

AUF DER SUCHE NACH NEUEN WEGEN

Der Stand der exegetischen Jesusforschung

Von Thomas Söding

Der Stand der exegetischen Jesusforschung ist durch die Suche nach neuen Wegen gekennzeichnet.¹ Es gilt, Lehren aus der Geschichte zu ziehen und neue Modelle zu entwickeln. Die Leistungsfähigkeit der historisch-kritischen Exegese steht auf dem Prüfstand, weil ihr Geschichtsbild Risse erhalten hat und ihre Hypothesen widersprüchlich geblieben sind²; die konfessionellen Differenzen sind überholt, weil die heutigen Methoden, Interessen und Resultate evangelischer und katholischer Exegese weitgehend deckungsgleich sind³; die Exegese hat das Meinungsmonopol verloren, weil sich Dogmatiker mit programmatischen Beiträgen an der Debatte beteiligen⁴. Die Kon-

¹ Cf. CHRISTIAN BOYER – GÉRARD ROCHAS (ed.), *Le Jésus de l'histoire à travers le monde. The Historical Jesus around the World* (Religiologiques), Montreal 2009.

² Cf. THOMAS SÖDING (ed.), *Geist im Buchstaben? Neue Wege in der Exegese* (QD 225), Freiburg – Basel – Wien 2007.

³ Die beiden führenden Jesusbücher historisch-kritischer Bauart machen das ebenso anschaulich wie die Sympathisanten kanonischer Exegese; cf. einerseits JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I-III* (The Anchor Bible Reference Library), New York 1991.1994.2001; GERD THEIßEN – ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001 (¹1996); andererseits BREVARD S. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel I-II* (amerik. 1992), Freiburg – Basel – Wien 1994.1996; GIUSEPPE SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio* (Logos. Corso di Studi Biblici 8/2), Torino 2006.

⁴ Üblicherweise arbeitet die systematische Theologie mit dem *status quaestionis* der Exegese, der mehr oder weniger stark affirmiert oder kritisiert wird. JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI. (*Jesus von Nazareth I-II*, Freiburg – Basel – Wien 2007.2011) hingegen beansprucht, eine Rekonstruktion der Verkündigung Jesu zu entwickeln, die durch das Feuer der historischen Kritik gegangen ist und die Aktualität Jesu durch den konsequenten Bezug auf das lebendige Wort Gottes erschließt, mit dem Jesus eins sei, wird aber mit der Kritik konfrontiert, der Härte historischer Kritik auszuweichen. JOACHIM RINGLEBEN (*Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008) legt eine Exegese des Markusevangeliums und seiner synop-

roversen sind stark, die Aussichten auf eine konstruktive Debatte gut.⁵

1. Vergangene Debatten

ALBERT SCHWEITZER hat für die evangelische Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts ein prunkvolles Requiem gehalten.⁶ Mit der katholischen Jesusforschung meinte er sich kaum beschäftigen zu müssen⁷, weil sie daran interessiert war, die Mysterien des Lebens Jesu zu erzählen⁸, und unter dem Druck des antimodernistisch engagierten Lehramtes kaum zur Entfaltung kommen konnte.⁹ Auch der pietistischen Exegese

tischen Nachbarn vor, die das Menschsein Jesu anhand seiner erzählten Geschichte so begreifen soll, dass es nur von Gott her verstanden werden kann, wie Gott vom Menschen Jesus her, und lässt sich deshalb in der Auslegung auf eine intensive Diskussion mit der historisch-kritischen Exegese über den Wirklichkeitsbezug und das Deutungspotential der biblischen Texte ein, muss aber die Orientierung an der Evangelienform vor der historischen Kritik rechtfertigen, die gerade sie in Frage stellt, und das Erzählen als eine genuine Form der Christologie ins Verhältnis zum Begreifen setzen.

⁵ Die Debatte hat neu begonnen; cf. JENS SCHRÖTER – RALPH BRUCKER (ed.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin 2002; VOLKER SPANGENBERG – ANDRÉ HEINZE (ed.), *Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte*, Leipzig 2010; CHRISTIAN DANZ – MICHAEL MURRMANN-MANZ (ed.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen 2010.

⁶ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906/1913), Nachdruck ed. Otto Merk (UTB 1302), Tübingen 1984.

⁷ In der 1. Auflage befasste er sich (*ib.* 180-192) mit ERNEST RENAN (*Vie de Jésus*, Paris 1863), in der 2. Auflage ging er kurz (*ib.* 567-570) auf ALFRED LOISY (*Jésus et la tradition évangélique*, Paris 1910) ein. Beide waren in der katholischen Szene Außenseiter.

⁸ Cf. KARL RAHNER, Mysterien des Lebens Jesu, in: *LThK* 7 (1962) 721s. In der 3. Auflage des Lexikons fehlt das Stichwort ebenso wie in der *RGG*⁴ und in der *TRE*.

⁹ Die paradoxe Situation, dass man bei den römischen Stellen, die sich für zuständig erklärten, die besseren wissenschaftlichen Argumente zu haben glaubte und deshalb gegen die modernistischen Versuche vorging, wird in der Selbstdarstellung der Bibelkommission zur Hundertjahrfeier nachvollziehbar: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti delle Giornate Celebrative per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica* (Collana Documenti Vaticani), Città del Vaticano 2003.

schenkte er wenig Aufmerksamkeit¹⁰, weil sie große Vorbehalte gegen liberale Theologie hegte und die Treffsicherheit wie die Reichweite der historischen Bibelkritik bezweifelte¹¹, aber den Anschluss an die Moderne verpasst zu haben schien. Es war eine ausgesprochen protestantische Exegese, die Schweitzer so interessant fand, dass er sie in einer Wolke von Komplimenten verschwinden lassen wollte. Die Leben-Jesu-Forschung nahm sich die Freiheit vom Dogma, um Jesus zu erkennen, wie er wirklich gewesen sei. Das war das Programm des Historismus, durchgeführt an der zentralen Gestalt der Geschichte; es war geprägt von der Absage an den herrschenden Offenbarungsglauben mit seinem Optimismus in übernatürlichen Dingen, der in der Neuzeit durch das Aufkommen der Naturwissenschaften auf eine harte Probe gestellt, aber durch eine kryptorationalistische Offenbarungstheologie mit früher nie gekannter Verve vertreten worden war. Nach Schweitzer ist das ambitionierte Programm, ein Leben Jesu zu schreiben, gescheitert – nicht weil es zu wenig historisch und kritisch gewesen wäre, sondern weil es dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet hätte; denn erschrocken von der Erfahrung, dass Jesus, dem sie nahekommen wollten, ihnen unter der Hand entwand, um sich in seine eigene Zeit zurückzuziehen, hätten die Forscher ihm Leben einhauchen wollen und doch nur ihre eigenen Ideen auf ihn projizieren können, so dass der Anspruch größtmöglicher Objektivität auf die denkbar größte Subjektivität hinausgelaufen sei.

Da aber Schweitzers eigene Lösung, die unter dem Namen einer konsequenten Eschatologie¹² diskutiert wird, ihrerseits weder exegetisch noch hermeneutisch zu überzeugen ver-

¹⁰ Diskutiert wird sie bei WERNER GEORG KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Orbis Academicus), München ²1970 (¹1958).

¹¹ *Pars pro toto*: THEODOR ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons I: Das Neue Testament vor Origenes*, Erlangen 1888/1889, *II: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band*, Erlangen – Leipzig 1890/1892; *Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig ⁴1904 (1901). Nachdruck Wuppertal 1985. Dazu UWE SWARAT, *Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker* (Monographien und Studienbücher 342), Wuppertal 1991.

¹² Vorgegeben durch JOHANNES WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), ed. Ferdinand Hahn mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Göttingen ³1964.

mochte, weil sie *volens nolens* der Moralisierung und Historisierung Jesu Vorschub leistete¹³, war die Frage nach den Möglichkeiten und dem Stellenwert der Rückfrage neu eröffnet. Anfang des 20. Jahrhunderts verdienen zwei konträre Antworten große Aufmerksamkeit.

Bekannt ist die Position, die RUDOLF BULTMANN bezog. Obgleich er die *Geschichte der synoptischen Tradition* verfasste¹⁴ und als Autor eines formidablen Jesusbuches hervortrat¹⁵, lag der Skopos seiner theologischen Arbeit in der hermeneutischen Relativierung der historischen Rückfrage. Denn nach dem ersten Satz seiner *Theologie des Neuen Testaments*¹⁶ gehört die Verkündigung Jesu nur zu den Voraussetzungen, nicht aber zum Gehalt der christlichen Theologie, die sich vielmehr aus dem Osterkerygma ergebe. Mit dieser steilen These schienen hinreichende Vorkehrungen getroffen, die theologische Urteilsbildung von den immer unsicheren und womöglich katastrophalen Ergebnissen historischer Recherchen abzukoppeln; aber es wurde erstens ein hoher Tribut an den Existenzialismus entrichtet, der mit seiner ahistorischen Anthropologie auch das Jesusbuch charakterisiert¹⁷, und zweitens der merkwürdige Eindruck erweckt, man könne Christologie ohne Jesus treiben, während doch die Pointe der Osterevangelien die Identifizierung des Auferstandenen als Jesus von Nazareth ist. Insofern konnte es weder beim historischen Pessimismus noch beim hermeneutischen Optimismus Bultmanns bleiben.

Unbekannt ist die Position, die ERIK PETERSON¹⁸ markiert hat. Sie lässt sich erst jetzt durch die breit angelegte Edition aus-

¹³ Eine freundliche Würdigung nimmt allerdings MARCUS J. BORG vor: *Jesus today. The Legacy of Albert Schweitzer* (Cole Lectures), Vanderbilt University 2000. Eine Huldigung ist das Buch von WERNER ZAGER, *Liberale Exegese des Neuen Testaments. David Friedrich Strauß – William Wrede – Albert Schweitzer – Rudolf Bultmann*, Neukirchen-Vluyn 2004.

¹⁴ *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), ed. GERD THEISSEN (FRLANT 29), Göttingen ¹⁰1995.

¹⁵ *Jesus* (1926), Tübingen 1964.

¹⁶ *Theologie des Neuen Testaments* (1953), ed. Otto Merk, Tübingen ⁹1984.

¹⁷ Die positiven Einflüsse verstärken die meisten Beiträge in ULRICH H. KÖRTNER (ed.), *JESUS IM 21. JAHRHUNDERT. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen-Vluyn 2002.

¹⁸ Cf. BARBARA NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg – Basel – Wien ²1994 (¹1992).

gewählter Schriften bestimmen¹⁹, die Publiziertes und Unpubliziertes, Vorlesungen, Briefe und Notizen zum Vorschein bringt. Peterson liebäugelte mit eher konservativen Positionen der Einleitungswissenschaft, kritisierte aber an Bultmann und mehr noch an ADOLF VON HARNACK²⁰ vor allem die Loslösung Jesu von der Kirche²¹. Die Alternative sei eine Neuauflage der Leben-Jesu-Mysterien; denn durch sie lasse sich der hegelianische Begriff der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, der in der Gefahr des theologischen Deizisionismus stehe, zugunsten einer Konkretion der Offenbarungsgeschichte überwinden, die den öffentlichen und kirchlichen Charakter des Evangeliums begründe.²² Allerdings steht dieses Konzept in der Gefahr, der historischen Kritik den Stachel zu ziehen und das „Ein für allemal“ des Christusgeschehens, von dem die historische Jesusforschung theologisch lebt, zu relativieren.

Der Bultmann-Schüler und Peterson-Hörer ERNST KÄSEMANN hat aus den Aporien beider Konzepte herauszuführen versucht.²³ Explizit gegen Bultmann und implizit mit Peterson begründete er die theologische Notwendigkeit und den theologischen Stellenwert der Geschichte Jesu, weil nur so der sublimale Dokerismus existentialer Theologie überwunden werden könne. Implizit gegen Peterson und explizit mit Bultmann begründete er die Notwendigkeit einer Kriteriologie, die zwischen genuin Jesuanischem und sekundär Redaktionellem zu unterscheiden erlaube. Entscheidend sei das Kriterium der Differenz: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich eine Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell

¹⁹ Unter der Ägide von BARBARA NICHTWEISS sind seit 1994 in Würzburg bislang acht von geplanten zwölf Bänden *Ausgewählte Schriften* erschienen.

²⁰ *Das Wesen des Christentums* (1900). Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950.

²¹ Cf. ERIK PETERSON, *Theologie und Theologen. Texte* (Ausgewählte Schriften 9/1), ed. BARBARA NICHTWEISS, Würzburg 2009, 562-571.

²² Grundgelegt in: Was ist Theologie? (1925), in: *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1), ed. BARBARA NICHTWEISS, Würzburg 1994.

²³ Das Problem des historischen Jesus (1953), in: id., *Exegetische Versuche und Besinnungen I-II*, Göttingen 1960, I 187-214 (dort 205 das folgende Zitat); Sackgassen im Streit um den historischen Jesus (1964), *ib.* II 31-68.

dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn abgemildert hat.“ Weitere Kriterien können ergänzende Funktionen übernehmen: Das Kriterium der Kohärenz blende konvergierende Traditionen ein, zu denen es jüdische und christliche Parallelen gebe; das Kriterium der vielfachen Bezeugung trage dem Umstand Rechnung, dass solche Überlieferungen, die auf verschiedenen Wegen das Licht des Kanons erblickt haben, nicht gut ausgeblendet werden können.

Die Wirkung dieses Vorstoßes war groß, aber ambivalent. Auf der einen Seite hat die Kriteriologie – mehr oder weniger stark variiert – zahlreiche evangelische und katholische Jesusbücher inspiriert, namentlich in Deutschland.²⁴ Auf der anderen Seite hat sie durch den Vorrang des Differenzkriteriums den Abstand zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „verkündigten Christus“ methodisch vergrößert und dadurch die Christologie, die nur um Jesu willen getrieben werden kann, in eine Legitimationskrise gestürzt.²⁵

²⁴ Genannt seien MARTIN DIBELIUS – WERNER GEORG KÜMMEL, *Jesus*, Berlin 1966 (1939); GÜNTHER BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (UB 19), Stuttgart et al. 1995 (1956); NORMAN PERRIN, *Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung*, Göttingen 1972 (engl. 1967); HERBERT BRAUN, *Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (1969), Stuttgart et al. 1984; HERBERT LEROY, *Jesus. Überlieferung und Deutung* (EdF 95), Darmstadt 1999 (1978); HUBERT FRANKEMÖLLE, *Jesus. Anspruch und Deutungen*, Mainz 1979; TRAUGOTT HOLTZ, *Jesus aus Nazaret. Was wissen wir von ihm?*, Zürich et al. 1981 (1979); JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte* (HThK.S 3), Freiburg – Basel – Wien 1990; JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazareth*, Berlin – New York 1996; RUDOLF HOPPE, *Jesus. Von der Krippe an den Galgen*, Stuttgart 1996; JACQUES SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris 2002; LUDGER SCHENKE ET AL., *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004. Eine andere Spur, die von der Kritik der historischen Kritik durch die biblische Theologie gelegt wird, führt über LEONHARD GOPPELT (*Theologie des Neuen Testaments*, ed. Jürgen Roloff, Göttingen 1976) zu JÜRGEN ROLOFF, *Jesus*, München 2000.

²⁵ JOACHIM JEREMIAS (*Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973), suchte sie dadurch zu lösen, dass er nach dem Schema „Ruf Jesu“ – „Antwort der Gemeinde“ (cf. EDUARD LOHSE ET AL. [ed.], *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen*. FS Joachim Jeremias, Göttingen 1970) einerseits durch forcierte Einzelstudien das Gebiet historischer Verlässlichkeit in der Evangelienüberlieferung zu erweitern trachtete, andererseits aber die Neuheit der Auferstehung relativierte, unterschätzte dabei jedoch nicht nur die Krise des Karfreitags und den Neubeginn des Ostertages, sondern fixierte sich auch auf die Suche nach *ipsissima verba*, deren Charakteristika zunehmend undeutlich wurden.

GERHARD EBELING²⁶ und HANS URS VON BALTHASAR²⁷ haben das Problem scharf gesehen; beide haben den *missing link* im Glauben Jesu gesucht²⁸; beide haben sich für eine theologische Schriftauslegung entschieden, der eine allerdings in programmatischer Nähe zur historisch-kritischen Exegese, weil er sowohl ihre fundamentaltheologische Kompetenz zu schätzen wusste als auch eine Affinität zum *sola scriptura* der Reformation zu erkennen glaubte²⁹, der andere in programmatischer Distanz zu ihr, weil er ihr vorhielt, aus weltanschaulichen Gründen die Gottesfrage auszuklammern und deshalb weder den buchstäblichen noch den geistlichen Schriftsinn zu erfassen³⁰. Die Exegese kann sich in diesen Streit nicht einmischen, ohne ihrerseits ein hermeneutisches Problembewusstsein zu entwickeln; sie profitiert aber von ihm, weil er die theologische Brisanz nicht nur ihrer Forschungsergebnisse, sondern auch ihrer Forschungsmethoden deutlich macht.

2. Gegenwärtige Debatten

Die gegenwärtige Jesusforschung hat sich weniger im Dialog mit der systematischen Theologie und der Philosophie orientiert denn im Austausch mit den Literatur- und Kulturwissenschaften, der Historik und der Judaistik.³¹ Durch religionsgeschichtliche Forschungen sind die Pluralität und Dynamik, die Identität und Qualität des frühen Judentums in weit größeren Dimensionen und Konkretionen als früher vorstellbar geworden. Durch Studien zur Archäologie und Geographie, zur So-

²⁶ Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie (1959), in: ID., *Wort und Glaube (I)*, Tübingen ³1967, 300-318.

²⁷ Wort, Schrift, Tradition (1949), in: id., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 11-27; *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln – Trier 1987.

²⁸ GERHARD EBELING, Jesus und Glaube (1958), in: id., *Wort und Glaube (I)* 203-254; HANS URS VON BALTHASAR, Fides Christi, in: id., *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln ³1971 (¹1960), 45-79; *Herrlichkeit III/2.2: Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 122ss.

²⁹ Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: *Wort und Glaube (I)* 1-49.

³⁰ *Theodramatik I: Prolegomena*, Einsiedeln 1973, 26-29; *Theodramatik III/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 53-135.

³¹ Den Ertrag sichern KURT ERLEMANN ET AL. (ed.), *Neues Testament und antike Kultur I-V*, Neukirchen-Vluyn 2004-2008.

ziologie und Ökonomie, zur Politik und zum Recht Galiläas, Judäas und Jerusalems sind die Lebensverhältnisse Jesu und seiner Jünger klarer geworden, die Möglichkeiten und Grenzen der Traditionsbildung, die latenten und offenen Konflikte der Jesusbewegung, die Voraussetzungen und Perspektiven, die Probleme und Chancen der Evangeliumsverkündigung. Durch Untersuchungen zur Form und Genese der Evangelien, zum Prozess der Kanonisierung und zur Bildung der Apokryphen hat sich der Blick für den literarischen Charakter und die theologischen Interessen der Evangelien geschärft und damit die Basis für die historische Recherche gefestigt.

Wo es an hermeneutischer Reflexion mangelt, werden die großen Möglichkeiten, die sich aus diesem Forschungsgespräch ergeben, zu wenig genutzt und bisweilen zur Fehlerquelle. Wo diese Reflexion hingegen explizit oder implizit geschieht, gewinnt die Jesusforschung neue Optionen. Probleme entstehen regelmäßig, wenn partikuläre Einsichten verallgemeinert werden; neue Einsichten werden gewonnen, wenn aus anderen Blickwinkeln bisher verborgene Aspekte der Geschichte und Verkündigung Jesu zum Vorschein gebracht werden. Es öffnet den Blick, wenn Jesus in den geschichtlichen Kontext jüdischen Lebens eingebettet wird³²; es verstellt den Blick, wenn die Gestalt Jesu in eine soziale Bewegung eingeordnet wird, die zwar seinen Namen trägt, aber ihn selbst in den Hintergrund drängt³³. Es vertieft die Eindrücke von Jesus, wenn er als Jude

³² Das kann in dem Interesse geschehen, die historische Substanz der Evangelienüberlieferung zu erweisen, so bei MARTIN HENGEL – ANNA MARIA SCHWEMER, *Jesus und das Judentum* (Geschichte des frühen Christentums 1), Tübingen 2007, oder eine alternative Sicht zur christologischen Deutung Jesu in den Evangelien zu begründen, so bei MARTIN EBNER, *Jesus von Nazareth. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007; cf. ID., *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess* (HBS 15), Freiburg – Basel – Wien 1998. Das eine Mal wird die Strategie einer Plausibilisierung, das andere Mal einer Perspektivierung verfolgt. Dieser Interpretationskonflikt kann nicht durch eine Intensivierung der Einzel­forschung, sondern nur der hermeneutischen Reflexion gelöst werden.

³³ In dieser Gefahr stehen LUISE SCHOTTROFF – WOLFGANG STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen* (UB 639), Stuttgart u.a. ²1981 (¹1978). Weitsichtig ist die Skepsis, mithilfe diachronischer Analysen einen Kernbestand echter Jesusworte von sekundären Zusätzen zu unterscheiden; kurz­sichtig der Primat der Ekklesiologie vor der Christologie, der dem Verfahren innewohnt, weil der Primat des Ereignisses vor dem Zeugnis nicht methodisch eingeholt wird.

aus Galiläa³⁴ betrachtet wird, der in Jerusalem fremd gewesen ist³⁵; es verflacht das Profil Jesu, wenn der Tempelkonflikt³⁶ auf einen Stadt-Land-Gegensatz zurückgeführt wird³⁷. Es erweitert den Horizont der Jesusforschung, wenn apokryphe Evangelien³⁸ auch bei der historischen Arbeit in Betracht gezogen werden, weil sie durchaus Facetten der Botschaft Jesu widerspiegeln können³⁹; es verstellt den Zugang zu Jesus, wenn den Apokryphen eine hermeneutische Dominanz zuerkannt wird⁴⁰, weil die philologische Basis der Konstruktion brüchig ist und „mehr kalifornisches als galiläisches Lokalkolorit“ sichtbar wird⁴¹.

Wie immer aber diese Studien verbesserungsfähig und -bedürftig sein mögen, haben sie theologisches Gewicht: Sie wehren einer Idealisierung Jesu; sie forcieren das historische Interesse an Jesus, das von der systematischen Theologie und der kirchlichen Lehre aus inkarnations- wie paschatheologischen oder aus anthropologischen und soteriologischen Gründen nur

³⁴ Cf. JÜRGEN ZANGENBERG – HAROLD W. ATTRIDGE – DALE B. MARTIN (ed.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition* (WUNT 210), Tübingen 2007; CARSTEN CLAUSSEN – JÖRG FREY ET AL. (ed.), *Jesus und die Archäologie Galiläas* (BThSt 87), Neukirchen-Vluyn 2008.

³⁵ Cf. SEAN FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-Story*, London 2004.

³⁶ Zu den Dimensionen und Phasen der Auslegung cf. CHRISTINA METZDORF, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT II/168), Tübingen 2003.

³⁷ GERD THEIßEN hat sich in seinen *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19, Tübingen 1983) auf diesen Zug konzentriert (Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land [1976], *ib.* 142-159), in seinem Jesusbuch zusammen mit ANNETTE MERZ aber die Kultkritik in prophetischer Tradition betont (*Jesus* 380s.).

³⁸ Cf. JÖRG FREY – JENS SCHRÖTER (ed.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen* (WUNT 254), Tübingen 2010.

³⁹ Methodisch erarbeitet von JENS SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997.

⁴⁰ Cf. BURTON L. MACK, *A Myth of Innocence. Mark and Christians Origins*, Philadelphia 1988; *The Christian Myth. Origins, Logic, and Legacy*, New York 2001; *Christian Mentality. The Entanglements of Power, Violence, and Fear*, London 2010; JOHN DOMINIC CROSSAN, *Der historische Jesus* (engl. 1991), München 1994; *God and Empire. Jesus against Rome, then and now*, San Francisco, Calif. 2007.

⁴¹ GERD THEIßEN – ANNETTE MERZ, *Jesus* 29.

begrüßt werden kann; sie konkretisieren, was die Dogmatik unter offenbarungstheologischen Vorzeichen postulieren muss, aber nicht produzieren kann, ohne sich ihrerseits der historischen und philologischen Arbeit der Exegese zu unterziehen; sie setzen sich der offenen Diskussion der Moderne über die Gründe und Grenzen des Anspruchs absoluter Heilswahrheit aus, die von den Evangelien mit Jesus verbunden wird und die von den Dogmen aus den Glaubenskämpfen ihrer Zeit heraus gesichert werden sollten; sie aktualisieren in den Diskursen der Postmoderne den antignostischen Grundzug neutestamentlicher Christologie.

Die entscheidende Veränderung der Versuchsanordnung im exegetischen Labor hat sich aus dem jüdisch-christlichen Dialog ergeben. In einer „Hermeneutik nach Auschwitz“ können die neuen Einsichten in die Geschichte und Kultur des frühen Judentums auf fruchtbaren Boden fallen. Im Zuge einer tiefgreifenden Neuorientierung der gesamten Theologie⁴² werden auch die Beziehungen zwischen Jesus und den jüdischen Bewegungen seiner Zeit neu bestimmt, einschließlich seines Verhältnisses zu Israel und zur Heiligen Schrift des Alten Testaments.

Eine katalytische Bedeutung haben jüdische Jesusforschungen erlangt. Sie sind zwar in der christlichen Theologie bis heute nicht von derselben hermeneutischen Kraft wie die jüdischen Exegesen der Bibel Israels, weil sie in der Erschließung des jüdischen Umfeldes Jesu keinen privilegierten Beobachterstatus reklamieren können und in der Distanz zur Christologie der Gottessohnschaft Jesu die bekannte Unterscheidung zum Christentum nachvollziehen. Aber sie haben nicht nur vielen die Augen für die jüdischen Wurzeln des Christentums geöffnet, sondern auch den Kern des christologischen Problems präpariert. Weitgehend folgen sie der Linie, die JOSEF KLAUSNER⁴³ und MARTIN BUBER⁴⁴ ausgezogen haben: Der Glaube Jesu ver-

⁴² Katholische Bestandsaufnahmen, die allerdings erhebliche Phasenverschiebungen zwischen den Disziplinen erkennen lassen, sammeln PETER HÜNERMANN – THOMAS SÖDING (ed.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wieder entdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg – Basel – Wien 2003.

⁴³ *Jesus von Nazareth*, Jerusalem ³1952 (¹1930).

⁴⁴ *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

binde Juden und Christen, der Glaube an Jesus trenne sie. Demnach gehört Jesus mit seiner Verkündigung der Gottesherrschaft ganz in die Religions- und Theologiegeschichte Israels, während erst die Theologie des Kreuzes und der Auferweckung, wie sie via Paulus vor Augen trete, den Unterschied markiere.⁴⁵ Freilich setzt dies voraus, dass die christologischen Motive der Evangelien als sekundär betrachtet werden, wie dies eine Konsequenz der Distinktionen Käsemanns ist. Es wirft auch die Fragen auf, wie schnell sich die Kirche wirklich vom Judentum gelöst hat und wie stark die Kreuzes- und Auferweckungstheologien, die Inkarnations- und Epiphaniechristologien den hermeneutischen Horizont des Judentums verlassen.

Nach JACOB NEUSNER⁴⁶ hingegen beginnt die Unterscheidung nicht erst mit der Verkündigung der Auferstehung, sondern der Gottesherrschaft. Wie immer es um die historische Substanz von Hoheitstiteln, Leidensprophetien und christologischen Debatten im Munde Jesu bestellt sein möge, gehörten sie doch zum kanonischen Gedächtnis Jesu, das allein für das Christentum Autorität habe, und verwiesen auf einen unerhörten Anspruch Jesu, im Namen Gottes zu reden, der sich in seiner überlieferten Gesetzesauslegung ebenso wie in den Antithesen und in den Jüngerberufungen nicht anders als in den Streitgesprächen zeige.

Deshalb konfrontieren die jüdischen Forschungsbeiträge die christliche Exegese erneut mit der prinzipiellen Frage, wie sich die österliche Christusverkündigung mitsamt den neutestamentlichen Jesusgeschichten zur Methodik und zum Ergebnis historischer Rückfrage verhält. Auf breiter Linie hat die Exegese, um im jüdisch-christlichen Gespräch antworten zu können,

⁴⁵ DAVID FLUSSER, *Jesus* (1968), überarbeitet von Wolf-Dietmar Priemer (Rowohlt's Monographien 50632), Reinbek b. Hamburg 2006; GEZA VERMES, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien* (engl. 1983), Neukirchen-Vluyn 1993; *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993; *The Changing Faces of Jesus*, London 2000; *The Authentic Gospel of Jesus*, London 2003; *Die Passion. Die wahre Geschichte der letzten Tage Jesu*, Darmstadt 2006; cf. IRVING M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge 1988; BEATRICE BRUTEAU, *Jesus through Jewish Eyes. Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation*, New York 2001.

⁴⁶ *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London 1991; *Telling Tales. Making Sense of Christian and Judaic Nonsense. The Urgency and Basis for Judaeo-Christian Dialogue*, Louisville 1993; *Ein Rabbi spricht mit Jesus* (amerik. 1993), Freiburg – Basel – Wien 2007.

einen hermeneutischen Paradigmenwechsel vollzogen. Hatte Käsemann Jesus im wesentlichen aus dem Kontrast zum zeitgenössischen Judentum heraus zu verstehen versucht, wobei ihn nicht subkutaner Antijudaismus, sondern protestantische Gesetzeskritik beeinflusst zu haben scheint, entwickelt GERD THEISSEN im genauen Gegensatz ein „Kriterium der Kontinuität“⁴⁷, demzufolge nur das als jesuanisch gelten könne, was sich einerseits, auch in seinen individuellen Pointen, aus dem Kontext des frühen Judentums heraus verstehen und andererseits die Wirkung Jesu in der Jüngergemeinschaft plausibel werden lasse, freilich besonders dort, wo sich Widersprüche zu christologischen Trends und Spitzentexten des Urchristentums erkennen ließen, während Konvergenzen Verdacht erregen sollten.

Die Neujustierung der Kriterien hat zu einer Fülle von Jesusbüchern geführt, deren gemeinsames Thema die substantielle Zugehörigkeit Jesu zum Judentum ist: Er sei einer der jüdischen Reformer; er habe nie und nimmer an eine Kirche, kaum an seinen Tod und seine Auferstehung, keinesfalls an seine Gottessohnschaft gedacht⁴⁸, aber die Notwendigkeit der Umkehr, der Gesetzeserfüllung, der Kultkritik und der Gerechtigkeit für die Armen gepredigt.⁴⁹

Allerdings muss bei einem solchen Ansatz erst noch ausgeleuchtet werden, welches christologische, soteriologische und ekklesiologische Bedeutungspotential sich in den Gleichnissen und Seligpreisungen, in den Gebeten und Jüngerbelehrungen,

⁴⁷ Cf. GERD THEISSEN – DAGMAR WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (NTOA 34), Freiburg – Göttingen 1997.

⁴⁸ In extremer Weise prägt diese Prämisse das Verfahren und die Resultate im amerikanischen „Jesus Seminary“, das die Beschlusslage der Teilnehmer über „echt“ und „unecht“ von Jesustraditionen der kanonischen Evangelien und des Thomasevangeliums in verschiedenen Farben (schwarz – grau – rosa – rot) transparent macht; cf. ROBERT W. FUNK – ROY W. HOOVER – JESUS SEMINARY (ed.), *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993.

⁴⁹ Cf. LAURENZ VOLKEN, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*, Düsseldorf ²1985 (1983); JAMES LESLIE HOULDEN, *Jesus. A Question of Identity*, London 1992; ID. *Jesus in History, Thought, and Culture. An Encyclopedia*, Santa Barbara 2003; ID., *Jesus. The Complete Guide*, Continuum International Public Group 2005; HUBERT FRANKEMÖLLE, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Mainz 2003; PAUL HOFFMANN, *Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament*, Stuttgart 2009.

in den Aussendungs- und Endzeitreden, in den Therapien und Exorzismen Jesu ansammelt.⁵⁰ Die Kontextualisierung Jesu im Judentum führt dann zu einer hermeneutischen Reduktion, wenn sie die explizite und implizite Christologie, die Jesus von den Evangelien zugeschrieben wird, systematisch ausblendet und die Heilsbedeutung seiner Worte und Taten, seiner Gesten und Zeichen methodisch einschränkt. Diese Reduktionen sind aber durch die gewählte Methode nicht gedeckt, sondern hängen von zahlreichen Zusatzannahmen ab, die eher den Prämissen der älteren Forschungsgeschichte und den Plausibilitäten eines modernen Weltbildes als den historischen Zeugnissen aus der Zeit Jesu, jüdischen wie christlichen, entsprechen und das theologische Niveau jüdischer Gottesreichvisionen und Gottesvolkvorstellungen, mögen sie auch nur von Minderheiten profiliert worden sein, unterschreiten. Im Gegenteil ist die Einordnung Jesu in den geschichtlichen Kontext des frühen Judentums die Kehrseite seiner Zuordnung zur Erwählungs- und Hoffnungsgeschichte des Gottesvolkes und insofern von grundlegender theologischer Bedeutung. Die Kontextualisierung Jesu bietet gerade die Gewähr, dass der prophetische Bezug Jesu zur Wahrheit Gottes, ohne den er nicht zur Verkündigung des Evangeliums ausgezogen wäre, nicht idealistisch, sondern historisch verstanden wird, wie es theologisch notwendig ist, weil er von der Person Jesu selbst nicht zu trennen ist.

Das aber verlangt von der Exegese, die Geschichte Jesu vor einem theologischen Hintergrund Jesu zu beleuchten, der den theologischen Erfahrungen und Erwartungen Israels gerecht wird. Im Einflussbereich reformierter Theologie kann ED P. SANDERS die Partizipation Jesu am jüdischen „Bundesnomismus“ darstellen und damit eine soteriologisch relevante Deutung der Geschichte Jesu mit einer projüdischen Theologie verbinden⁵¹, allerdings unter dem Verdacht, einer christlichen Pro-

⁵⁰ MATTHIAS KONRADT befürwortet, aus Gründen terminologischer Klarheit an dieser Stelle nicht von „Christologie“ zu reden (Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt „vorösterlicher Christologie“ dar?, in: *ZThK* 107 [2010] 139-166), weil der Unterschied zur österlich geprägten Christologie verwischt zu werden drohe. Allerdings droht der prinzipielle Verzicht, die Zusammenhänge aus den Augen zu verlieren.

⁵¹ *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu* (engl. 1993), Stuttgart 1996.

jektion des Judentums zu erliegen⁵², und unter Verzicht auf breite christologische Interpretationsströme in den Evangelien. Im Einflussbereich liberaler Theologie kann GERD THEIßEN die Impulse der Religionssoziologie aufnehmen⁵³ und Jesus in differenzierter Weise auf die vielfältigen und tiefgründigen Messiaserwartungen des Frühjudentums⁵⁴ beziehen, denen er allerdings in mehr oder weniger großer Distanz gegenübergestanden habe, während erst er selbst den Menschensohn-Titel geprägt habe, um seiner „Human-Christologie“ Ausdruck verleihen zu können.⁵⁵ Allerdings bleibt die Frage, wie es zur rasanten Entwicklung der neutestamentlichen Christologie gekommen ist⁵⁶, die das Interesse an Jesus nicht verliert, sondern dauerhaft begründet⁵⁷.

3. Künftige Debatten

Der Methodenwechsel von der Kontrast- zur Kohärenzhermeneutik im Verhältnis Jesu zum Judentum kann die christologische Frage weder verstummen lassen noch beantworten, aber neu aufwerfen und zuspitzen. Die Kritik am Differenzkriterium hat sich auf die Distanzierung Jesu vom Judentum seiner Zeit konzentriert. Die Kehrseite aber ist die Distanzierung Jesu vom frühen Christentum, das seinerseits stark jüdisch geprägt gewesen ist. Es leuchtet aus historischen und theologi-

⁵² Cf. HANS-MARTIN RIEGER, Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E.P. Sanders, in: FRIEDRICH AVE-MARIE – HERMANN LICHTENBERGER (ed.), *Bund und Tora. Zur Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition* (WUNT 92), Tübingen 1996, 129-161.

⁵³ Cf. *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.

⁵⁴ Cf. HANS-JÖRG FABRY – KLAUS SCHOLTISSEK, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel – Themen 5), Würzburg 2002.

⁵⁵ GERD THEIßEN – ANNETTE MERZ, *Jesus* 447-489.

⁵⁶ Dass sie historisch nicht ohne den Anspruch Jesu zu erklären sei, betonen MARTIN HENGEL und ANNA MARIA SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT 138), Tübingen 2001.

⁵⁷ So jedenfalls meine These in: *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien ²2008. ¹2006.

schen Gründen ein, dass Jesus auch im Proprium seiner Verkündigung nur als Jude in Israel gesehen werden kann. Es leuchtet aber weder aus historischen noch aus theologischen Gründen ein, dass Jesus systematisch auf Distanz zu den messianischen Hoffnungen, Titeln und Texten Israels gehalten wird, die in der Christologie des Neuen Testaments⁵⁸ aufgenommen werden, weil sie in der Geschichte des Judentums wie der Heiligen Schrift Israels wichtig waren, und dass Jesus hermeneutisch von der Wirkungsgeschichte abgekoppelt werden soll, die er aber doch durch seinen Ruf in die Nachfolge aus der Mitte seiner Sendung heraus gerade angestoßen hat.⁵⁹ Es ist eines, aus Gründen methodischer Vorsicht bei den Hoheitstiteln, den Todesdeutungen, den Passionsprophetien, den Auferstehungsweissagungen, den Schriftexegesen Jesu, von denen die Evangelien erzählen, große Zurückhaltung an den Tag zu legen, aber ein anderes, die Messergebnisse einer Versuchsanordnung, die gerade die Christologie ausfiltert, als Realität anzusehen und sekundär insofern zu dogmatisieren, als sie normativ gegen die expliziten Christologien in Stellung gebracht werden⁶⁰.

Unter dieser Rücksicht ist kritisch zu fragen, in welchem Maße das Plausibilitätskriterium überhaupt als Kriterium fungieren kann. Zwei Einwände sind geltend zu machen. Zum einen können die großen Zeugnisse neutestamentlicher Christologie ihrerseits nur aus einem jüdischen Entstehungs- und Rezeptionsprozess heraus verstanden werden; ihre Protagonisten, Paulus und Johannes an der Spitze, haben durch den Glauben an Jesus Christus ihrem Judentum nicht abschwören, sondern Ehre erweisen wollen. Das Differenzkriterium war in der Gefahr, die Person und Botschaft Jesu nach Maßstäben aufge-

⁵⁸ Eine hermeneutisch innovative Verbindung stellt MARTIN KARRER her, *Jesus Christus im Neuen Testament* (NTD.E GNT 11), Göttingen 1998. Der Ansatz bei den Zeichnungen Jesu im Neuen Testament kann und soll die Unruhe der historischen Frage nicht ruhigstellen.

⁵⁹ Cf. THOMAS SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg – Basel – Wien 2007. In einem biblisch-theologischen Horizont hat GERHARD LOHFINK (*Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg – Basel – Wien 1998) die These eingezeichnet, dass es das Reich Gottes nicht ohne das Volk Gottes gibt.

⁶⁰ Der Vorreiter dieser Richtung ist WILLIAM WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901), 4., unveränderte Aufl. Göttingen 1969.

klärter Religion westlicher Prägung zu harmonisieren, weil alles Sperrige – von den Gerichtsworten über die Kreuzesnachfolge zur Auferstehungshoffnung und von den Gesetzesdebatten über die Ich-bin-Worte zur Todeserwartung – ausgesondert zu werden drohte. Das Kohärenzkriterium bietet demgegenüber die Möglichkeit, eine viel größere Breite, einen viel größeren Facettenreichtum und einen viel größeren Spannungsbogen der Jesusüberlieferung als historisch interessant in Betracht zu ziehen.⁶¹ Aber es bleibt fraglich, welcher Zug der Christologie in den Evangelien mithilfe einer Kohärenzanalyse überhaupt ausgeschlossen werden sollte.

Zum anderen stellt das Kriterium einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte der Christologie her. Ihn zu rekonstruieren, setzt aber zwei zusätzliche Überlegungen voraus. Einerseits ist zu prüfen, welche neuen Impulse durch den Tod und die Auferweckung Jesu christologisch ausgelöst worden sind⁶²; diese Prüfung kann nicht nur anhand paulinischer und johanneischer Reflexionen, sie muss auch anhand synoptischer Traditionen erfolgen und stößt deshalb gerade auf diejenigen Texte der Todes-, Auferstehungs-, Zukunfts- und Endzeitprophetien Jesu, die von der historisch-kritischen Exegese ausgegrenzt werden. Die entscheidenden Punkte sind die Integration des Lebens und des Todes Jesu im Horizont der nahekommenden Gottesherrschaft unter dem Vorzeichen der Proexistenz⁶³ und die universale Ausweitung der Evangeliumsverkündigung, die in der Erhöhung Jesu zur Rechten des Vaters begründet ist. Andererseits ist zu prüfen, inwiefern die Christologie des Neuen Testaments als Auswirkung der Verkündigung und Sendung Jesu erklärt werden kann. Auf die-

⁶¹ Ein herausragendes Beispiel liefert ARMAND PUIG I TARRECH, *Jesús. Un perfil biogràfic*, Barcelona 2004; cf. ID., *Jesus. An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus* (WUNT II/288), Tübingen 2010.

⁶² Das steht im Mittelpunkt der Überlegungen meines Lehrers WILHELM THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Münster ²1996 (1981).

⁶³ Das ist der zentrale Begriff sowohl der jesuanischen Sendung wie auch der christologischen Soteriologie bei HEINZ SCHÜRMAN, *Jesus – Gestalt und Geheimnis*, ed. KLAUS SCHOLTISSEK, Paderborn 1994, 286-345.

sem Wege können die Beobachtungen ausgewertet werden, die unter den Auspizien eines moderaten Konstruktivismus gemacht werden können.⁶⁴ Allerdings sind es die zu eruierten Quellentexte selbst, die einen Realitätsanspruch äußern und deshalb zur geschichtlichen Forschung nötigen, wie sie jenseits des Historismus möglich und nötig ist.

Dann aber gilt es, methodische Konsequenzen aus der Art und Weise zu ziehen, wie in den Evangelien die Geschichte Jesu geschrieben worden ist. Die alte historische Kritik trieb Exegese so, wie HEINRICH SCHLIEMANN Archäologie getrieben hat⁶⁵. Wie er Schicht um Schicht abgetragen (und zerstört) hat, um auf der untersten Stufe die Ruinen von Troja zu finden, so hat die Exegese die Redaktionsschichten wegräumen wollen, um das Urgestein der jesuanischen Verkündigung freizulegen; aber so wie die Archäologie heute alle Wachstumsschichten zu bewahren und aus der vorgegebenen Fundsituation heraus zu erklären versucht, die Lage Trojas aber nach wie vor diskutiert, so kann die Exegese, wie es FERDINAND HAHN früh begründet hat⁶⁶, aufgrund der Charakteristik der Quellen die Rückfrage von der Rezeptionsfrage nicht trennen und in einem *ipsissimum verbum* ebenso wie in einer „nachösterlichen Bildung“ nur die Extremwerte einer Skala sehen, die sich nach der Gauß'schen Normalverteilung richtet.

Die Forschungen zur Traditionsgeschichte der Evangelien in einer Kultur, die im wesentlichen durch mündliche Kommunikation geprägt gewesen ist, weisen auf das außerordentlich hohe Risiko hin, durch Unterscheidungen von Tradition und Redaktion in mehreren Stufen sukzessiver Hypothesenbildung einen historischen Grundbestand von sekundären Ergänzungen

⁶⁴ Cf. JENS SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006. Zum theoretischen Hintergrund cf. ID., *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons* (WUNT 204), Tübingen 2007.

⁶⁵ *Troja*, Leipzig 1883.

⁶⁶ Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: KARL KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* (QD 63), Freiburg – Basel – Wien 1974, 11–77.

zu unterscheiden.⁶⁷ So weit man auch immer in den Raum der frühesten Jesusüberlieferung vorzudringen vermag, erschließt sich doch keine dogmenfreie Zone, sondern von vornherein ein Raum, in dem die Gottesfrage höchste Bedeutung erhält, die Eschatologie der Geschichte einen einzigartigen Rang verleiht und die messianischen Fragen, Hoffnungen und Verneinungen im Judentum, das Jesus zu Gesicht bekommen hat, stimuliert worden sind. Die synoptischen Vergleiche zeigen ebenso wie die Selbstauskünfte der Evangelisten (Lk 1,1-4; Joh 20,30f.; 21,24f.), wie tiefgreifend die Prozesse der Auswahl und Selektion, der Sammlung und Gestaltung, der Erweiterung und Kürzung, der Stilisierung und Akzentuierung, der Symbolisierung und Historisierung gewesen sind. Diese Prozesse lassen sich durch exegetische Analysen nur zum geringen Teil rekonstruieren. Sie umschließen die Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische und setzen damit eine umfassende Interpretation voraus, die durch mehr oder weniger gekonnte Rückübersetzungen nicht aufgehoben werden kann. Der historische Blick auf die Jesustradition lässt die kanonisch gewordenen Texte wie die Spitzen eines Eisberges aus einem Meer der Überlieferung herausragen, in dem die entscheidenden Bewegungen unter der Oberfläche stattgefunden haben.⁶⁸

Daraus sind methodische Schlüsse zu ziehen. Wer die Evangelien mit ihrer österlichen Prägung als Barrieren betrachtet, die man überwinden muss, um zum wahren Jesus vorzustoßen, landet im Niemandsland; wer sie als Spiegel benutzt, die aus mehr

⁶⁷ BIRGER GERHARDSSON (*Memory and Message. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism*, Lund 1964; *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977; *The Gospel Tradition*, Lund 1986), BO REICKE (*The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986) und RAINER RIESNER (*Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien* [WUNT II 7], Tübingen 1988 [1981]) betonen in Kritik der formgeschichtlichen Schule die philologischen Gründe, dass die historische Substanz der Evangelien nicht so gering ist, wie vielfach angenommen wird, können aber nur dann überzeugen, wenn zugleich die tiefgreifende Neuprägung des gesamten Stoffes durch den Traditionsprozess in Betracht gezogen wird.

⁶⁸ RICHARD BAUCKHAUM (*Jesus and the Eyewitnesses. The Gospel as Eyewitness Testimony*, Cambridge 2006) will sich dieser Betrachtungsweise entziehen, muss dazu aber aus der gesamten Formgeschichte aussteigen und die Selbstzeugnisse der Evangelisten ausschalten.

oder weniger großem Abstand in mehr oder weniger großen Brechungen, in mehr oder weniger großen Ausschnitten die Gestalt und Geschichte, die Verkündigung und Person Jesu reflektieren, landet im Raum der Erinnerung derer an Jesus, die ihn zu ihrer Zeit und an ihrem Ort auf das engste mit Gott und seiner Herrschaft, seinem Leben und seinem Wort in Verbindung gebracht haben, um ihn so sehen zu können, wie er sich selbst gesehen hat.⁶⁹ Der Umstand, dass im Neuen Testament gleich vier Evangelien stehen und dass durch glückliche Umstände apokryphe Traditionen erhalten geblieben sind, erlaubt einen methodischen Vergleich, der desto exakter erfolgen kann, je deutlicher der Prozess der Erinnerung als Kategorie der Traditionsbildung erforscht ist, und desto mehr Facetten der Geschichte Jesu einfangen kann, je klarer die Perspektiven der Evangelien beschrieben sind, ihre jeweiligen Ausschnitte und Ansichten, ihre hellen und dunklen Flecken⁷⁰. So gesehen, bekommt das Johannesevangelium – nach den Synoptikern, aber weit über historische Details hinaus – seinen Ort als Standpunkt einer alternativen Betrachtungsweise Jesu, wie zudem die apokryphen Evangelien und die Agrapha theoretisch, bisweilen auch praktisch das Bild ergänzen können. Im zentralen Problembereich der Christologie stellt sich heraus, dass die Evangelien, einschließlich Johannes, keineswegs die reflektierte Christologie der Formeln, Hymnen und Lieder, der Argumentationen und Diskussionen des Neuen Testaments Jesus in den Mund legen, sondern mit einer Fülle von erzählten Debatten und Deklarationen, Metaphern und Titeln den Eindruck wiedergeben und verstärken wollen, den Jesus hinterlassen hat. Es ist eine erzählte Christologie, die sich auf eine gelebte Christologie Jesu bezieht und der reflektierten Christologie systematisch vorausliegt, so sehr deren *essentials* Anlass gegeben haben, die Erinnerung an Jesus zu schärfen und die Erzählungen von

⁶⁹ Cf. JAMES D. G. DUNN, *Jesus Remembered* (Christianity in the Making I), Edinburgh 2003. Allerdings führt der theoretische Ansatz hier zu einer konventionellen Schichtenanalyse.

⁷⁰ Aussichtsreich ist deshalb der methodische Ansatz von HELMUT MERKLEIN, *Jesus von Nazaret. Wie ihn die Evangelisten sehen*, Stuttgart 2008 (1993).

Jesus zu formatieren.⁷¹ Dem Neuen Testament zufolge ist diese Christologie zwar erst retrospektiv im Licht des Ostermorgens erkennbar, aber von Anfang an für das Evangelium bestimmend.

Ob freilich die Erinnerungen der Evangelien an Jesus und seine gelebte Christologie historisch zuverlässig oder nicht sind, ist eine Frage, die nicht schon durch exegetische Analysen beantwortet werden kann, sondern im Kern das Gespräch der Exegese mit der Fundamentaltheologie braucht, die ihrerseits mit der Philosophie und den Naturwissenschaften im Dialog sein muss. Es geht bei diesem Gespräch nicht nur um den Realitätsgehalt der sogenannten Naturwunder, der Totenerweckungen und der Exorzismen, der Epiphanien und Inspirationen Jesu.⁷² Es geht vielmehr im Kern um das Kommen der Gottesherrschaft, von der Jesus geprägt ist und die ihrerseits von Jesus geprägt wird.

Auch wenn die Exegese einen fundamentaltheologischen Ehrgeiz entwickelt und anerkennt, dass sie nicht von einem neutralen, sondern einem heutigen, geschichtlich bestimmten Standpunkt aus nach Jesus fragt, kann sie aus sich heraus nur die geschichtliche, nicht die aktuelle Bedeutung Jesu eruieren. Diese Bedeutung aber muss es geben, wenn die Gottesherr-

⁷¹ BEN WITHERINGTON (*The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990) hat das Thema erkannt, den Begriff aber unterbestimmt und die Rekonstruktion nicht der vollen Härte der historischen Kritik ausgesetzt. SAMUEL FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE (*Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.*, Santiago de Chile 2007) hingegen hat die Dialektik zwischen der nachösterlich explizierten und der vorösterlich implizierten Christologie beschrieben, weil er die Gottesfrage als Schlüssel zum historischen Verständnis Jesu ins Spiel bringt und den alttestamentlichen Hintergrund mitsamt der jüdischen Christologie hell erleuchtet, aus dem Jesus hervortritt.

⁷² KLAUS BERGER (*Jesus*, München 2004) hat sich dieser Frage gestellt und den rudimentären Rationalismus vieler historisch-kritischer Analysen abgewiesen, aber seinerseits einem Konzept der Pluralisierung von Wahrheiten Raum gegeben, das philosophisch unterbestimmt und deshalb theologisch unzureichend ist. ULRICH WILCKENS (*Theologie des Neuen Testaments I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002) lässt sich, im Gespräch mit WOLFHART PANNENBERG geschult (*Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1982 [1961]), stärker auf die Debatte um die geschichtliche Wahrheit im Dialog nicht nur mit den Geschichts- sondern auch den Naturwissenschaften ein und erschließt deshalb eine große Breite synoptischer Themen und Tradition für die Rekonstruktion der Geschichte Jesu, blendet aber die gesamte johanneische Tradition aus.

schaft, die Jesus verkündet hat, tatsächlich die bestimmende Größe gläubigen Lebens sein soll, mögen auch die Zeiträume, in denen sie konkretisiert werden muss, viel größer sein, als Jesus sich vorgestellt haben mag. Wenn die Exegese diese Aktualisierungsarbeit nicht einfach an die systematische und praktische Theologie delegieren will, bedarf sie einer Hermeneutik geschichtlicher Wahrheit, die sie von den biblischen Texten selbst her zu entwickeln und dann im aktuellen Forschungsgespräch zu bewähren hätte⁷³. Die Exegese muss als Teil der Theologie die Dichotomie zwischen zufälligen Geschichts- und notwendigen Vernunftwahrheiten, die GOTTHOLD EPHRAIM LESSING im Bann der theologischen Fehden seiner Zeit aufgebaut hat⁷⁴, hinter sich lassen, weil sie dem neutestamentlichen Verständnis geschichtlicher Offenbarung diametral widerspricht. Sie kann sich auch nicht der Idee einer „Horizontverschmelzung“, die HANS GEORG GADAMER den Rechts- und Geisteswissenschaftlichen empfohlen hat⁷⁵, verschreiben, weil sie die traditionskritische Energie drosselt, die gerade die Antriebskraft der Exegese ausmacht. Sie hat aber eine Chance, an hermeneutischer Attraktivität zu gewinnen, wenn sie in ein hermeneutisches Gespräch die Theologie des Wortes Gottes einbringt, die dem Evangelium Jesu selbst innewohnt⁷⁶. In einer solchen Theologie wird der eschatologische Stellenwert der Geschichte Jesu ebenso deutlich wie der universale Heilswille Gottes und die Unverzichtbarkeit der Evangelien als geschichtliche Zeugnisse der Verkündigung Jesu ebenso wie die Weite des Geistes, der den Glauben an Jesus mit dem Wissen über seine historische Sendung verbindet.

⁷³ Starke Anstöße gibt CHRISTOF LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113), Tübingen 1999.

⁷⁴ Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: *Werke in sechs Bänden*, Köln 1965, VI 283-288: 285.

⁷⁵ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁶1990 (¹1960).

⁷⁶ Weit vorausgedacht von JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg – Basel – Wien 2005. Freilich ist hier die Bedeutung der Verschriftlichung unterbelichtet und damit das traditionskritische Potential der Erinnerung an Jesus in den Evangelien nicht erschlossen.