‚Glaube‘ unterstellt.<sup>85</sup> Gerade dieser schon vor Ostern zu konstatierende Glaube schaffe die von Dunn unterstellte Kontinuität zwischen Jesus und dem nachösterlichen Glauben. Der Glaube ist gewissermaßen das notwendige Medium der Erinnerung an die Wirkungen Jesu, die ihren Nachhall in den synoptischen Evangelien fanden: „any attempt to present a Jesus stripped of the garments of faith is doomed to failure“.<sup>86</sup>

Auch für *Jens Schröter* ist die Erinnerung das Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart, das die Jesusforschung motiviert.<sup>87</sup> Schröter hebt dabei – durchaus im Anschluss an Dunn – hervor, dass mit der Erinnerung an Jesus zugleich eine Vergegenwärtigung verbunden sei.<sup>88</sup> Erinnerung wird so nicht nur zu einem Bindeglied zwischen mündlicher Tradition und deren Verschriftlichung im 1. Jahrhundert n. Chr. Mit Erinnerung wird vielmehr die gegenwärtige Relevanz der Jesusforschung ins Spiel gebracht. Kritisch gegenüber Dunn bestreitet Schröter die enge Verbindung zwischen vorösterlicher

---

der Jesusforschung, ZNT 10 (2007), 47–53; *J. D. G. Dunn, J. Schröter, Der „erinnerte“ und der „historische“ Jesus (Gemeinsames Statement), ZNT 10 (2007), 60 f.*

<sup>81</sup> Eine Zusammenfassung der Hauptthesen seines Zugangs zur Jesus-Frage bietet Dunn selbst in *J. D. G. Dunn, Remembering Jesus* (s. Anm. 80), 54.

<sup>82</sup> *J. D. G. Dunn, Jesus Remembered* (s. Anm. 3), 130: „The Synoptic tradition provides evidence not so much for what Jesus did or said itself, but for what Jesus was *remembered* as doing or saying by his first disciples.“

<sup>83</sup> Ebd., 129.

<sup>84</sup> Ebd., 132.

<sup>85</sup> Vgl. *J. D. G. Dunn, Remembering Jesus* (s. Anm. 80), 56.

<sup>86</sup> *J. D. G. Dunn, Jesus Remembered* (s. Anm. 3), 136.

<sup>87</sup> *J. Schröter, Jesus von Nazareth* (s. Anm. 3), 22.

<sup>88</sup> Ebd.



mündlicher und nachösterlicher synoptischer bzw. neutestamentlicher Tradition überhaupt.<sup>89</sup> Schröter sieht die für die Tradition relevante Autorität Jesu erst begründet „in seiner Auferweckung und Erhöhung“.<sup>90</sup> Das hat zur Folge, dass hinter die durch die Ostererfahrungen geprägten Traditionen nicht zurückgegangen werden kann. Damit erweist sich jedes Jesusbild als bereits durch die nachösterlichen Interpretationen der mündlichen Traditionen bestimmt. Dabei ist bereits bei der Entstehung der Tradierungszusammenhänge eine „Pluralität von Erinnerungen“ festzustellen.<sup>91</sup> Eine versuchsweise Reduktion auf das eine Bild von dem einen irdischen Jesus bringe uns deshalb auch keinesfalls tatsächlich dem irdischen Jesus näher. Ein in diesem Sinne nicht mehr hinterfragbarer Jesus könne deshalb auch nicht das Ziel der Jesusforschung sein.<sup>92</sup>

Bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze Dunns und Schröters halten beide ausdrücklich gemeinsam fest, dass sie mit ihrer Jesusforschung nicht hinter die Texte zurückgehen wollten, weil dies gar nicht möglich sei.<sup>93</sup> Mit der gemeinsam gewählten Kategorie der Erinnerung werde zur Geltung gebracht, „dass historisch-kritische *Rekonstruktionen* der Person Jesu immer auch *Konstruktionen* sind, in die die Interpretation und das Wirklichkeitsverständnis derjenigen, die Jesusbilder zeichnen, einfließen“.<sup>94</sup> Mit dem Rekurs auf die Texte werde sowohl Jesus als Jude wahrgenommen wie auch die durch ihn ausgelöste Reaktion, wodurch die urchristlichen Gemeinden entstanden seien.<sup>95</sup> Das Wirken Jesu könne freilich nicht unverbunden neben die urchristliche Christologie gestellt werden.<sup>96</sup> Dies bedeutet letztlich, dass für Dunn und für Schröter der christliche Glaube die Perspektive der Jesusforschung entscheidend prägen muss.<sup>97</sup>

### 3. Der gegenwärtige Jesus und die Christologie des Neuen Testaments

Die zuletzt im Anschluss an Dunn und Schröter skizzierte Wende der Jesusforschung eröffnet eine Möglichkeit, das durchaus drohende diffuse Ende

<sup>89</sup> J. Schröter, *Der erinnerte Jesus* (s. Anm. 80), 48–51.

<sup>90</sup> Ebd., 51.

<sup>91</sup> Ebd., 53.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> J. D. G. Dunn/J. Schröter, *Der „erinnerte“ und der „historische“* (s. Anm. 80), 60.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Es ist freilich zu fragen, ob die ausdrückliche Wahrnehmung Jesu als Jude in den urchristlichen Traditionskreisen tatsächlich im Mittelpunkt des Interesses stand. Dies scheint doch eher eine moderne, vor allem der Geschichte des 20. Jahrhunderts verdankte Wahrnehmungskategorie zu sein. Was in unserer Gegenwart in dieser Hinsicht ausdrücklich zu machen ist, war in den urchristlichen Gemeinden doch wohl allenfalls ein selbstverständlicher Hintergrund.

<sup>96</sup> J. D. G. Dunn/J. Schröter, *Der „erinnerte“ und der „historische“* (s. Anm. 80), 61.

<sup>97</sup> Zur Diskussion um die Jesusforschung bei Dunn und bei Schröter vgl. G. Häfner, *Das Ende der Kriterien?* (s. Anm. 44), bes. 97–114.

derselben abzuwenden, wäre ein solches gerade aus theologischer Perspektive fatal.<sup>98</sup> War der Ansatz zu einer Evangelienkritik, wie sie von Reimarus vorgeschlagen wurde, vor dem Hintergrund des erwachenden Interesses an durch Vernunft abgedeckten historischen Einsichten noch verständlich, so fordert historisch-kritische Forschung heute mit ihren Einsichten in die Eigenart der neutestamentlichen Texte zu einer Kritik weiter Teile der gegenwärtigen Jesus-Forschung heraus.<sup>99</sup> Dies soll in zwei Hinsichten kurz entfaltet werden.

<sup>98</sup> Dabei ist weniger die in diesem Kontext nicht sehr klare Semantik der Kategorie der ‚Erinnerung‘ von Interesse, als vielmehr überhaupt die geschichtstheoretische Reflektiertheit der Frage nach Jesus, durch welche die Überlegungen Dunns und Schröters weiterführende Überlegungen ermöglichen. – Zur Kategorie der ‚Erinnerung‘ im Raum der Jesusforschung vgl. auch C. Claußen, Vom historischen zum erinnerten Jesus. Der erinnerte Jesus als neues Paradigma der Jesusforschung, ZNT 10 (2007), 2–17; C. Strecker, Der erinnerte Jesus aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, ZNT 10 (2007), 18–27. Um mit dieser Kategorie produktiv umzugehen, wären im Anschluss an J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, die Dimensionen von ‚Erinnerung‘ und deren systematischen Implikationen für die Jesusforschung genauer auszuleuchten, als dies im gegenwärtigen Diskurs im Allgemeinen geschieht.

<sup>99</sup> Dies gilt auch für das 2007 publizierte Jesus-Buch von Joseph Ratzinger (*J. Ratzinger Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007). Dieses eine tiefe Frömmigkeit dokumentierende Buch trägt im Raum des wissenschaftlichen Diskurses insofern kaum zur Klärung der Rückfrage nach Jesus bei, als wesentliche Einsichten der historisch-kritischen Forschung deutlich unterschritten werden und ein durch das Johannesevangelium geprägtes dogmatisches und vorgefasstes Jesusbild gepflegt und als historisch begründet ausgegeben wird. Ein aus dieser Perspektive harmonisierendes Jesusbild wird weder dem Forschungsstand noch den hermeneutischen Anforderungen der gegenwärtigen Diskussion tatsächlich gerecht. In einer umfassenden Forschungsgeschichte der historischen Frage nach Jesus hat dieses Buch natürlich seinen Ort. In den hier angestellten Überlegungen soll die gegenwärtige Frage nach Jesus freilich als eine solche im wissenschaftlichen Diskurs und auch mit diesen Standards erörtert werden. Dass auch andere Bücher der Jesusforschung diesen nicht gerecht werden, ist sicher richtig. Es ist aber festzustellen, dass dennoch einige davon tatsächlich einen die weitere Fragestellung nachhaltig prägenden Charakter auf die Diskussion hatten. Dies muss sich mit Blick auf das Buch Ratzingers erst noch erweisen. Gerade die Diskussion mit Joseph Ratzinger müsste bei den methodischen und hermeneutischen Grundfragen ansetzen, die seinen spezifischen Zugang zur Frage nach Jesus wesentlich bestimmen. Dies geschieht in der vielleicht – wenn auch aus nachvollziehbaren Gründen – zu rasch publizierten Diskussion um das Jesus-Buch Ratzingers allenfalls in Ansätzen (vgl. etwa „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, mit Beiträgen von K. Kardinal Lehmann, C. Kardinal Schönborn, A. Holl, K. Berger, H. Küng, H. Albert u. a., Berlin 2007; T. Söding [Hg.], Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg i. Br. 2007; T. Söding [Hg.], Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007; U. Ruh [Hg.], Das Jesusbuch des Papstes – Die Debatte, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008). – Zu Vorschlägen einer angemessenen Einordnung und kritischen Würdigung von Ratzingers Jesus-Buch vgl. etwa auch M. Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., ThQ 187 (2007), 157–182; M. Wolter, Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, EvTh 68, 305–309.

### 3.1. Das Subjekt der Frage nach Jesus

Zunächst ist zu klären, wer das *Subjekt* der Rückfrage nach Jesus ist. In der aktuellen Forschung scheint in weiten Teilen Einigkeit darüber zu bestehen, dass die Rückfrage nach Jesus in gewisser Weise neutral, objektiv und im Raum historisch mehr oder weniger gesicherter Erkenntnisse – wenn auch mit Wahrscheinlichkeitsurteilen versehen – geschehen könne, obwohl ein interpretativer, konstruktiver Charakter der Jesusbilder scheinbar zugestanden wird.<sup>100</sup>

Es ist in jedem Fall zu berücksichtigen, dass die Perspektive auf die Welt die Einsicht in die Weltphänomene und deren Interpretation durch das die Welt befragende Subjekt entscheidend prägt. Objektivität kann nicht eine standpunktlose Unanfechtbarkeit meinen. Objektivität wäre vielmehr im Sinne einer intersubjektiven Kommunikabilität unter den Bedingungen der Endlichkeit und der nicht hintergehbaren Perspektivität zu entwickeln. Eine solche Objektivität kann nur dann gewährleistet werden, wenn die jeweilige Perspektive, die wir immer einnehmen, durchschaut und auch erkennbar gemacht wird.<sup>101</sup>

Für unsere Frage hat das eine bedeutende Konsequenz. Christliche Theologie ist ausdrücklich die methodisch verantwortete Kommunikation einer Weltinterpretation aus der Perspektive des Glaubens an Jesus Christus. Der christliche Glaube kann im Raum der Theologie im Vollzug der wissenschaftlichen Arbeit an keiner Stelle sistiert werden. Damit verbunden ist der Anspruch, dass christliche Theologie zu einem Weltverständnis sinnvoll wird beitragen können, das dann auch zu Konkretionen im Handeln und in der Beantwortung der Fragen des Lebens führt. Um dies leisten zu können, muss christliche Theologie auch den Bezug zu dieser einen Wirklichkeit aufweisen und darstellen. Dazu dient auch die Frage nach dem historischen Jesus.

Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus unter Absehung des Glaubens ist im Raum christlicher Theologie also nicht möglich, weil es dann eben nicht mehr *ihre* Frage wäre, die gestellt und erforscht würde, und es wäre auch ausdrücklich nicht mehr ihre Antwort, die auf die gestellte Frage gegeben würde.

Die Einsicht in die offen zu legende bestimmte Perspektivität der christlichen Theologie hat die Implikation, dass auch die Frage nach dem historischen Jesus immer mit einem eben durch den gegebenen Glauben und durch

<sup>100</sup> Solche Ansätze, wie die von Dunn und Schröter, die einen dezidiert geschichtstheoretischen und hermeneutisch reflektierten Zugang zur Jesusforschung postulieren, sind von einer solchen Kritik ausgenommen. Nachzufragen wäre dann allerdings, in wieweit die systematischen Einsichten tatsächlich in der Darstellung der Person und der Geschichte Jesu zur Geltung kommen. Diese Rückfrage ist freilich an jeden reflektierten Zugang zur Jesusforschung zu stellen.

<sup>101</sup> Den Hintergrund für die hier entfaltenen Überlegungen bilden meine Vorstellungen zur Wahrheitsfrage (vgl. C. Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, WUNT 113, Tübingen 1999, bes. 9–107, 425–505).

dessen aktuelle Bestimmtheit eröffneten Vorverständnis geprägt sein wird.<sup>102</sup> Diese aktuelle Ausformung des christlichen Glaubens ist dabei keinesfalls als so etwas wie ein Axiom oder als eine vorausgesetzte Wahrheit zu verstehen, die nicht mehr hinterfragbar wäre. Vielmehr wird das *Dass* des Glaubens als die für die Glaubenden nicht zur Disposition stehende Perspektive, in der die Frage gestellt wird, durchschaubar gemacht,<sup>103</sup> und die aktuelle Bestimmung der *Inhalte* dieses Glaubens wird als durchaus befragbares Vorverständnis wahrgenommen, das selbstverständlich einer Reformulierung, Korrektur und Veränderung aufgrund der intersubjektiven Kommunikation unterliegen kann, wie die reiche christliche Tradition auch faktisch erweist. Aber weder von dem *Dass* des Glaubens noch von seiner aktuellen Bestimmtheit wird die Frage nach dem historischen Jesus absehen können, die Sanders'sche Aufspaltung von Exegese und Theologie wäre tatsächlich das Ende der Exegese als *theologischer* Disziplin. Wesentlich genauer ist hier *James D. G. Dunn*, der für den theologischen Exegeten eine echte, ursprüngliche und unausweichliche existentielle Begegnung mit dem Text voraussetzt.<sup>104</sup>

Für die Rückfrage nach dem vorösterlichen Jesus werden im Raum des Glaubens gerade *die* Aspekte von herausragender Bedeutung, die das gegenwärtige Vorverständnis auch inhaltlich ausmachen. Vier Bereiche sind hier zu nennen: die Inkarnation des Christus, die Lehre und das Handeln Jesu, der soteriologisch bedeutsame Tod des Christus und die Auferstehung Jesu. Im Rahmen der klassischen Rückfrage nach dem historischen Jesus wird die Lehre Jesu als ein sinnvoller Ansatzpunkt gesehen. Inkarnation, Soteriologie und Auferstehung werden von vornherein in weiten Teilen der Jesus-Forschung dagegen übergangen, gelten sie doch als nachgereichte Interpretamente jenseits des historisch Rekonstruierbaren, die gerade nichts zur Beantwortung der Frage nach Jesus beitragen könnten. Die christliche Theologie hat aber darin ihre Besonderheit, diese Themen für eine angemessene Wirklichkeitsdeutung als relevant zu behaupten, weshalb ihr kein davon zu abstrahierendes Jesus-Bild mehr möglich ist.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> In dieser Annahme stimmen in der aktuellen Diskussion so unterschiedliche Ansätze wie die von J. D. G. Dunn und J. Schröter einerseits und dem J. Ratzingers andererseits durchaus überein.

<sup>103</sup> Dieses *Dass* des Glaubens wäre das von mir so genannte *christologische Präferenzkriterium* (vgl. dazu C. Landmesser, Wahrheit [s. Anm. 101], 459–479). Kein interpretierender Weltzugang kommt ohne ein Präferenzkriterium aus. Für die intersubjektive Kommunikation ist freilich entscheidend, das jeweilige Präferenzkriterium durchschaubar zu machen.

<sup>104</sup> J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (s. Anm. 3), 124 f.

<sup>105</sup> Würde im Raum der den Glauben erhellenden christlichen Theologie ein von diesen Themen absehendes Jesus-Bild entwickelt werden, dann käme dies einer Aufspaltung der Wirklichkeit gleich, die für einen intersubjektiv kommunikatiblen Zugang zur Welt kontraproduktiv wäre.

### 3.2. Jesusbilder und die Evangelien

Die Entstehung der Jesus-Forschung ist geprägt durch ein doppeltes Misstrauen. Zum einen wird das kirchliche Dogma in Frage gestellt. Diese Infragestellung wird damit gerechtfertigt, dass sich das Dogma auf Annahmen gründe, die geschichtlich nicht nachweisbar seien, da sie etwa der Vernunft widersprächen, wie an den Wundern Jesu, seinen Heilungen und zuletzt seiner Auferstehung und Himmelfahrt leicht zu zeigen sei. Dazu gesellt sich die moderne Behauptung zumindest als *eine* Tendenz der Jesusforschung, in den Evangelien seien bereits plurale Jesusbilder zu finden, die aktuell keineswegs zu vereinheitlichen seien, vielmehr bestünde ihre Stärke gerade darin, eine Vielfalt an Jesusbildern zu evozieren, wodurch der Reichtum der Evangelien bestätigt sei.

Was die erste Frage betrifft, wird man sich vor dem Hintergrund gründlicher historischer Forschung sehr rasch verständigen können, dass in den neutestamentlichen Texten in antiker Sprache und mit den dort bereitgestellten Mitteln die Jesus-Geschichte erzählt wird. Wenn in früheren Zeiten vom Mythos im Neuen Testament geredet wurde oder gegenwärtig die metaphorische Rede verstärkt wahrgenommen wird, dann ist das keine Flucht vor dem Wirklichkeitsbezug der Texte, es ist vielmehr der Versuch, genauer zu bestimmen, worin der Wirklichkeitsbezug dieser Texte erkannt werden kann, was diese semantisch offenen Texte von der Welt, von Gott und dem Menschen also, zu verstehen geben können.

Die zweite Frage einer sich öffnenden Pluralität von Jesusbildern ist so leicht nicht zu beantworten. Gerade wenn wahrgenommen wird, dass die Rekonstruktion eines Jesusbildes immer aus einer bestimmten Perspektive geschieht, dann ergibt sich notwendig eine Pluralität von konkreten und ausgeformten Jesusbildern. Das gilt bereits für die Jesusbilder in den Evangelien.<sup>106</sup> In einem wesentlichen Punkt, dem archimedischen gewissermaßen, treffen sich freilich die neutestamentlichen Texte in ihrer Rede über Jesus. Sie reden über Jesus in der Weise, wie sie es tun, nur aufgrund des Geschehens, das ihre Sichtweise auf die Jesusgeschichte und auf die Botschaft Jesu entscheidend prägt: die Begegnung mit dem auferstandenen Christus.<sup>107</sup> Genau das ist die Perspektive der Glaubenden, die auch schon die bestimmende Perspektive der neutestament-

<sup>106</sup> Vgl. dazu etwa im Spiegel der frühen Rezeption der Evangelien *H. Merkel*, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, WUNT 13, Tübingen 1971; vgl. zu den christologischen Entwürfen auch *M. Karrer*, Jesus Christus im Neuen Testament, GNT 11, Göttingen 1998; *K. Scholtissek*, Jesus, der Christus, im Zeugnis des Neuen Testaments. Wegmarken einer sprachlichen und hermeneutischen Pionierarbeit, SNTU 31 (2006), 89–126; vgl. dazu auch exemplarisch die Einsichten in die unterschiedlichen Zugänge zur Interpretation der Jesus-Tradition in *F. Hahn*, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 2002; *U. Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, UTB 2917, Göttingen 2007.

<sup>107</sup> Vgl. dazu meine Hinweise in *C. Landmesser*, Wahrheit (s. Anm. 101), 462–464.

lichen Texte ist. So beansprucht Paulus nach Gal 1, dem Auferstandenen selbst begegnet zu sein,<sup>108</sup> das unzeitige Ostererlebnis des Paulus prägt seinen Blick auf die Person Jesus.<sup>109</sup> Und in 2. Kor 5, 16 notiert er den entscheidenden Satz, dass der Blick der Glaubenden, nicht mehr unabhängig von dem Christusgeschehen auf den Christus und überhaupt auf die Welt gerichtet sein könne.<sup>110</sup>

Dass mit einem auf diese Weise neu ausgerichteten Blick auch die vorösterliche Jesusgeschichte anders gesehen werden muss, erschließt die Erzählung von den Emmausjüngern in Lk 24. Erst der Auferstandene kann den durch den Tod Jesu enttäuschten Jüngern die christologisch angemessene Interpretation der Jesusgeschichte eröffnen: ‚Musste nicht der Christus dieses leiden und eingehen in seine Herrlichkeit‘ (Lk 24, 26), und dann interpretiert der Auferstandene die ganze Jesusgeschichte, und beim gemeinsamen Mahl werden ihnen die Augen geöffnet. Fortan wäre es grotesk, die Emmausjünger oder andere Osterzeugen erzählten etwas von diesem Jesus *ohne* den ihnen vermittelten hermeneutischen Schlüssel. – Aber ebenso macht die Geschichte von den Emmausjüngern darauf aufmerksam, dass all das, was von dem vorösterlichen Jesus in den vorangehenden 23 Kapiteln des Lukasevangeliums erzählt wurde, durchaus von Bedeutung ist, die Frage nach dem Jesus *vor* seinem Tod und seiner Auferstehung ist gerade für die glaubenden Menschen von wesentlicher Bedeutung, ist das doch genau der Jesus, an den sie als den Auferstandenen glauben.

Der Blick auf Jesus vom Ostergeschehen her lässt sich durch alle dazu befragbaren Schriften des Neuen Testaments verfolgen. Diese neu bestimmte Perspektive schafft aber noch nicht zwangsläufig ein einheitliches Jesusbild etwa der Evangelien. Gemeinsame *Elemente* sind freilich rasch aufweisbar. Das ergibt sich für die synoptischen Evangelien bereits durch ihre gemeinsame Quellenbasis. Alle diese Elemente kommen natürlich im Blick der Evangelien zur Sprache, die ihre Quellen und Traditionen im Sinne *ihrer* Jesusgeschichte interpretieren, aber genau diese Jesusgeschichte wollen sie ja auch erzählen.

Die Mitteilungen über Menschen und Verhältnisse im Palästina der Zeit Jesu sind ihrerseits bereits in diesen den Evangelien zugrunde liegenden Quellen Rekonstruktionen und Interpretationen eines zeitgeschichtlichen Geschehens. An keiner Stelle lassen die Evangelien überhaupt den Versuch erkennen darzustellen, *wie es etwa wirklich war*, denn *wirklich* war es, wie sie es *darstellen*, und nicht anders. Damit ist nicht gemeint, dass etwa Abläufe so und nicht anders gewesen sein können, darin widersprechen sich zuweilen die Evangelientexte selbst, ob etwa der lehrende Jesus nur einmal von Galiläa nach Jerusalem zog, wie es die synoptischen Evangelien behaupten, oder ob er doch mindestens dreimal während seiner öffentlichen Wirksamkeit in Jerusalem auftauchte, wie das Johannesevangelium weiß. Auch das Todesdatum Jesu ist

<sup>108</sup> Gal 1, 16.

<sup>109</sup> 1. Kor 15, 8.

<sup>110</sup> Vgl. dazu C. Landmesser, Freiheit als Konkretion von Wahrheit (s. Anm. 36), 47–49.

zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium strittig.<sup>111</sup> Solcherlei Widersprüche gibt es in den Evangelientexten viele. Könnten diese aufgeklärt werden, wären wir freilich kaum einen Schritt weiter in der Frage nach dem Jesus im Sinne der Evangelien, also in der Frage nach dem vorösterlichen, dem irdischen Jesus. Die moderne Frage nach dem historischen Jesus entkleidet in weiten Teilen den Jesus der Evangelien seiner christologischen Interpretation, entzieht ihn seinen literarischen und theologischen Kontexten, versetzt ihn in eine Vergangenheit, die in einer nicht mehr überbrückbaren Distanz zur Gegenwart verschwindet. Es entsteht dabei die Illusion, dass unter Abzug der religiösen, genauer der christologischen Interpretation ein präziseres und weniger überformtes Jesusbild erreichbar wäre. Das Gegenteil ist der Fall, wie bereits die unüberschaubare Vielfalt der modernen Jesusbilder erkennen lässt. Und die Illusion wird noch bunter, wenn unterstellt wird, den interpretativen Charakter einer historischen Rekonstruktion eliminieren zu können. Eine solche vorgebliche Rekonstruktion geht an den uns zur Verfügung stehenden Quellen vorbei und versucht eine freilich nur scheinbare historische Objektivität wahrzunehmen.

Die Frage nach dem historischen Jesus, insofern sie unter Absehung des Glaubens an den Auferstandenen gestellt und rekonstruiert wird, bedeutet für die neutestamentlichen Texte eine dramatische Verengung von Geschichte und Wirklichkeit. Der Wirklichkeitsbezug der Evangelien entscheidet sich nicht an einer zeitgeschichtlichen Korrektheit oder an einer lückenlosen Nachvollziehbarkeit des Lebensweges Jesu, der Jünger oder des Paulus. Die Evangelien und die übrigen Texte des Neuen Testaments sagen dann und nur dann etwas über die Wirklichkeit, über Gott und den Menschen, über die Welt schlechthin, wenn es ihnen gelingt, genau dieses Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in angemessener Weise zur Sprache zu bringen, von dem sie zu reden beanspruchen. Wird von diesem Verhältnis von Gott und Welt abgesehen, wie es in weiten Teilen der Rekonstruktion eines historischen Jesus zu erkennen ist, dann wird genau diese Wirklichkeit des Verhältnisses von Gott und Welt dementiert.

Die Frage nach Jesus wird unter der Voraussetzung, dass die Evangelien mit der Jesusgeschichte das Verhältnis von Gott und Welt zur Sprache bringen wollen, eine notwendige Frage für die Theologie überhaupt. Denn die Behauptung der neutestamentlichen Texte ist genau diese, dass in der historisch identifizierbaren Person Jesus von Nazareth Gott sich mit seiner Welt in einer einmaligen Weise verbunden hat.<sup>112</sup> Diesen Sachverhalt bringen auch die Evangelien in der Redeweise über Jesus zur Sprache, wenn er Sohn Gottes

<sup>111</sup> Vgl. dazu Mk 14f. parr. mit Joh 18f.

<sup>112</sup> Es ist deshalb wichtig zu betonen, dass der christliche Glaube sich „auf eine konkrete geschichtliche Gestalt“ bezieht (so J. Frey, *Der historische Jesus* [s. Anm. 3], 297). Damit ist aber nur ein Aspekt der Begründung für die Frage nach dem irdischen Jesus benannt. Die begrifflich ausgebildete Christologie wie auch deren Ansätze im Neuen Testament machen den Rekurs auf den irdischen Jesus notwendig, insofern behauptet wird, dass in Jesus Chris-

genannt wird, wenn er als κύριος, als Herr bezeichnet wird, wenn von ihm im Johannesevangelium als göttlichem λόγος gesprochen wird, wenn von seiner Präexistenz, seinem stellvertretenden Tod und seiner Auferstehung die Rede ist. Das alles gehört zu der einen Wirklichkeit hinzu, das alles ist die durch die Perspektive des Glaubens bestimmte Interpretation der Geschichte des Jesus; ohne diese Aspekte wäre aus der urchristlichen Perspektive gerade nicht von der Wirklichkeit die Rede, wie die lukanische Geschichte von den Emmausjüngern erzählt.<sup>113</sup>

Sind wir damit nicht doch wieder bei Martin Kähler angelangt, der den rekonstruierten belanglosen historischen Jesus von dem gepredigten Christus unterscheiden wollte? – Nicht ganz. Käblers richtiger Ansatz ist darin zu sehen, dass er die Perspektive des Glaubens an Christus als eine die Sicht auf die Wirklichkeit bestimmende Perspektive ernst nimmt. Die Unterscheidung von historischem und gepredigtem Jesus ist bei Kähler freilich insofern nicht angemessen, als er den historischen Jesus als *konstruiert*, den gepredigten Christus dagegen als *wirklich* verstehen möchte.

Konstruiert sind in gewisser Weise beide, – der ‚historische Jesus‘ wie der gepredigte Christus. Jede intersubjektiv kommunikable Einsicht, jede Interpretation, jede Rekonstruktion historischer Vorgänge hat immer auch einen konstruktiven Charakter.

Unsere Interpretation der Wirklichkeit, der Geschichte, auch des Verhältnisses von Gott und der Welt, das nach christlicher Auffassung zur Wirklichkeit als integraler Bestandteil hinzu gehört, und damit auch unsere Interpretation der Jesusgeschichte, hat also stets ein konstruktives Moment. Damit bleibt auch die christliche Rekonstruktion der Jesusgeschichte immer angreifbar, – weder ein Dogma, noch vermeintliche historische Fakten immunisieren unser gegenwärtiges Jesusbild von der Strittigkeit, die im intersubjektiven Diskurs ausgehalten und bearbeitet werden muss. In der Perspektive des Glaubens ist der ‚historische Jesus‘ immer schon gegenwärtig, dies sind keine sich ausschließenden Aspekte des christlichen Zugangs zur Wirklichkeit und zur Welt. Die Interpretation der Jesusgeschichte bleibt – wie die christliche Theologie überhaupt – auf die intersubjektive Kommunikation angewiesen und auf eine umfassende und gegenwärtige Weltwirklichkeit bezogen.

---

tus Gott tatsächlich Mensch geworden ist. Was dies bedeutet, wird nur dann sichtbar, wenn vom irdischen Jesus die Rede ist.

<sup>113</sup> In seinem bemerkenswerten Entwurf „Jesus. Ein Versuch zu begreifen“ macht Joachim Ringleben schon in der Einleitung mit Recht darauf aufmerksam, dass die Frage nach Jesus immer auch zugleich eine Frage nach Gott ist (*J. Ringleben, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008, 6f.*). Ringlebens gründliche Arbeit macht ebenso deutlich, dass die Frage nach Jesus im Raum der Theologie dezidiert eine Frage des Glaubens ist, deren Beantwortung auch eine Erhellung des je eigenen Gottesverhältnisses zur Folge hat. Nur so kann Jesus „aus der geschichtlichen Abständigkeit“ herausgeholt und für uns bedeutsam werden (*ebd., 8*). Genau darum geht es in der im Raum der Theologie gestellten Frage nach Jesus.



### *Summary*

#### *Contemporary Jesus. Modern Imageries of Jesus and the Christology of the New Testament*

In the first part of the paper, important positions in the history of the Jesus research, from the beginnings of the Life of Jesus Research until the Third Quest, which had become relevant in a hermeneutical perspective, are traced. In the second part, such imageries of Jesus, which stress specific and typical accents for the present research on Jesus, are discussed briefly. The necessity of the quest for Jesus becomes obvious. At the same time, the impossibility of an objective image of Jesus becomes discernable. The Jesus research has a need for hermeneutical reflections. The third part of the paper outlines in a more fundamental way that, within Christian Theology, Jesus research can only be undertaken presupposing faith. This is exactly the way in which the synoptic Gospels interpret the story of Jesus differently. The quest for Jesus is, hereby, always connected with Christology in a specific way. Given this as a prerequisite, the quest for Jesus becomes a necessary act of interpretation for contemporary Christian Theology.

*Prof. Dr. Christof Landmesser*, Eberhard Karls Universität Tübingen,  
Evangelisch-theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen;  
E-Mail: [christof.landmesser@uni-tuebingen.de](mailto:christof.landmesser@uni-tuebingen.de)