

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1998, HEFT 4

JÜRGEN ROLOFF

Jesusforschung am Ausgang des 20. Jahrhunderts

Vorgetragen am 3. Juli 1998

MÜNCHEN 1998

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1601 4

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1998
Satz und Druck: C. H. Beck'sche Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

I. Die Ausgangssituation: drei folgenreiche Thesen

Will man über Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse heutige Jesusforschung berichten, so legt es sich nahe, dieses zu Ende gehende Jahrhundert als eine mehr oder weniger einheitliche Forschungsepoche zu begreifen. Denn in den Jahren um die letzte Jahrhundertwende wurden in der deutschen protestantischen Theologie, deren unangefochtene Domäne damals die Jesusforschung war, in kurzer Folge *drei Thesen* formuliert, die sich revolutionierend auf dieses ganze Forschungsgebiet auswirkten, ja in den Augen Vieler dessen unwiderrufliches Ende zu signalisieren schienen.

Die *erste These* betraf die Natur der Quellen. Hatte man bisher zumindest die drei synoptischen Evangelien als Träger authentischer Informationen über das Leben Jesu angesehen, die sich unmittelbar für den kritisch selektierenden Zugriff moderner Historiker erschließen lassen, so führte der Breslauer Neutestamentler William Wrede in seiner Studie „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) den Nachweis, dass bereits das älteste Evangelium, das Markusevangelium, nicht von einer historischen, sondern von einer dogmatischen Sicht geprägt sei:

„als Gesamtdarstellung bietet das Evangelium keine historische *Anschauung* mehr vom wirklichen Leben Jesu. Nur blasse Reste einer solchen sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen. Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte.¹“

Gilt das bereits vom ältesten Evangelium, dann erst recht von allen späteren. Stellt man diese These in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, so erweist sie sich als eine Radikalisierung jener Sichtweise, die seit der Aufklärung die Frage nach dem historischen Jesus in Gang gesetzt und ihr das spezifische Pathos verliehen hatte: dass man hinter das Dogma der Kirche mit

¹ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901, ⁴1969, 131.

seinen christologischen Lehrsätzen zurückgehen müsse auf die Quellen, um des Menschen Jesus, wie er wirklich war, wieder ansichtig zu werden. Nun wurde in einem zweiten Schritt deutlich: bereits die neutestamentlichen Quellen sind an einem solchen historischen Bild Jesu nicht interessiert; sie sind bereits von frühkirchlicher Christologie bestimmt, gehören also bereits zum Dogma. Verhielt es sich aber so, dann schien der Weg zu einem historisch zuverlässigen Bild Jesu endgültig verbaut zu sein.

Es ist wohl mehr als nur eine aparte theologiegeschichtliche Pointe, dass bereits wenige Jahre bevor Wrede mit dieser aus historistischer Sicht radikal *negativen* These, auf der Szene erschien, ihr aus dem Lager einer durchaus traditionell gesinnten Dogmatik ein *positives* Korrelat zugespielt wurde. Neben Wredes historisch vom Quellenbefund her begründetes „Wir können nichts wissen“ trat bereits 1892 der Hallenser Systematiker Martin Kähler mit einem dogmatisch begründeten „Wir sollen nichts wissen über den historischen Jesus“². Dies deshalb, weil Historie in ihrer Relativität niemals die Gewißheit des Glaubens begründen kann. Glaube hängt nicht an einem von Historikern rekonstruierten Bild Jesu, sondern an jenem Christusbild, das uns in den neutestamentlichen Schriften begegnet. Es ist aus dem Glauben geboren, und es vermag allein Glauben zu wecken:

„Der auferstandene Herr ist nicht der historische Jesus *hinter* den Evangelien, sondern der Christus der apostolischen Predigt, des ganzen Neuen Testaments ... Der wirkliche, d. h. der wirksame Christus ... ist der gepredigte Christus“³.

Kähler setzt also – modern gesprochen – allein auf die *Wirkungsgeschichte* Jesu, wie sie von den neutestamentlichen Zeugnissen ihren Ausgang nimmt. Sie allein und nicht die aus ihnen mit den Mitteln moderner Historiographie rekonstruierte Geschichte Jesu sei für den Glauben und – darüber hinaus – für die Theologie relevant.

Die *zweite These* – sie wurde 1892 von dem Marburger Neutestamentler Johannes Weiss vertreten⁴ – besagt: Jesus lebte in einer

² M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. Vortrag auf der Wuppertaler Pastoralkonferenz, Leipzig 1892 (Neudruck, hg. v. E. Wolf, München 1953 [TB 2]).

³ Ebd. 44 f.

⁴ J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892; Neubearbeitete Ausgabe ²1900 (Neudruck, hg. v. F. Hahn, 1964).

geistigen Welt, die von der unsrigen denkbar weit entfernt ist, nämlich in der der jüdischen Apokalyptik. Eine überhitzte Naherwartung des Weltendes war die einzig relevante Triebkraft seines Redens und Verhaltens. Er hat darum Menschen unserer Zeit mit ihrem völlig anderen Welt- und Geschichtsverständnis letztlich nichts zu sagen. Versuche, Jesus aktualisierend zur Identifikationsfigur moderner Religiosität zu machen, wie sie für die alten Jesusdarstellungen bestimmend gewesen waren, sind damit hinfällig geworden. Daran ändert der Sachverhalt nichts, dass sich in der Jesusüberlieferung auch einige Worte finden, die der altjüdischen Weisheitstradition nahestehen und ein weltzugewandtes, positives Ethos anzudeuten scheinen. Sie nämlich sind nach dem Urteil von Weiss lediglich unintegrierte Reste einer durch die Wucht der übermächtigen apokalyptischen Gedankenwelt zerstörten optimistischen Weltsicht⁵.

Albert Schweitzer, zu Anfang des Jahrhunderts Privatdozent in Strassburg, übernahm diesen Ansatz von Weiss und baute ihn unter dem Schlagwort „konsequente Eschatologie“ weiter aus. Vor allem aber wurde er zum Urheber einer die Jesusforschung radikal verändernden *dritten These*. Diese ergab sich für ihn als Fazit seiner ebenso brillanten wie scharfsichtigen Chronik der Leben-Jesu-Darstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts (1906)⁶: Die bisherige

⁵ Ebd. 135: „Es ist nur natürlich und psychologisch begreiflich, dass die Erregung der Seele, aus welcher die Gerichtspredigt Jesu hervorging, zu Zeiten abgelöst wurde durch eine ruhigere Stimmung...Die tiefen Schatten, die das nahende Gericht vorherwirft, verschwinden, und Menschen und Dinge erscheinen in einem freundlichen Lichte. Die Sonne des himmlischen Vaters bricht wieder hervor durch die Wolken und zeugt mit ihren Strahlen von Gottes Liebe, Güte und Barmherzigkeit. Da tritt dann auch die ihm eingeborene Freude an Natur und Menschenwelt wieder in ihre Rechte. Die Lilie des Feldes in ihrer Schönheit spricht ihm von der nimmer ruhenden Fürsorge des Schöpfers...Dann ist er nicht der düstere und schroffe Prophet, sondern ein Mensch unter Menschen, ein Kind Gottes unter Gottes Kindern...In solchen Zeiten hat er denn auch jene ‚Sittensprüche‘ voll reinster tiefster Weisheit ausgestreut, die nichts von eschatologischer Erregung verraten, sondern einfach und ruhig das aussagen, was sein lauterer, klares, gottinniges Gemüt als selbstverständlich empfindet.“

⁶ Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; 2. erweiterte Auflage: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913, ⁶1951.

Leben-Jesu-Forschung sei gescheitert, weil sie Jesus, den in einer uns fernem kulturellen und geistigen Welt Lebenden, unter kurzschlüssiger Überbrückung der historischen Distanz aktualisieren, ihn in die jeweilige Gegenwart hineinziehen wollte. Jesus aber „ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück“⁷. Die Methode der historischen Forschung habe an der „Kompliziertheit dieser Verhältnisse“ versagt. Und zwar rühre diese daher, dass das Problem des Lebens Jesu „ohne Analogon in der Geschichtswissenschaft“ sei⁸. So habe jeder letztlich Jesus nach seinem eigenen Bilde dargestellt.

Schweitzer selbst war zwar der Meinung, seinerseits mit dem von Weiss übernommenen Deuteschlüssel der „konsequenten Eschatologie“ dieses Problem gelöst und eine adäquate historische Jesusdarstellung verfaßt zu haben. Dabei fiel er methodisch insofern hinter Wrede zurück, als er die synoptischen Evangelien unmittelbar historisierend als Quellen für eine stark rationalisierende und psychologisierende Rekonstruktion der Geschichte Jesu auszuwerten versuchte⁹: Er stellte Jesus als einen Apokalyptiker dar, der zunächst den unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Endereignisse erwartete, um dann – nach der Enttäuschung dieser Naherwartung – in der letzten Phase seines Wirkens das Bewußtsein gewann, durch sein Sterben die Endereignisse gewaltsam herbeizwingen zu müssen.

Es ist evident, dass Schweitzer jener Neigung zu einer ungeschichtlichen Modernisierung Jesu, wie er sie in den Jesusdarstellungen des 18. Und 19. Jahrhunderts gerügt hatte, in seiner eigenen historischen Skizze selbst ein Stück weit nachgegeben hat¹⁰: Wenn er etwa Jesus als einen sich einem Ideal aufopfernden Willensheros zeichnet, so sind dabei die Einflüsse eines neukantiani-

⁷ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 632

⁸ Ebd. 632.

⁹ A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen/Leipzig 1901; Tübingen ³1956.

¹⁰ Zutreffend verweist W. Picht (Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung, Hamburg 1960, 49) auf das Grunddilemma der liberalen Theologie, an dem auch Schweitzer scheiterte: „Als Historiker wollte man die Vergangenheit entdecken. Als liberaler Theologe wünschte man sich einen Jesus, der in die moderne Zeit passt.“. Hierzu auch E. Gräßer, Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979, 75 f.

schén Idealismus mit Händen zu greifen¹¹. So überrascht es nicht, dass diese Rekonstruktion wenig Eindruck machte, sondern im Urteil der überwiegenden Mehrheit der deutschsprachigen evangelischen Theologen die Feststellung der Unmöglichkeit einer historischen Jesusdarstellung als die bleibende forschungsgeschichtlich bedeutsame Leistung Schweitzers festgeschrieben wurde: *Vita Jesu scribi nequit* – so übrigens schon 1874 Adolf Harnack in den Thesen für seine Habilitationsdisputation¹².

II. Jesusforschung im theologischen Abseits

Dieses negative Ergebnis verfestigte sich unter dem Einfluss der formgeschichtlichen Forschung. Diese nämlich setzte die schöpferische Kraft der frühchristlichen Gemeinden sehr hoch an und wertete die Evangelien von da her vorwiegend als Sammlungen von in den Gemeinden entstandenen Traditionen, die deren eigene Glaubenserfahrungen widerspiegeln, aber kaum historische Erinnerung an den vorösterlichen Jesus enthielten. Man betonte den *kerygmatischen Charakter* der Jesusüberlieferung. Die Analyse der Texte konnte nach dieser Sicht nur zu einer Erfassung des Christusglaubens der frühen Gemeinden und der von diesem Glauben geprägten Formen des gemeinschaftlichen Lebens und Bekennens dienen. Der Weg zurück zu Jesus und seiner Geschichte jedoch erschien als unwiderruflich versperrt – und zwar durch das neutestamentliche Jesuszeugnis selbst.

Es lag nahe, dieses Urteil über die Natur der Texte als exegetische Affirmation des von Martin Kähler begründeten dogmatischen Postulats einer Diastase von Historie und Kerygma zu verstehen. So stellte sich die historische Rückfrage nach Jesus aus der Sicht sowohl der von Rudolf Bultmann vertretenen existentialistischen Kerygmatheologie wie auch der dialektischen Theologie Karl Barths als theologisch illegitim dar. Entscheidend sei demnach

¹¹ Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, dass Schweitzer vor seinen Arbeiten über Jesus eine philosophische Dissertation über Kants Religionsphilosophie verfasst hat; hierzu Gräßer 32–39.

¹² A. von Zahn-Harnack, Adolf Harnack, Berlin 1936, 69; vgl. Gräßer 114f.

nicht der historische Jesus, sondern die Botschaft vom Handeln Gottes an Jesus in Kreuz und Auferstehung, die den Glaubensgehorsam des Menschen fordert. Dem Wesen dieser Botschaft widerspräche es, wenn sie die Möglichkeit ihrer Beglaubigung durch den Rückgang auf historisch erfäßbare Sachverhalte offen ließe. So wurde das historische Interesse an Jesus gleichsam zwischen einer formgeschichtlich begründeten Skepsis „von unten“ und einer dogmatisch begründeten Skepsis „von oben“ zermahlen¹³. Wo diese Sichtweise vorherrschte – und eben dies war im einflussreichen, durch Bultmann bestimmten Hauptstrom der deutschsprachigen neutestamentlichen Forschung der Fall – war Jesusforschung kein theologisch legitimes Thema mehr¹⁴.

So kam es zu einer zunehmenden Lähmung der Jesusforschung in der ersten Jahrhunderthälfte. Versucht man rückschauend die Gründe, die zu ihr geführt haben, zu gewichten, so wird man sagen können: Unbeschadet der große Rolle, die der historischen Skepsis dabei einzuräumen ist, war diese keineswegs der entscheidende Faktor. So hielt Bultmann zwar die Rekonstruktion einer Biografie oder eines Charakterbildes Jesu für unmöglich; er hatte jedoch relativ präzise Vorstellungen davon, wer Jesus war, ja er setzte sogar eine gewisse historische Kontinuität zwischen Jesus und dem nachösterlichen Christusglauben voraus¹⁵: Obwohl Jesus sich nicht als Messias bezeichnet und auch sonst keinen Hoheitstitel auf sich angewandt habe, gebe es bei ihm doch Momente einer impliziten Christologie, die den Ansatz für eine nachösterliche Explikation boten. Entscheidend war vielmehr das theologische Verdikt: Mit solcher Rekonstruktion würde der Glaube von seinem eigentlichen Gegenstand, dem nachösterlichen Kerygma, abgelenkt und dazu verleitet, sich an eine historische Persönlichkeit und damit an aufweisbare historische Fakten zu hängen. Das aber widerspräche dem Wesen des Glaubens. Der historische Jesus

¹³ G. Theißen/D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Pausibilitätskriterium*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1997 (NTOA 34) 34.

¹⁴ Bultmanns eigenes Jesusbuch (Jesus [1926], Tübingen 1983 [UTB 1272]) verzichtet konsequent auf biografische und historische Rekonstruktion; es beschränkt sich auf eine (existentiale) Interpretation überlieferter Jesuslogien.

¹⁵ Zum Jesusbild Bultmanns s. Theißen/Winter 107–116.

gehört darum nicht hinein in die Neutestamentliche Theologie; seine Verkündigung gehört – nach einer berühmten Formulierung Bultmanns – „zu den Voraussetzungen der Theologie des N(euen) T(estaments) und ist nicht ein Teil dieser selbst“¹⁶. Jesusforschung ist demnach zwar weiterhin möglich; sie gehört jedoch nicht zu den eigentlichen Aufgaben theologischer Wissenschaft, sondern ist zu einem *parergon* heruntergestuft.

Dieses Verdikt wurde keineswegs allgemein akzeptiert. Vor allem im angelsächsischen Raum hielt sich das Interesse am historischen Jesus nahezu ungebrochen durch. Weder die radikalen Thesen aus der Zeit um die Jahrhundertwende mit ihrer Bankrotterklärung der alten Leben-Jesu-Forschung, noch die formgeschichtliche Methodik hatten dort Akzeptanz gefunden. Es erschienen weiterhin biografisch orientierte Jesusdarstellungen, die durch eine weitgehende Zuversicht in die Möglichkeit direkter historischer Quellenauswertung gekennzeichnet waren¹⁷. Aber auch im deutschsprachigen Bereich, wo man in dieser Hinsicht sehr viel zurückhaltender war, gab es weiterhin Forscher wie Joachim Jeremias¹⁸, die nicht nur durch philologische und historische Detailarbeit die Konturen des historischen Jesus schärften, sondern darüber hinaus auch an der theologischen Relevanz des vorösterlichen Jesus mit Nachdruck festhielten¹⁹. Die hermeneutische Problematik des Verhältnisses von Historie und Kerygma wurde von ihnen zwar nicht durchweg ausgeblendet²⁰, aber doch nicht in

¹⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948–53; durchgesehen und ergänzt von O. Merk, ⁹1984 (UTB 630).

¹⁷ So z. B. T. W. Manson, *The Servant Messiah*, London 1953; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, London 1955; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, London ²1956.

¹⁸ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.

¹⁹ J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, in: H. Ristow/K. Matthiae (Hg.): *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin ²1961, 12–25; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus Paulus Johannes*, Göttingen 1969; ³1987 (GNT 3); L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. J. Roloff, Bd. 1: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Göttingen 1975; ³1981 (UTB 850).

²⁰ Zu ihrer weitgehenden Ausblendung kam es nur bei J. Jeremias, der die „*ipsissima vox*“, das (historisch rekonstruierte) Wort des historischen Jesus, mit dem

ihrer vollen Schärfe wahrgenommen. Es gelang ihnen deshalb auf ganze gesehen nicht, sich vom Stigma des theologischen Außen-seitertums zu befreien.

III. Die „neue Frage“ – Perspektiven und Defizite

In den Jahren zwischen 1950 und 1970 kam es zu einem bedeutenden Neuaufbruch, der die Lage veränderte. Im Kreis der Schüler Bultmanns entwickelte sich die sogenannte „neue Frage nach dem historischen Jesus“²¹. Diese verstand sich insofern als „neu“, als sie ihren Standort in der Kerygmatheologie suchte und den Rückfall in die „alten“ Methoden und Fragestellungen vermeiden wollte. Sie ging aus von der Erkenntnis, dass das nachösterliche Christuskerygma nicht auf sich selbst steht, sondern den Anspruch erhebt, am vorösterlichen Jesus Anhalt zu haben. Das Kerygma wird in den Evangelien in Erzählungen über Jesus von Nazaret, also über eine historische Gestalt der Vergangenheit, entfaltet. Zugleich wurde deutlich, dass die Evangelisten sich des Abstandes von der Geschichte Jesu als einer in der Vergangenheit liegenden durchaus bewusst waren und ihn reflektierten²². Verhält es sich aber so, dann ist die Überprüfung dieses Anspruchs des Kerygmas eine legitime und notwendige theologische Aufgabe. Denn der Rückbezug des Kerygmas auf Jesus ist nicht nur formaler, sondern inhaltlicher Art. Es genügt also keineswegs, auf die Verankerung des Kerygmas an einem Punkt der Geschichte, also am bloßen „Dass“ des Gekommenseins Jesu, zu verweisen; vielmehr ist der Aufweis einer inhaltlichen Kontinuität erforderlich.

Kerygma identifizierte: „Niemand als der Menschensohn selbst und Sein Wort kann unserer Verkündigung Vollmacht geben.“ (J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁷ 1965, 4.

²¹ Sie wurde in Gang gebracht durch E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, ZThK 51 (1954) 125–153 (= ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 187–214).

²² J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen² 1973; J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1995, 6f.

Solche Kontinuität wurde an verschiedenen Punkten festgemacht: am Entscheidungsruf Jesu angesichts der andringenden Gegenwart Gottes²³, an seiner Inanspruchnahme der Liebe Gottes für die Sünder²⁴, an seinem „Ruf der Freiheit“ in der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetz²⁵, oder an seinem Glauben²⁶. Bei alledem handelte es sich um eine „Rückfrage“, Standort und heuristischer Ausgangspunkt der Fragenden war das nachösterliche Kerygma.

Die methodische Basis dieser „Rückfrage“ war die Zuversicht, ein kritisch gesichertes Minimum echter Jesusüberlieferung könne gefunden werden, wenn man der für die alte Leben-Jesu-Forschung charakteristischen historisierenden Quellenkombinatorik den Abschied geben und sie durch eine traditionsgeschichtliche Quellenanalyse ersetzen würde. Oberstes methodisches Prinzip sollte dabei sein, dass der Ausleger von der Grundannahme der Unechtheit des vorliegenden Überlieferungsgutes auszugehen habe. Nicht für die Annahme der Unechtheit sondern für die der Echtheit trage er die Beweislast²⁷. Darum sei von vornherein alles auszuschneiden, was aus dem Urchristentum und aus dem Judentum ableitbar sein könnte. Auf dem Wege eines religions- und traditionsgeschichtlichen Subtraktionsverfahrens hoffte man also, zu einem Kern unverwechselbar authentischer Jesusüberlieferung vorzustoßen. Als authentisch sollten nur solche Traditionen gelten, die einen Jesus zeigten, der sich von den Vorstellungen und Lebensformen seiner jüdischen Umwelt und denen des Urchristentums deutlich unterschied²⁸.

²³ So R. Bultmann selbst in der kritischen Auseinandersetzung mit seinen Schülern in seiner Studie: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960 (SAHW.PH 3/1960) 16.

²⁴ So E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, ZThK 53 (1956) 210–219.

²⁵ So E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968.

²⁶ So G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, ZThK 55 (1958) 64–110.

²⁷ E. Käsemann (Anm. 21) 142: „Auf Grund der formgeschichtlichen Arbeit hat sich unsere Fragestellung derart zugespitzt und erweitert, dass wir nicht mehr die etwaige Unechtheit, sondern gerade umgekehrt die Echtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen haben.“

²⁸ Ebd. 144: „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, speziell

Diese methodischen Vorgaben waren dem Ansatz einer Theologie durchaus konform, die so schroff zwischen Kerygma und Welt trennte, dass für sie allenfalls eine punktuelle Berührung zwischen Kerygma und Welt denkbar war. Allein, dass das von ihnen her erstellte Bild Jesu zu abstrakter Blässe neigte, ist darum keineswegs überraschend²⁹. Führt es doch einen Jesus vor, der nicht wirklich in die Geschichte und die empirische Welt seiner Zeit eingegangen war, sondern als isolierte Sondergestalt gleichsam neben Geschichte und Welt stand. Dieser Jesus der „neuen Frage“ erschien in einem solchen Maße gegenüber seiner jüdischen Lebenswelt isoliert, dass jede Möglichkeit einer Verständigung zwischen ihm und seinen jüdischen Zeitgenossen ausgeschlossen erscheinen musste.

Aber auch eine geschichtliche Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Urchristentum konnte von diesem Ansatz her nicht wirklich in den Blick kommen. Anders gesagt: Die Möglichkeit, auf die programmatische Frage nach dem Anhalt des nachösterlichen Kerygmas am vorösterlichen Jesus eine Antwort zu erhalten, war durch die methodische Vorgabe des Diskontinuitätskriteriums von vornherein eingeengt. Sollten für

dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat. ... Allerdings müssen wir uns... dessen bewusst sein, dass man von hier aus keine Klarheit über das erhält, was Jesus mit seiner palästinischen Umwelt und seiner späteren Gemeinde verbunden hat ... Immerhin ist es für uns ja fast noch wichtiger, wenn wir zu Gesicht bekommen, was ihn von Gegnern und Freunden trennte.“

²⁹ In eingeschränktem Maß gilt das auch für den zweifellos bedeutendsten Beitrag zur sogenannten „neuen Frage“, das für eine ganze Theologengeneration maßgebliche Jesusbuch von G. Bornkamm (Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956 [¹³1983]). Treffend charakterisiert G. Theißen (Theologie und Exegese in den neutestamentlichen Arbeiten von Günther Bornkamm, EvTh 51[1991] 308–332) dessen eher vermittelnde Position: „Nach strenger kerygmatheologischer Auffassung“ ist das auf Mensch, Welt und Geschichte treffende Wort Gottes „nur als Punkt sichtbar. ... Bei Günther Bornkamm finden wir eine Tendenz, bei der theologischen Spurensicherung solche Punkte zu kleinen Linien auf der Fläche auszumalen, um etwas mehr sichtbar zu machen vom Kerygma in der Welt, von der Botschaft in der Geschichte, von Gott in menschlicher Erfahrung.“ (ebd. 311). Bornkamm hat denn auch, neuere Erkenntnisse aufnehmend, in der 10. Aufl. seines Jesusbuches (1975) seine Aussagen über das Verhältnis Jesu zum Judentum modifiziert, freilich ohne dessen Verständnis als eines fundamentalen Gegensatzes preiszugeben.

die Rekonstruktion eines Bildes Jesu alle jene Überlieferungen ausscheiden, die mit Gedanken und theologischen Vorstellungen der nachösterlichen Gemeinde konvergierten und die darum unter dem Verdacht der Ableitbarkeit standen, dann war dadurch die sachliche Basis der ursprünglich leitenden Intention einer Rückfrage nach der das Kerygma legitimierenden Geschichte Jesu letztlich verflüchtigt. Statt den Anspruch der nachösterlichen Gemeinde, Ausfluss der Wirkungsgeschichte des vorösterlichen Jesus zu sein, als Vorgabe zur Kenntnis zu nehmen, um ihn sodann kritisch mit allen verfügbaren Mitteln historischer und philologischer Methodik zu überprüfen, stellte man ihn durch das methodische Postulat grundsätzlicher Diskontinuität von vornherein in Frage. Das theologische Anliegen der Rückfrage wurde durch das Diskontinuitätsprinzip konterkariert und damit zur Ineffektivität verurteilt³⁰.

Zu konstatieren bleibt auf alle Fälle: Die „neue Frage“ um den historischen Jesus war zwar unter Theologen Gegenstand heftiger Debatten; sie einer breiteren Öffentlichkeit zu vermitteln, gelang jedoch nicht. Das von ihr entwickelte Jesusbild in seiner distanzierten Abstraktheit forderte weder positiv zur Identifikation, noch negativ zur Ablehnung heraus.

IV. Populärwissenschaftliche Jesusdarstellung als Defizitanzeige

Von eben dieser breiteren Öffentlichkeit muss nun an dieser Stelle etwas ausführlicher die Rede sein. Fast zeitgleich mit der theologischen Diskussion um die „neue“ Frage, seit den 50er Jahren, setzte eine Flut von populären Jesusdarstellungen ein, die – im Unterschied zu jener – mit erregten Reaktionen der Öffentlichkeit rechnen konnten. Diese Flut bis hält bis heute an. Und zwar keineswegs nur in Deutschland. Es handelt sich um ein internationales

³⁰ Hierzu die weiterführenden methodischen Überlegungen bei Theißen/Winter (Anm. 13) 171–174.

Phänomen³¹. Bibelwissenschaft und Kirchen wurden von ihr zunächst völlig unvorbereitet getroffen. Sich auf die dadurch geschaffene neue Lage einzustellen fällt ihnen nach wie vor nicht leicht.

Der primäre *auslösende Faktor* ist ohne Zweifel in der traditionell im gesellschaftlichen Bewusstsein verwurzelten, vergleichslos hohen Geltung der Gestalt Jesu zu suchen. Jesus wird ganz selbstverständlich als der Ausgangspunkt der Wirkungsgeschichte des Christentums und zugleich als die Gestalt in Anspruch genommen, in der man die zentralen Formen und Werte des Christentums zentral und gültig repräsentiert findet. Über Christliches reden heißt, über Jesus reden. Und zwar gilt das sowohl in positiver wie auch in negativer Hinsicht. Sowohl für Christen wie auch für Nichtchristen dient Jesus in der Regel als positive Identifikationsfigur, auf die man jeweils die für einen selbst zentralen Werte und Erwartungen projiziert³². Sehr viel seltener kommt es zu einer negativen Identifikation Jesu mit dem Christlichen. Aber auch für sie finden sich Beispiele³³.

Als *weiteren Faktor* bei der Entstehung und Wirkung dieser populärwissenschaftlichen Literatur wird man wohl das nahezu völlige Verstummen der wissenschaftlichen Theologie zum Thema Jesus in Anschlag bringen müssen. Dass das weitgehende Schweigen über den historischen Jesus in Theologie und Kirche auf einem *theologischen* Verdikt beruhte, war den außerhalb der Fachdiskussion Stehenden nicht vermittelbar. So regte sich Verdacht: Sollten etwa die Fachleute ihre historischen Kenntnisse über Jesus

³¹ Die französische Zeitung „Le Monde“ vom 13. 4. 1990 überschrieb eine Sammelrezension über acht im Jahre 1989 erschienene Jesusbücher mit „1989, année Jésus!“. Hierzu und zum Folgenden: R. Heiligenthal, *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder*, Darmstadt 1997, 22.

³² Die Bedeutung Jesu als positive Identifikationsfigur auch für Nichtchristen wurde in den 60er und frühen 70er Jahren einer breiten Öffentlichkeit durch mehrere vielbeachtete Publikationen neomarxistischer Autoren ins Bewusstsein gerückt: E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1968; L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, Stuttgart 1971; M. Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972.

³³ Für R. Augstein (Jesus Menschensohn, Gütersloh 1972) ist Jesus nichts weiter als ein „mit übersteigertem Selbstbewusstsein“ ausgestatteter, überspannter Wirkkopf (ebd. 163).

deshalb der Öffentlichkeit deshalb vorenthalten, weil sie fürchteten, dass deren Verbreitung zum Zusammenbruch des christlichen Glaubens und des kirchlichen Systems führen würde? Hatten die Theologen – wie man unterstellte – den historischen Jesus vorsätzlich zur „Verschlussache“ erklärt, so war es selbstverständliche Pflicht von Journalisten und Medienvertretern, das vorsätzlich Verborgene ins Scheinwerferlicht der Öffentlichkeit zu zerren.

Blicken wir in diesem Zusammenhang zurück auf die drei Thesen vom Anfang des Jahrhunderts, so läßt sich eine aufschlussreiche Feststellung treffen: In der populärwissenschaftlichen Jesusliteratur fand eigentlich nur die These Wredes mit ihrem Postulat der unüberbrückbaren Distanz zwischen dem historischen Jesus und der nachösterlichen Kirche eine breitere Rezeption. Sie ließ sich nämlich gut mit einem gängigen Schema der Institutionenkritik verbinden: Indem man Denken und Intention einer Gründergestalt in ihrer Abständigkeit von der jeweiligen Institution darstellte, entzog man dieser die Legitimation. Populärwissenschaftliche Jesusdarstellung dient, diesem Schema folgend, vorwiegend der Kritik an der Institution Kirche. Dem positiv gezeichneten historischen Jesus wird das Negativbild Kirche gegenübergestellt³⁴. Dabei erscheint vielfach bereits das dogmatische Christusbild der neutestamentlichen Schriften als eine grundlegende Verfälschung³⁵. Kaum aufgenommen wurde jedoch die These von Weiss von der grundsätzlichen Fremdheit Jesu gegenüber der modernen Kultur, und noch weniger wurde Schweitzers Warnung, Jesus nach dem eigenen Bilde zu zeichnen, rezipiert. Im Gegenteil: Es ist überdeutlich, dass die Autoren dieser Literatur vorwiegend Ideale und Leitvorstellungen, die sich aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein unserer heutigen Gegenwart ergeben, auf Jesus zurückprojizieren, indem sie willkürlich einzelne Stellen aus den Evangelien so kom-

³⁴ So läßt der Journalist U. Weyland (Strafsache Vatikan. Jesus klagt an, 1994) Jesus in der Rolle eines Staatsanwalts auftreten, der in der Sixtinischen Kapelle vor dem Hintergrund von Michelangelos Jüngstem Gericht Anklage gegen die Kirche erhebt: „Ich klage die Organisation an, die mein Leben und meine Botschaft verfälscht hat, damit ihre Botschaft daraus wurde.“ (Ebd. 21 f).

³⁵ A. Mayer, *Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments*, Olten/Freiburg, 1985.

binieren, dass sie dem eigenen Wunschbild entsprechen³⁶. Ergebnisse literarischer und überlieferungsgeschichtlicher Analyse werden dabei nicht zur Kenntnis genommen. Ebenso unbekümmert werden Thesen aus der Frühzeit der Leben-Jesu-Forschung, die inzwischen als romanhafte Phantasien ohne Anhalt an den Traditionen erkannt sind, wieder aufgegriffen und als angeblich neue wissenschaftliche Erkenntnisse präsentiert.

Ein paar Beispiele hierfür mögen hier genügen³⁷.

So wurde – unter Rückgriff auf Hermann Samuel Reimarus, den „Ungenannten“ der Lessing'schen Fragmente – die These von Jesus als dem zelotischen Revolutionär, der einen gewaltsamen Umsturz versucht habe und dessen Bild nachträglich von den Jüngern im Sinne von Liebe und Gewaltlosigkeit umfrisiert worden sei³⁸, erneuert – höchst erfolgreich, weil das der sozialrevolutionären Stimmung der späten 60er und frühen 70er Jahre entsprach³⁹. Auch die fast ebenso alte These vom Scheintod Jesu und seinem Weiterleben als Weisheitslehrer im Verborgenen⁴⁰ wurde gern wieder aufgenommen, schien sie doch dazu geeignet, den Glauben an die Auferstehung überflüssig zu machen. In Verbindung mit der

³⁶ Becker ([Anm. 22] 4) erkennt in diesem Verfahren eine dreitaktige Strategie: (1.) Jesus wird „von seiner ersten Aneignung im Urchristentum abgekoppelt. (2.) „Der von sein er besonderen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte befreite Jesus wird dann unter der Hand ... von all' dem entkleidet, was nicht ‚zeitgemäß‘ ist, oder quer zur eigenen Darstellungsabsicht liegt“. (3.) Der verbleibende Rest wird zu einem Jesusbild „synthetisiert“, „das genau das leistet, was man insgeheim längst vertrat.“

³⁷ Umfassende kritische Information über diesen Bereich: Heiligenthal (Anm. 31).

³⁸ Zu Reimarus und seiner objektiven Betrugstheorie (die Jünger hätten die Leiche des als Revolutionär gescheiterten und hingerichteten Jesus gestohlen, um später seine Auferstehung und baldige Wiederkunft zu verkündigen) vgl. Schweitzer (Anm. 7) 19–22.

³⁹ Nach R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*; 2 Bde., Heidelberg 1929/30, hat Jesus versucht, den Tempel mit Gewalt zu erobern und zu besetzen und ist schließlich von den Römern als zelotischer Rebell zum Tode verurteilt worden. Eislers These wurde öffentlichkeitswirksam neu belebt durch J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, München 1965. Ähnlich auch S. F. G. Brandon, *Jesus and the Zealots*, *ALUOS* 2 (1959/61) 11–25. Zur Kritik vgl. W. G. Kümmel, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950–1980)*, hg. v. H. Merklein, Bonn 1985 (BBB 60) 56 f.

⁴⁰ Hierzu Schweitzer (Anm. 7) 43 f. (über K. Fr. Bahrde); 47 f. (über K. H. Venturini).

– für wissenschaftlich begründet ausgegebenen – Behauptung, Jesus sei nach seinem Scheintod nach Indien ausgewandert und habe dort als hinduistischer Weiser seine Tage beschlossen⁴¹, machte sie Jesus zur Identifikationsfigur einer multikulturellen Ideologie. Aber auch denen, die im freien Ausleben von Sexualität den höchsten Lebenswert suchen, wird Jesus von mehreren Autoren als Identifikationsfigur angeboten⁴². In phantasievollen Kombinationen, die so gut wie keinen Anhalt an den Quellen haben, erstellen sie ein Bild vom Sexualleben Jesu, in dem (naheliegenderweise) Maria von Magdala eine große Rolle spielt. Kaum besser steht es in dieser Hinsicht bei den tiefenpsychologischen und feministischen Jesusdeutungen. Wenn da etwa Jesus als der „wahre Mann“ erscheint, in dem – gemäß der Lehre von Carl Gustav Jung – die männliche und weibliche Persönlichkeitselemente, *animus* und *anima*, in singulärer Weise vereinigt sind⁴³, so wird damit den Quellen eine Sicht abgetrotzt, die ihnen fremd sein musste⁴⁴.

Folgenreich war vor allem die Entdeckung der Schriften von Qumran am Toten Meer. Sie hat zwei große Schübe populärwissenschaftlicher Veröffentlichungen über Jesus ausgelöst. Denn angesichts mancher in ihnen enthaltenen gedanklichen und terminologischen Parallelen zur Jesusüberlieferung, die vor allem deren apokalyptische Elemente betreffen, war die Versuchung groß, direkte Abhängigkeitsverhältnisse und unmittelbare geschichtliche

⁴¹ H. Kersten/E. R. Gruber, *Das Jesus-Komplott*, München 1992; H. Kersten, *Jesus lebte in Indien. Sein geheimes Leben vor und nach der Kreuzigung*, München 1993; S. Obermeier, *Starb Jesus in Kaschmir? Das Geheimnis seines Lebens und Wirkens in Indien*, München ³1993. Alle genannten Autoren greifen dabei auf obskure romanhaftes Schriften aus dem 19. Jh. zurück (hierzu Heiligenthal 105f).

⁴² E. Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh 1981; ferner – mit ausschweifender Phantasie – B. Thiering, *Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben*, Gütersloh 1993; H. Lincoln/M. Baigent/R. Leigh, *Der heilige Gral und seine Erben*, München 1984; hierzu Heiligenthal 72–83.

⁴³ So H. Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 1975; Chr. Mulack, *Jesus – der Gesalbte der Frauen*, Stuttgart 1987.

⁴⁴ Vgl. hierzu S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen ³1990, 63: „Die Verknüpfung mit den biblischen Texten bleibt assoziative Phantasie. Phantasie ist schön, aber man soll nicht meinen, dadurch eine lang zurückliegende Geschichte erschlossen zu haben. Durch solche Vorgangsweisen wird der Kanon völlig unreflektiert zu Legitimierung eigener Interessen missbraucht.“

Zusammenhänge zu konstruieren. So kam es bereits in den 50er Jahren zu einem ersten Ausbruch eines publizistischen Qumran-Fiebers, das sich vor allem an Spekulationen hinsichtlich angeblicher Entsprechungen zwischen Jesus und dem „Lehrer der Gerechtigkeit“, bis hin zu einer Identifikation beider, entzündete⁴⁵.

Sehr viel heftiger war die zweite Welle dieses Qumran-Fiebers in den frühen 90er Jahren⁴⁶. Sie wurde ausgelöst durch das Buch der Journalisten Michael Baigent und Richard Leigh⁴⁷, das nicht nur wegen seines Publikumserfolges und schrillen Medienechos, sondern auch wegen seines Inhaltes ein nachgerade singulärer Fall ist. Seine Verfasser versuchen, das gesamte Urchristentum als sekundären Ableger der Gemeinschaft von Qumran zu erklären, wobei sie die Quellen zum Spielball freischwebender kombinatorischer Phantasie machen⁴⁸. Jesus selbst spielt dabei keine Rolle mehr. Die Jesusüberlieferung wird nämlich kurzerhand zur Erfindung des Paulus, eines abtrünnigen Qumran-Jüngers, erklärt⁴⁹. Ein Jesusbuch also ohne Jesus!

⁴⁵ Einflussreich waren dabei die These von A. Dupont-Sommer (Die essenischen Schriften vom Toten Meer, Tübingen 1960), vom Kreuzestod des „Lehrers der Gerechtigkeit“ und der Hoffnung seiner Anhänger auf seine Auferstehung und Wiederkunft, sowie die Deutung des Textfragments 4Q 285 Frg. 5 durch J. M. Allegro auf einen hingerichteten (gekreuzigten?) davidischen Messias, die sich inzwischen als unhaltbar erwies. Hierzu kritisch: O. Betz/R. Riesner, Jesus, Qumran und der Vatikan, Klarstellungen, Gießen/Basel/Frankfurt ² 1993, 104–110.

⁴⁶ Als ihr Vorbote kann der Jesus-Roman von G. Messadié (Ein Mann namens Jesus, München 1989) gelten.

⁴⁷ M. Baigent/R. Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, London 1991 (deutsch: Verschwörung Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum, München 1991).

⁴⁸ Kaum weniger phantasievoll als Baigent/Leigh sind die wissenschaftlichen Gewährsleute der beiden Autoren: R. Eisenman/M. Wise, *Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt*, Gütersloh 1993. Eingehende Kritik bei K. Berger, *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss?*, Stuttgart 1993. Unhaltbar ist bereits die Spätdatierung der wichtigsten Qumranschriften in das 1. Jh. n. Chr. und damit die Voraussetzung für die von ihnen versuchte zeitliche Synchronschaltung von Qumranbewegung und Urchristentum. Die Entstehung der fraglichen Texte bereits in der ersten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr. ist nämlich durch mehrfache Radiokarbondaten (C-14-Tests) eindeutig erwiesen.

⁴⁹ Hinter ihr wird allenfalls als (geschichtlich nicht mehr faßbarer Kern) das Geschick eines von den Römern hingerichteten zelotischen Freiheitskämpfers vermutet.

Die wissenschaftliche Theologie hat allen Grund, diese popularwissenschaftliche Jesusliteratur ernst zu nehmen. Und dies, obwohl sie in so gut wie keiner Hinsicht einen Erkenntnisgewinn bringt. Sie ist nämlich Symptom einer von der wissenschaftlichen Theologie mit verschuldeten Krise.

V. Kontroverse Neuansätze

Seit den frühen 80er Jahren sind wir in eine neuen Phase wissenschaftlicher Jesusforschung eingetreten. Von ihr soll im folgenden die Rede sein. Sie ist international. Sie ist auch keine protestantische Domäne mehr, vielmehr sind katholische Forscher maßgeblich an ihr beteiligt, ebenso auch jüdische. Verschiedenartige Ansätze treten in ihr zutage. Gemeinsam ist ihnen das Bestreben, aus den bisherigen theologischen Engführungen auszubrechen. Diese Intention kommt in der im angelsächsischen Raum geläufigen Bezeichnung „Third Quest for the Historical Jesus“⁵⁰ programmatisch zum Ausdruck: gegenüber der „alten“ Frage vor Wrede, Weiss und Schweitzer, Aber auch gegenüber der „neuen“ Frage der 50er Jahre soll es sich nunmehr um eine „dritte“, von den beiden früheren deutlich abgehobene Frage handeln.

Worin bestehen ihre übergreifenden Charakteristika?

An erster Stelle ist die pluralistische Offenheit zu nennen. War die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus letztlich eine interne Diskussion im Schülerkreis Rudolf Bultmanns gewesen, deren Teilnehmer sich dessen theologisch-hermeneutischem Ansatz verpflichtet wußten, so gibt die neue Forschungsphase einer Vielfalt von Ansätzen und Sichtweisen Raum. Ja, die Bindung an bestimmte theologische Vorgaben und Voraussetzungen wird ausdrücklich abgelehnt. Nicht mehr die Frage, wie Theologie und Geschichte zusammenzubringen seien, soll im Vordergrund stehen; das Augenmerk soll vielmehr allein auf der Geschichte liegen.

⁵⁰ Sie wurde geprägt durch T. Wright in: S. Neill/T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford/New York ²1988, 379.

Dem entspricht die betont historische Ausrichtung der Forschung, „die einem profangeschichtswissenschaftlichen Anspruch genüge tun will“⁵¹. Weitere Programmpunkte sind das Bemühen um eine umfassendere Auswertung der Quellen samt einer Ausweitung der Quellenbasis, sowie die Deutung Jesu aus dem Kontext der Sozial-Kultur- und Territorialgeschichte seiner Zeit (Lokalkoloritforschung)⁵². Vor allem der letztgenannte Programmpunkt ist von erheblicher methodischer Bedeutung. Er impliziert nämlich ein Abrücken von dem die „neue Frage“ methodisch beherrschenden Differenzkriterium: Nicht mehr, was Jesus von seinen Zeitgenossen unterscheidet, sondern was ihn mit diesen verbindet, steht nunmehr unter Authentizitätsverdacht.

Diese Charakteristika bilden einen weit gesteckten Rahmen, der Raum gibt, ihn in sehr unterschiedlicher Weise zu füllen.

Das Forschungsprofil, das sich in den letzten Jahren in den USA (und darüber hinaus im ganzen angelsächsischen Raum) entwickelt hat, unterscheidet sich dabei so erheblich von dem im kontinentalen Europa, dass es kaum mehr möglich ist, von einer einheitlichen Forschungsrichtung zu sprechen. Auch wissenschaftssoziologische Faktoren sind bei diesem Auseinandergehen mit ihm Spiel. Das gewachsene Selbstbewusstsein vor allem der amerikanischen Forschung gegenüber der deutschen Theologie, als deren klassische Domäne die Jesusforschung galt, findet in dem Bestreben seinen Ausdruck, völlig neue, andere Wege zu gehen. Man will das Ende der europäischen Dominanz in der Theologie demonstrieren⁵³.

Markant ist vor allem der Unterschied im Umgang mit Texten und Quellen. Der empirische Textvergleich spielt in der neuen amerikanischen Forschung eine dominante Rolle. Aus dem Vorkommen von Begriffs- und Sachparallelen in der Jesusüberlieferung und anderen zeitgenössischen Texten werden gern Abhängigkeiten und geistige Zusammenhänge gefolgert. Die neuen Möglichkeiten des Computerzeitalters kommen diesem Trend entgegen, indem sie den Zugriff zu riesigen, die gesamte antike

⁵¹ Theißen/Winter (Anm. 13) 4

⁵² Hierzu: G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989 (NTOA 8).

⁵³ Theißen/Winter 155.

Literatur erschließenden Datenbanken ermöglichen⁵⁴. Die Frage nach den jeweiligen traditionsgeschichtlichen Hintergründen und damit nach den Ursachen und Konsequenzen der Parallelen, die innerhalb der deutschen Forschungstradition maßgebliche Bedeutung für die Beurteilung von Zusammenhängen hat, tritt demgegenüber bemerkenswert zurück.

Diese Methode des Textvergleichs war nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung einer spektakulären These, die gegenwärtig in den USA zahlreiche Vertreter findet: Nach ihr war Jesus weder der Verkünder der nahen Gottesherrschaft, noch spielte überhaupt apokalyptisches Gedankengut für ihn eine Rolle; er war vielmehr ein galiläischer Kyniker, ein geistiger Verwandter des Diogenes aus Sinope, ein Aussteiger, der die gesellschaftliche Ordnung durch seine subversiven Thesen bekämpfte⁵⁵. In der deutschsprachigen Forschung ist diese These; trotz der für sie angeführten Begriffs- und Sachparallelen; bislang auf kein nennenswertes Echo gestoßen⁵⁶; man verwies hier auf die Jesus und die Kyniker trennende fundamentale traditionsgeschichtliche Differenz und ordnete Jesus (wohl mit Recht) der jüdisch-prophetischen Traditionslinie zu. Darauf wird im Folgenden noch ausführlicher zurückzukommen sein.

Der Hang nordamerikanischer Jesusforschung zur Empirie wirkt sich auch in der Überzeugung aus, wissenschaftliche Ergebnisse durch einen wissenschaftlichen Meinungsbildungsprozeß verifizieren zu können, der populär-demoskopische Züge trägt. Zwischen 1985 und 1993 trafen sich etwa 50 Wissenschaftler in der

⁵⁴ M. Ebner, Kynische Jesusinterpretation – „disciplined exaggeration?“. BZ 40 (1996) 93–100.99 f.

⁵⁵ So (mit im einzelnen unterschiedlichen Akzentsetzungen) B. L. Mack, *The Lost Gospel*, San Francisco 1993; ders., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988; L. E. Vaage, *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge 1994; J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991 (deutsch: *Der historische Jesus*, München 1994); ders., *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco 1994 (deutsch: *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, München 1996); ders., *The Essential Jesus. What Jesus Really Taught*, San Francisco 1995 (deutsch: *Was Jesus wirklich lehrte. Die authentischen Worte des historischen Jesus*, München 1997).

⁵⁶ Eine der neuesten deutschen wissenschaftlichen Jesusdarstellungen (J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996) würdigt sie bezeichnenderweise keines Wortes!

Pacific School of Religion in Berkeley zu einem Jesusseminar, dessen Ziel es war, sämtliche überlieferten Worte Jesu hinsichtlich des Grades der Wahrscheinlichkeit ihrer Authentizität einzuordnen⁵⁷. Mit bunten Perlen in vier verschiedenen Farben wurde abgestimmt:

Rot = unbedingt authentisch;

Rosa = mit hoher Wahrscheinlichkeit jesuanisch;

Grau = vielleicht;

Schwarz = irrtümliche Zuschreibung an Jesus.

Dem jeweiligen Mehrheitsvotum folgend, wurde die Wortüberlieferung von Jesus anschließend kategorisiert, und das Ergebnis wurde in einer mehrfarbigen Druckausgabe der Öffentlichkeit präsentiert⁵⁸. Dass sich dieses Ergebnis aus Einzelvoten zusammensetzte, die sich jeweils recht unterschiedlichen Kriterien und Begründungszusammenhängen verdankten⁵⁹, wurde für die Öffentlichkeit keineswegs hinreichend deutlich⁶⁰.

Nicht unerhebliche Unterschiede zwischen angelsächsischer und kontinentaleuropäischer Jesusforschung bestehen auch hinsichtlich der jeweiligen Sicht des Verhältnisses zwischen Jesus und dem zeitgenössischen Judentum einerseits sowie dem Urchristentum andererseits. Das Differenzkriterium hat zwar allgemein seinen Rang als methodische Voraussetzung verloren. In der Praxis operiert man in den USA jedoch mit der Annahme sehr weitgehender Differenzen. So nimmt die Kyniker-Hypothese, ausgehend von

⁵⁷ Crossan, *Der historische Jesus*, 424f.; M. J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge 1994, 160–181.

⁵⁸ R. W. Funk/R. W. Hoover & the Jesus Seminar: *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993.

⁵⁹ Aufschlussreich ist, wie Crossan sein Abstimmungsverhalten begründet: Maßgeblich für ihn sei für ihn die Erwägung gewesen, ob ein Jesuslogion geeignet gewesen sein könnte, Jesu „eigentümlichen Lebensstil“ (d.h. den eines wandernden Kynikers) seinen „frühen Gefährten“ zur Nachahmung zu übermitteln und so eine Kontinuität der Lebenspraxis herzustellen. Er habe seine „Entscheidungen nie allein oder auch nur hauptsächlich auf der Ebene der Wahrscheinlichkeit richtiger Textüberlieferung getroffen, sondern immer im Hinblick auf diese zweite und tiefere Ebene der Kontinuität.“ (Was Jesus wirklich lehrte, 38 f.) Ein vorgefasstes Gesamtbild Jesu wird damit zum primären Entscheidungskriterium gemacht.

⁶⁰ Kritisch hierzu: E. Schweizer, *Jesus – made in Great Britain and U.S.A.*, ThZ(B) 50(1994) 311–321.

einer erheblichen Erweiterung des zugrundegelegten frühchristlichen Quellenmaterials, eine scharfe Trennung zwischen Jesus und dem Jesusbild des Hauptstroms der urchristlichen Überlieferung an. Sie setzt nämlich faktisch voraus, Jesus, der galiläische Kyniker sei „erst später in das Gespinnst apokalyptischer Erwartungen und Offenbarungen eingehüllt worden“⁶¹. Das Urchristentum hätte demnach die Botschaft Jesu im Sinn jüdischer Apokalyptik umgeschrieben und aus dem subversiven Weisheitslehrer einen Verkünder des nahen Weltendes gemacht, ja es hätte ihn damit letztlich judaisiert. Zumindest in formaler Hinsicht wurde damit der Ansatz Wredes wieder aufgenommen – freilich mit weitgehend veränderter inhaltlicher Füllung. Noch deutlicher fällt bei der Kyniker-Hypothese die Distanzierung Jesu gegenüber dem zeitgenössischen Judentum aus, reklamiert sie ihn doch für eine dem hellenistischen Bereich zugehörige geistige Strömung, für deren Vorhandensein im damaligen ländlichen Galiläa sich kaum konkrete historische Anhaltspunkte ergeben.

In der deutschsprachigen Forschung gewinnt ein gegenläufiger Trend zusehends an Boden. Man ist jetzt viel eher als noch vor einer Generation bereit, ein gewisses Maß an Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und der nachösterlichen Verkündigung von Jesus in Anschlag zu bringen, zumal die weiterentwickelte formgeschichtliche Forschung die Möglichkeit freier Kreativität der frühen Gemeinden hinsichtlich der Jesusüberlieferung heute ungleich niedriger ansetzt, als noch vor einigen Jahrzehnten. Ist das Urchristentum nach seinem zentralen Selbstverständnis Wirkungskgeschichte der Gestalt Jesu, so ist damit zu rechnen, dass Traditionen und Vorstellungen sich in erheblichem Umfang auch über die Zäsur von Karfreitag und Ostern hinweg durchgehalten haben. Das heißt keineswegs, dass solche Kontinuität kritiklos vorausgesetzt werden kann. Sie ist vielmehr in jeden Fall kritisch zu prüfen. Vor allem ist dabei nach der Plausibilität der angenommenen Kontinuität zu fragen. Dazu bedarf es eines verfeinerten methodischen Instrumentariums, zu dessen Entwicklung

⁶¹ So, kritisch, S. Vollenweider, *Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte*, *EvTh* 53 (1993), 290–310.291.

die Methodendiskussion der letzten Jahre wichtige Impulse geliefert hat⁶². Vor allem aber geht der Trend der gegenwärtigen deutschsprachigen Jesusforschung auf die Einzeichnung Jesu in die geistige und gesellschaftliche Welt des zeitgenössischen Judentums bei gleichzeitiger Wahrnehmung von deren innerer Vielfalt.

VI. Problembereiche – Einsichten – offene Fragen

Diese allgemeine Situationsbeschreibung der neuen Jesusforschung soll im Folgenden durch die Beschreibung einiger spezifischer Problembereiche an Konkretion gewinnen. Wenn dabei auch Lösungsperspektiven angedeutet werden, so ist es wohl unvermeidlich, dass dies aus einer der deutschen Forschungstradition verpflichteten Sichtweise geschieht.

1. Die Quellen

Wir bemühen uns heute um eine differenzierte Klassifizierung und Auswertung der Quellen. Die klassische *Zweiquellentheorie*, die auf der doppelten Voraussetzung beruht, dass die drei synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus und Lukas) vorwiegend auf zwei Quellenschriften zurückzuführen sind, nämlich auf das Markusevangelium (vielleicht in der Form eines Ur-Markus) und die sogenannte Logienquelle, hat sich in der Forschung – von wenigen

⁶² Hilfreich sind insbesondere die Erwägungen von Theißen (in: Theißen/Winter [Anm.13]). Nach Th. soll hinsichtlich des Verhältnisses Jesu zum Christentum die Frage nach der *historischen Wirkungsplausibilität* das Differenzkriterium ablösen. Und zwar differenziert er innerhalb dieser Fragestellung zwei Aspekte: Der Aspekt der *Tendenzwidrigkeit* erfaßt Überlieferungselemente, die zum generellen Überlieferungstrend querständig sind und darum historische Plausibilität beanspruchen können (z. B. die Taufe und der Kreuzestod Jesu). Der Aspekt der *Quellenkohärenz* wertet das gemeinsame Auftauchen von Zügen von Jesu Worten und Taten in unterschiedlichen Überlieferungskomplexen als Historizitätsindiz. Dabei wird das Anliegen des klassischen Kohärenzkriteriums, das aus der sachlichen Übereinstimmung von Überlieferungselementen mit einem zuvor erhobenen Kern echter Überlieferung Schlüsse zog, insofern auf eine neue Basis gestellt, als es aus der Umklammerung eines vorgängig angewandten Differenzkriteriums gelöst wird.

Ausnahmen abgesehen – als allgemein akzeptierte Arbeitsgrundlage durchgesetzt.

Zwar ist die (mit dem Kürzel Q bezeichnete) *Logienquelle* insofern eine hypothetische Größe, als kein schriftliches Exemplar von ihr auf uns gekommen ist. Aber da die Gattung solcher Spruchsammlungen im Frühjudentum geläufig und verbreitet gewesen ist, und da Aufbau und literarische Struktur dieser Quelle überzeugend rekonstruiert werden konnten⁶³ und sogar ihre Entstehungsgeschichte sich wenigstens teilweise einsichtig machen läßt⁶⁴, darf Q als eine erschlossene Größe gelten⁶⁵.

Das aber bedeutet, dass wir in Q die älteste Quelle mit Zeugnissen über Jesus vor uns haben. Viele Einzelbeobachtungen⁶⁶ liefern plausible Argumente für ihre Datierung auf das Jahrzehnt zwischen 40 und 50. Sie enthält fast nur Worte Jesu, z.B. Weisheitsworte, profetische und apokalyptische Worte, Gesetzesworte und Gemeinderegeln sowie Gleichnisse. Erzählerische Elemente fehlen fast ganz, und doch ist in der Abfolge der Stoffe und der redaktionellen Gestaltung der Sammlung eine biografische Tendenz deutlich spürbar. Wir haben es also bei Q mit einer Vorform der Gattung „Evangeliumsschrift“ zu tun. Man hat Q deshalb auch

⁶³ So ist deutlich, dass das Lukasevangelium die ursprüngliche Abfolge von Q sehr viel treuer als das Matthäusevangelium bewahrt hat.

⁶⁴ Q ist aus kleineren Sammlungen heraus gewachsen. Die Annahme mehrerer Wachstumsschichten, für die verschiedene Trägerkreise verantwortlich waren, legt sich nahe. Im einzelnen stehen jedoch recht unterschiedliche Auffassungen nebeneinander. So nimmt J. S. Kloppenborg (*The Formation of Q*, Philadelphia 1987) an, die Grundschrift von Q sei ein reines weisheitliches Buch gewesen, während die Überarbeitungen profetisch-apokalyptische Worte aufgenommen habe. Nach M. Sato (*Q und Prophetie*, Tübingen 1988 [WUNT 2/29]) hingegen war die Grundschrift profetisch-apokalyptischer Natur.

⁶⁵ Rekonstruktionen: S. Schulz, *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972; A. Polag, *Fragmenta Q*, Neukirchen-Vluyn 1982; D. Zeller, *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgart 1984 (SKK.NT 21); J. S. Kloppenborg, *Q-Parallels*, Sonoma 1988.

⁶⁶ Die Worte gegen den Tempel Lk 13,34f setzen noch nicht die Zerstörung des Tempels voraus, sind also vor 70 geschrieben; die der spätesten Schicht von Q angehörige Versuchungsgeschichte Mt 4,1–11 dürfte eine Reaktion auf den Versuch Caligulas, sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufzustellen, sein (G. Theißen, *Lochkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Freiburg [Schweiz]/Göttingen 1989 [NTOA 8] 215–232).

als „Halbevangelium“ bezeichnet⁶⁷. Die Jesusüberlieferung drängt also aufgrund ihrer Natur und ihres Gegenstandes gleichsam auf eine narrative Darstellung hin. Wichtiger ist aber noch eine weitere Beobachtung: Die Sammlung Q ist auf den Gebrauch durch einen bestimmten Trägerkreis hin konzipiert. Dabei wird man weniger an feste Ortsgemeinden als an einen Kreis nicht ortsfester, wandernder Jesusanhänger denken⁶⁸. Sie enthält nicht nur Material für die Verkündigung dieses Kreises sondern auch Regeln für dessen praktische Lebensgestaltung. So fließt das Bild Jesu hier gleichsam hinüber in das Bild einer Gruppe von wandernden Charismatikern, die aus einer unmittelbaren Verbundenheit mit Jesus lebten und handelten. Mit Recht gilt die Logienquelle heute als „die wichtigste Quelle zur Rekonstruktion der Lehre Jesu“⁶⁹.

Für das *Markusevangelium* (und erst recht die beiden ihm in ihrem Aufriß folgenden synoptischen Großevangelien) gilt die Erkenntnis Wredes nach wie vor, dass die Gestaltung von theologischen Prämissen bestimmt und darum historisch problematisch ist. Doch wird man zwischen dem Gesamtentwurf und den in ihn eingegangenen älteren Sammlungen und Einzeltraditionen unterscheiden müssen. Diese enthalten, wie schon ihre weitgehend formale und inhaltliche Konvergenz mit der Logienquelle ergibt, alte Überlieferung von hoher Relevanz für die Rekonstruktion des Bildes Jesu.

Sehr viel kritischer wird man den Quellenwert des *Johannesevangeliums* für die Geschichte Jesu beurteilen müssen. Dass es ebenfalls sehr alte Traditionen enthält, unterliegt zwar keinem Zweifel. Aber diese Traditionen sind in einem so starken Maße durch die theologische Konzeption des Evangeliums überformt worden, dass ihre Rekonstruktion nur in wenigen Einzelfällen möglich ist. Die Gestalt Jesu wird hier gleichsam aus jener Perspektive dargestellt, die erst durch das nachösterliche Wirken des Geistes erschlossen worden ist (Joh 2,22; 13,7 u.ö.). Er erscheint als der Offenbarer,

⁶⁷ Schulz (Anm. 55) 24; G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992 (UTB 1682) 169.

⁶⁸ Bahnbrechend für diese Sicht: G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1991; anders Becker (Anm. 22).

⁶⁹ G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 45.

wobei der Gegenstand seiner Offenbarung das Geheimnis seiner Präexistenz und seiner unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott ist (Joh 8,58). Das ist ein Jesusbild, das sich insgesamt weit von dem sehr viel ursprünglicheren der synoptischen Tradition entfernt⁷⁰.

Wie aber steht es mit außerkanonischen Quellen? Äußerst umstritten ist hier vor allem das in koptischer Sprache überlieferte *Thomasevangelium*, das 1945 in Nag Hammadi in Oberägypten entdeckt wurde. Es handelt sich um eine Sammlung von 144 Logien Jesu, die jeweils eingeleitet werden durch die Wendung: „Jesus sprach“⁷¹. Sie weist formal einige beachtliche Gemeinsamkeiten mit Q auf, unterscheidet sich jedoch inhaltlich weithin davon durch ihre Begriffssprache und Gedankenwelt: Ähnlich wie im Johannesevangelium erscheint Jesus auch hier als Bringer einer geheimen Offenbarung. Und zwar ist diese stark gnostisch eingefärbt. Obwohl manche Forscher die Meinung vertreten, das Thomasevangelium sei von den kanonischen Evangelien abhängig und darum ohne eigenen Quellenwert⁷², gewinnt eine differenziertere Einschätzung mehr und mehr an Boden. Dafür gibt es gute Gründe. So sprechen gewichtige Indizien für eine Entstehung noch vor dem Ende des 1. Jahrhunderts in Syrien⁷³. Die Reihung der Logien erweist sich als unabhängig von der synoptischen Tradition, und auch inhaltlich bietet das Thomasevangelium einige Logien in einer traditionsgeschichtlich älteren Form⁷⁴. Es enthält, obwohl es eine hohe Christologie vertritt, keinerlei christologische Titel. Das sind Indizien für eine mindestens partielle Bewahrung alter Traditionen, die unter starkem Authentizitätsverdacht stehen und einen

⁷⁰ Vgl. H. Thyen, Art. Johannesevangelium, TRE 17 (1987) 200–225.

⁷¹ Text in deutscher Übersetzung: E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961; K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1985, 517–530.

⁷² So Haenchen (Anm. 71); Schweizer (Anm. 60) 316; M. Fieger, *Das Thomas-evangelium*, Münster 1991 (NTA 22).

⁷³ H. Köster, Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi, *EvTh* 39 (1979) 532–556.

⁷⁴ So bietet ThEv 31 folgendes Logion: „Nicht ist willkommen ein Prophet in seiner Heimat, noch vollbringt ein Arzt Heilungen an denen, die ihn kennen“. Diese Fassung ist zweifellos ursprünglicher als die apophthegmatische Einkleidung in Mk 6,1–8. Auch das Gleichnis von den bösen Winzern erscheint in ThEv 65 in einer gegenüber Mk 12,1–12 ursprünglicheren Gestalt.

autonomen Überlieferungsstrang repräsentieren dürften. Aber darf man hier noch weitergehen? Diese Frage stellt sich angesichts der ungemein hohen Einschätzung des Thomasevangeliums in Teilen der amerikanischen Forschung. In den Kreisen des Jesus-Seminars gilt es nicht nur als „5. Evangelium“, sondern darüber hinaus wird sein ältestes Stratum, zusammen mit der Grundschrift von Q, der ältesten Schicht der Überlieferung zugerechnet⁷⁵, während die kanonischen Evangelien sämtlich nur als abgeleitete Quellen sekundären Rangs gelten⁷⁶. Man ordnet es hinsichtlich seiner Bedeutung sogar Q vor, und man meint, aus seinem weisheitlichen Stil und der völligen Absenz apokalyptischer Elemente, die dem Befund der ältesten Schicht von Q weithin zu entsprechen scheint, hinreichende Evidenz für die kynische Deutung Jesu ableiten zu können. Doch dagegen gibt es wichtige Einwände. So wird wohl zu wenig in Rechnung gestellt, dass die Absenz apokalyptischer Elemente im Thomasevangelium im Zusammenhang mit dessen gnostisierender Theologie stehen dürfte. Ganz allgemein hat es den Anschein, als werde die Stimme Jesu in ihm vom gnostischen Gedankengut so stark überformt, dass sie nur in Brechung hörbar wird. Die Zuversicht, mit der die Vertreter der Kynikerthese dort gnostisch formulierte Weisheit kynisch deuten, kann kaum überzeugen.

Als allgemeine methodische Regel läßt sich zwar formulieren: Wenn eine Tradition in mehreren voneinander unabhängigen alten Überlieferungssträngen auftaucht, so ist dies ein wichtiges Indiz für ihr Alter und ihre Authentizität. Aber angesichts des komplexen Quellenbefundes verbietet sich eine mechanische Handhabung dieser Regel. Denn einerseits ist die Zufälligkeit erhaltener alter Überlieferung in Rechnung zu stellen, andererseits wird man das hohe Alter anderer, nicht so häufig belegter Überlieferungen nicht ausschließen können⁷⁷.

⁷⁵ Für diese älteste Schicht werden, wie hier nur angedeutet werden kann, darüber hinaus von einigen Forschern auch noch einige mehr oder weniger hypothetisch rekonstruierte und datierte Fragmente weiterer apokrypher Evangelien reklamiert (u. a. Papyrus Egerton; Hebräerevangelium und Teile des Petrus-evangeliums); hierzu Theißen/Winter 6f.

⁷⁶ So Crossan, *Der historische Jesus*, 33–35.

⁷⁷ Theißen/Winter 7.

Außerchristliche Quellen für die Geschichte Jesu spielen nach wie vor nur eine marginale Rolle. Dies gilt für das sogenannte *Testimonium Flavianum* bei Josephus (Ant. 18,63f)⁷⁸, ebenso wie für rabbinische Quellen⁷⁹ und die Werke römischer Schriftsteller wie Tacitus (Ann. 15,44,3) und Suetonius (Claud. 25,4). Sie lassen allenfalls Rückschlüsse auf die Nachwirkungen Jesu zu, tragen aber für die Erfassung seines geschichtlichen Bildes so gut wie nichts bei⁸⁰.

2. Jesus im Rahmen des zeitgenössischen Judentums

Ein weiterer hier anzusprechender Problembereich ist das Verhältnis Jesu zum Judentum. Hier hat sich der vielleicht folgenreichste Umschwung vollzogen⁸¹. Für ihn haben jüdische Forscher – als erster Joseph Klausner schon zu Beginn dieses Jahrhunderts⁸² – bahnbrechende Vorarbeiten geleistet⁸³. Das traditionelle Paradigma, das von einem unaufhebbaaren Gegensatz Jesu zum Judentum ausging und diesem Gegensatz heuristische Bedeutung als Authentizitätskriterium zuschrieb, ist heute auf dem Rückzug.

Eine der Ursachen dafür ist eine vertiefte Kenntnis des zeitgenössischen Judentums. Wir wissen heute, dass das Judentum vor der Katastrophe des Jahres 70 sehr viel facettenreicher war, als es die vom 2. Jh. n. Chr. an entstandene Tradition des rabbinischen

⁷⁸ S. hierzu zuletzt G. Vermes, *The Jesus Notice of Josephus Re-Examined*, JJS 38 (1987) 1–10.

⁷⁹ Hierzu J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, 1978 (EdF 82).

⁸⁰ Hierzu M. Whittaker, *Jews and Christians. Graeco-Roman Views*, Cambridge 1984.

⁸¹ Signalwirkung für diesen Umschwung hatte E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985.

⁸² J. Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, hebr. 1907; deutsch Berlin 1934 (Jerusalem ³1952).

⁸³ Genannt seien hier nur: C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, 2Bde, London 1909 (²1927); D. Flusser, *Jesus, in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Hamburg 1968 (RoMo 140); G. Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993; ders., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983. S. hierzu auch G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala 1938 (AMNSU 8); W. Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht*, Berlin 1998 (AKG [W] 11).

Judentums, die ihren Niederschlag in Mischna und Talmud gefunden hat, vermuten läßt⁸⁴. Hier liegt denn auch – jenseits aller publizistischen Sensationshascherei – die eigentliche Bedeutung der zwischen 1947 und 1956 in den Höhlen von *Chirbet Qumrân* am Toten Meer entdeckten Schriftensammlungen für die Jesusforschung. Dieses Schriftencorpus ist überwiegend im letzten Drittel des 2. sowie im 1. vorchristlichen Jahrhundert entstanden⁸⁵ und weist – wie seriöse Forschung schon aufgrund dieser Datierung festgestellt hat – weder direkte Bezugnahmen auf Jesus, noch auf die urchristliche Bewegung auf. Wohl aber bewirkt es eine ganz wesentliche Bereicherung und Vertiefung unserer Kenntnis des Frühjudentums zur Zeit Jesu. Die Essener, von denen vorher in der Forschung nur schemenhafte, von den Nachrichten des Josephus (Ant. 15,371; Bell. 2,119–161) bestimmte Vorstellungen existierten, gewannen nun mit einmal klarere Konturen. Es wurde deutlich: Keinesfalls handelte es sich bei ihnen, wie die Ausgrabungen der klosterartigen Siedlungsanlage von Qumran in der weltabgeschiedenen Einsamkeit der jüdischen Wüste zunächst vermuten ließen, um eine vom Hauptstrom des damaligen Judentums separierte sektenartige Gemeinschaft. Sie waren vielmehr eine der großen religiös-geistlichen Gruppierungen im palästinischen Judentum, eine hinsichtlich ihres Einflusses nur mit den Pharisäern vergleichbare „Religionspartei“. Dieser Einfluss dürfte vorwiegend auf ihrem theologischen Potential beruht haben, des näheren auf der Pflege biblischer Traditionen, der schriftgelehrten Gesetzesinterpretation, sowie der Entfaltung von apokalyptischer Spekulationen im engen Anschluss an die profetischen Schriften. Die Orientierung am Tempel und seiner kultischen Ordnung war das ihre Theologie und Frömmigkeit zentral beherrschende Motiv⁸⁶. Sie

⁸⁴ Von den neueren Gesamtdarstellungen des Judentums zur Zeit Jesu seien hier nur genannt: J. Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Würzburg 1990; J. Neusner, *Judentum in frühjüdischer Zeit*, Stuttgart 1988; G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1990 (SBS 144).

⁸⁵ Zur Datierung s. o. Anm. 48.

⁸⁶ Dies hängt mit ihrer Geschichte zusammen. Entstanden waren die Essener aufgrund eines Schismas der Jerusalemer Tempelpriesterschaft um 140 v. Chr., das durch Kontroversen über kultische Reinheit, rituelle Normen und Kalenderfragen (die

verstanden ihre Gemeinschaft als spirituellen Tempel, als Ersatz für das entartete Heiligtum in Jerusalem.

Wir können damit rechnen, daß die theologische Vorstellungswelt der Essener in weiten Kreisen des palästinischen Judentums Anklang und Echo gefunden hat. Umgekehrt fehlt es nicht an Anzeichen dafür, daß die umfangreichen Schriftenfunde von Qumran nicht durchweg essenische Theologie im strengen Sinn repräsentieren. Fast könnte man von einem essenisch akzentuierten Querschnitt damaliger jüdischer Exegese und Theologie sprechen. Gerade das aber macht diese Literatur für die Jesusforschung so wichtig. Vor ihrem Hintergrund wird die Erscheinung Jesu genauer erkennbar – in Übereinstimmung, aber auch im Kontrast.

Durchweg vertreten die Qumranschriften eine apokalyptisch geprägte Zukunftserwartung: Gott hat das kommende Heil, die endzeitliche Erneuerung der Schöpfung, schon vorbereitet; im Himmel ist das erneuerte Jerusalem mit seinem reinen Tempel bereits da und wird die Herrschaft Gottes gefeiert. Und zwar hat in diesem Zusammenhang der Gedanke der Gottesherrschaft ein nicht unerhebliches theologisches Gewicht⁸⁷. Die Königsherrschaft Gottes ist ein himmlisches Heilsgut. In der kultischen Feier wird sie von der irdischen Gemeinde jetzt schon als gegenwärtige Realität erfahren, und diese Erfahrung ist zugleich Grund für eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft auf Erden⁸⁸. Der Anbruch von Gericht und Heil auf Erden wird nach einer vorausseh- und

Essener folgten dem alten ägyptisch-jüdischen Sonnenkalender mit 364 Tagen) abgelöst worden war. Die unterlegene Fraktion zog sich (möglicherweise nach einem längeren Aufenthalt in Damaskus) schließlich nach Qumran zurück. S. hierzu H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg ⁴1994, 198–212; J. C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung*, Göttingen 1998 (UTB 1998) 121–131.

⁸⁷ Das wurde erst in jüngster Zeit durch die Entdeckung der Sabbatlieder aus 4Q deutlich; s. hierzu A. M. Schwemer, *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatlidern aus Qumran*, in: M. Hengel/A. M. Schwemer, *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*, Tübingen 1991 (WUNT 55) 45–118. Damit kann die ältere Forschungsmeinung, derzufolge die Gottesherrschaft kein Hauptthema der frühjüdischen Literatur gewesen sei (so z. B. O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg [Schweiz]/Göttingen 1984 [OBO 58]) als überholt gelten.

⁸⁸ Schwemer 117.

berechenbaren Frist erfolgen. Und zwar vollzieht sich beides, Gericht und Heilsverwirklichung, gleichzeitig und während einer längeren Zeitspanne⁸⁹. Gerade von diesen Gedanken her fällt Licht auf Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft als zugleich gegenwärtig verborgen und sich machtvoll auf Zukunft hin durchsetzend (Mk 4,30–32 u. ö.). Eine kultische Verwurzelung des Redens Jesu von der Gottesherrschaft läßt sich freilich nicht nachweisen. Andererseits ist mehr als fraglich, daß Jesus, im Unterschied zu Qumran⁹⁰, eine akute Naherwartung vertreten hätte. Allem Anschein nach hat er Terminspekulationen für den Einbruch der Endereignisse abgelehnt.

Der Anbruch der Endzeit wird sich sichtbar manifestieren durch Zeichen leiblichen Heilwerdens und geschenkter Lebensfülle an die Schwachen und Niedrigen. Diese profetische Hoffnung aus Jes 61) wird in der Jesusüberlieferung aufgenommen (Mt 11,4–6); sie findet sich fast mit denselben Worten in Qumran⁹¹. Ohne Parallele dort ist allerdings die Zusage *gegenwärtiger* Verwirklichung dieser Hoffnung im Auftreten eines bestimmten Menschen.

Eine Entsprechung besteht auch hinsichtlich des Motivs der endzeitlichen Sammlung. Die Essenergemeinschaft versteht sich als das endzeitlich gesammelte, kultisch reine Gottesvolk. Ebenso zielt auch Jesu Sendung auf die Sammlung und Vollendung Israels. Aber während sich für die Essener diese Sammlung durch die Trennung der kultisch Reinen und makellosen Toragehorsamen von den „Söhnen Belials“ vollzieht, geschieht sie bei Jesus durch die Zuwendung der suchenden und vergebenden Liebe Gottes zu den Menschen am äußersten Rand des Gottesvolkes.

⁸⁹ Hierzu und zum Folgenden vgl. Stegemann (Anm. 86) 330–343.

⁹⁰ Der Habakuk-Kommentar (1Q pHab 7,7f) betont, dass „sich die letzte Zeit in die Länge zieht, und zwar weit hinaus über alles, was die Profeten gesagt haben, denn die Geheimnisse Gottes sind wunderbar.“

⁹¹ 4Q 521 Frg. 2: „Dann heilt Er Durchbohrte und Tote belebt Er, Armen (/Demütigen) verkündet Er (Gutes), und [Niedrig]e (?) wird er sät[tigen, Ve]rlassene (?) wird Er leiten und Hungernde rei[ch machen (?)].“ (Zitiert nach J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, Band II, München/Basel 1995 (UTB 1863) 684. S. hierzu auch: A. S. van der Woude, *Fakten contra Phantasien: Die Bedeutung der Rollen vom Toten Meer für die Bibelwissenschaft und die Kunde des Frühjudentums*, Göttingen 1998 (JAWG 1996), 54–76.73.

Damit ist zugleich auch schon der entscheidende Differenzpunkt markiert, der eine engere Verbindung Jesu mit den Essenern ausschließen dürfte: Die Essener sind eine priesterlich-kultische Bewegung mit eindeutig exklusivem Charakter. Diese zielt auf die Aussonderung derer, die dem kultischen Reinheitsideal entsprechen, aus der großen Masse des Volkes. Die Jesusbewegung hingegen ist eine Laienbewegung mit deutlicher Distanz zu Kult und Tempel⁹². Sie ist inklusivisch, dem Volk in seiner Gesamtheit zugewandt.

3. *Jesus und die Tora*

Von hervorgehobener Bedeutung für die Beurteilung des Verhältnisses Jesu zum Judentum ist seine Stellung zum jüdischen Gesetz, der Tora. Gerade an diesem Punkt sind die Dinge in Bewegung gekommen. Für die ältere Forschung hatte die Auffassung, Jesus habe in seiner Lehre die Tora bekämpft, sie in seinem Verhalten provokativ in Frage gestellt und damit die Voraussetzungen des gesamten antiken Kultwesens aufgehoben, geradezu axiomatischen Rang⁹³. Demgegenüber läßt sich heute mit weitgehender Zuversicht feststellen: Jesus hat die Tora keinesfalls grundsätzlich in Frage gestellt oder gar bekämpft. Er hat sie vielmehr als von Gott gegebene Lebensordnung Israels respektiert, ja er hat sie durch sein Lehren und Verhalten in ein neues Licht gesetzt. So lassen die in ihrem Kern zweifellos geschichtlichen Berichte über Sabbatkonflikte Jesu (Mk 2,23–26; 3,1–6; Lk 13,10–17; 14,1–6) zunächst erkennen, dass Jesus die Regeln seiner Gegner über den Sabbat keineswegs ad absurdum führt, sondern sich mit seiner Argumentation (z.B. Mk 2, 27f; 3,4) im Bereich der zeitgenössischen Diskussion um die praktische Auslegung der Sabbatgebote bewegt. Darüber hinaus ergibt sich bei genauerem Zusehen: Jesus will mit seiner eigenen Interpretation den eigentlichen Sinn des Sabbats

⁹² Vgl. Becker (Anm. 22) 272.

⁹³ Geradezu klassisch formulierte dies E. Käsemann (Anm 21) 207: „Jesus hat mit einer unerhörten Souveränität am Wortlaut der Tora und der Autorität des Mose vorübergehen können. Diese Souveränität erschüttert nicht nur die Grundlagen des Spätjudentums und verursacht darum entscheidend seinen Tod, sondern hebt darüber hinaus die Weltanschauung der Antike mit ihrer Antithese von kultisch und profan ... aus den Angeln.“ Doch dagegen Becker 387.

herausstellen. Dieser ist Geschenk des Schöpfers, Zeichen des Heils für die Menschen und Hinweis auf die zukünftige Vollendung.

Wichtig und viel diskutiert ist in diesem Zusammenhang auch Jesu kritische Stellungnahme zu den kultischen Reinheitsbestimmungen der Tora:

„Es gibt nichts, was von außen in den Menschen hineingeht, das ihn unrein machen könnte, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist's, was ihn unrein macht“ (Mk 7,15).

Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als würde Jesus in diesem Logion gegen die Einhaltung der Speisegebote der Tora polemisieren und darüber hinaus die für die Tora grundlegende Unterscheidung zwischen den Bereichen des Sakralen und Profanen aufheben. Aber von solcher Grundsatzpolemik kann keine Rede sein. Weder spricht er ein Verbot aus, noch erklärt er die Dimension der Reinheit für irrelevant. Im Gegenteil: Die antithetische Formulierung verweist auf den Bereich, von dem die größte Gefährdung für die Reinheit ausgeht, nämlich das Innere des Menschen, sein Reden und Verhalten. Primär ist vom Menschen eine über die Beachtung der Speisegebote hinausgehende Reinheit des Denkens und Verhaltens gefordert. Das liegt ganz auf der Linie jüdischer weisheitlicher Tradition, die gegenüber allgemein akzeptierten kultischen Standards die Priorität zwischenmenschlichen Verhaltens herausstellt⁹⁴. Indem Jesus die Perspektive von äußeren Kriterien kultischer Reinheit auf die ethische Haltung verlegt, radikalisiert und verinnerlicht er das Reinheitsverständnis⁹⁵. Radikalisierung und zugleich Verinnerlichung des Reinheitsverständnisses ist im zeitgenössischen Judentum ebenfalls belegt. Unbeschadet einer gewissen Distanz zu den bestehenden kultischen Reinheitsgeboten bleibt Jesus jedoch mit seiner Äußerung innerhalb des Vorstellungsbereiches kultischer Reinheit. Es ist ihm primär um die Reinigung und Heiligung des alltäglichen Lebens zu tun. Dies ist ein Anliegen, das ihn in seinem Grundansatz mit den

⁹⁴ Z. B. Spr 17,1; 22,11; 30,12. Die Jesusüberlieferung bietet in Mt 5,23f eine nahe Parallele. Hierzu M. Ebner, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß*, Freiburg u. a. 1998 (Herders Biblische Studien 15) 242f.

⁹⁵ Auch für solche Spiritualisierung und Radikalisierung bietet das zeitgenössische Judentum Parallelen (z. B. bei Philo [SpecLeg III 208f] und Josephus [Ant 18,117]).

Pharisäern verbindet, wobei diese – im Unterschied zu ihm – solche Reinigung und Heiligung des Alltags von der Übertragung kultischer Regeln auf den Alltagsbereich erwarten (vgl. Mt 23,15f).

Die wichtigste Stellungnahme Jesu zur Tora findet sich in den sogenannten Antithesen der Bergpredigt mit ihrem „zu den Alten ist gesagt ..., ich aber sage euch ...“ (Mt 5,21–48)⁹⁶. Auch dies ist weder als grundsätzlicher Gegensatz zur Tora, noch als Kritik ihrer Auslegung durch andere Schriftgelehrte zu verstehen. Bereits der Inhalt der Antithesen läßt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Jesus in ihnen auf eine Radikalisierung und Universalisierung der Toragebote abzielt: Nicht schon durch Befolgen der Tora-Gebote im äußeren Verhalten erfüllt man Gottes Willen, sondern erst dann, wenn man Denken, Willen und Affekte von ihnen bestimmt sein läßt⁹⁷. Kasuistik, die nach Möglichkeiten der Anpassung des Verhaltens fragt, greift darum zu kurz, weil sie, indem sie der Verwirklichung des Willens Gottes Grenzen setzt, dessen Unbedingtheit und Absolutheit verkennt. Damit kritisiert Jesus nicht nur die bisherige Tora-Auslegung in der Halacha. Er geht über die Tora des Mose selbst hinaus, denn diese gab der Kasuistik Raum. Jesus transzendiert und erweitert die Tora. Freilich bleibt er auch noch, indem er mehr sagt, als was „zu den Alten“ gesagt worden ist, d.h. was Gott, der Geber der Tora, einst am Sinai zu Mose gesagt hat, in den Grenzen des zeitgenössischen Judentums. Für dieses nämlich war die Tora weder inhaltlich noch formal auf den Umfang des Pentateuch eingegrenzt⁹⁸. Mit der Möglichkeit, dass ein von Gott dazu besonders Beauftragter neue Tora setzen würde, wurde gerechnet. Aus der Ankündigung des sterbenden Mose:

⁹⁶ Die Antithesenreihe in ihrer vorliegenden Gestalt ist vom Evangelisten Matthäus zusammengestellt und mit größtenteils aus Q stammenden Jesuslogien aufgefüllt worden. Zumindest zwei der sechs Antithesen (Mt 5,21.27f) dürften jedoch auf Jesus selbst zurückgehen.

⁹⁷ Theißen/Merz (Anm. 69) 325.

⁹⁸ Vgl. zum Folgenden den zur Publikation anstehenden Aufsatz von W. Kraus, Die Bedeutung von Dtn 18, 15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet. „Insbesondere aus Texten der Höhlen 4 und 11 von Qumran geht hervor, dass es Tora im Sinn direkter Gottesrede auch außerhalb des Pentateuch gab sowie dass diese gleichwohl als geschriebene Tora galt“ (Kraus 14). J. Maier (Der Lehrer der Gerechtigkeit, 1996 [FDV 1995] 8) nennt als Beispiel dafür die Aussatztora in 4Q266 Frg. 9, die nicht als Ausdeutung von Lev 13 verstanden werden kann, sondern selbständig ist.

„Einen Profeten wie mich wird der Herr unter euch erwecken“ (Dtn 18,15) folgte man die bleibende Gegenwart von profetischen Tora-Anweisern in Israel, die jeweils – wie einst Mose – den Willen Gottes für konkrete Situationen in Vollmacht ansagen würden. Zeitweise scheint es sich dabei sogar um ein festes, von Priestern wahrgenommenes profetisches Amt gehandelt zu haben⁹⁹. Aus den Schriften von Qumran wissen wir auch, dass der priesterliche Gründer der Gemeinschaft, der sogenannte „Lehrer der Gerechtigkeit“, diese Vollmacht, Tora zu künden, für sich beansprucht und wahrgenommen hat¹⁰⁰. So ist immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch Jesus sich als ein solcher vollmächtiger Tora-Anweiser verstanden hat¹⁰¹. Neu und überraschend war nicht nur der Umstand, dass er kein Priester war, sondern vor allem, dass er bei seiner Tora-Anweisung nicht als Sprecher Gottes auftrat, sondern diese mit seinem „ich sage euch“ auf seine eigene Autorität stellte und persönlich verantwortete. Dafür, dass Jesus die Vollmacht des „Profeten wie Mose“ für sich in Anspruch nahm, könnte auch das Vorkommen von Mose-Typologie in der Jesusüberlieferung ein Indiz sein¹⁰². Das hieße aber, dass hier ein zentrales Moment des Selbstverständnisses Jesu zu suchen wäre. Er hätte sich demnach als Träger eines profetischen Auftrags verstanden, angesichts der hereinbrechenden Gottes Herrschaft die aktuell gültige Weisung Gottes anzusagen¹⁰³. Allein, an diesem Punkt besteht noch weiterer Klärungsbedarf.

⁹⁹ In diese Richtung weisen 1Makk 4,46; 14,41. Josephus nennt in seiner Darstellung der mosaischen Verfassungskonzeption (Ant. 4,216–218) als Mitglieder des höchsten richterlichen Gremiums in Jerusalem (1.) den Hohenpriester, (2.) „den Profeten“ und (3.) die Gerusie; vgl. Maier (Anm. 98) 14.

¹⁰⁰ Die übliche Übersetzung seines Funktionstitels *môreh çādāq* ist missverständlich. Die tatsächliche Bedeutung ist „Rechtsweiser“. Denn „er erteilte Rechtsanweisungen auf Grund einer nur mit Mose vergleichbaren Kompetenz, wirkte also gesetzgeberisch, indem er bisher verborgene Torah in Form von unmittelbarer göttlicher Anweisung offenbar machte.“ (Maier, ebd. 12).

¹⁰¹ In diese Richtung dürfte die Befragung Jesu hinsichtlich seiner Vollmacht durch Synedriumsmitglieder (Mk 11,28) gehen (vgl. auch Mt 7,29).

¹⁰² Vgl. insbesondere Mk 9,2–8.

¹⁰³ In den Rahmen dieses profetischen Auftrags würde sich vor allem auch die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–17), die vermutlich den unmittelbaren Anlass für das Einschreiten der jüdischen Autoritäten geliefert hat, gut einfügen (s. u. 8).

4. *Gottesherrschaft und Eschatologie*

Die vielleicht aufregendste Erscheinung im Bereich der neuen Jesusforschung haben wir bereits mehrfach berührt. An dieser Stelle muss nun etwas ausführlicher auf sie eingegangen werden: Die These von der fundamentalen Bedeutung apokalyptischer Denkformen für Jesus, die seit Weiss und Schweitzer mehr oder weniger unverrückbar festzustehen schien und von der her der die Distanz Jesu zur geistigen Welt der Moderne begründet wurde, ist erneut zum Gegenstand einer kontroversen Diskussion geworden. Heftig gerüttelt haben an ihr die Vertreter der Kynikerthese. In ihren Augen war Jesus ein galiläischer Bauer, der sich – von zeitgenössischem kynischem Gedankengut beeinflusst – an die Spitze einer kulturkritischen Protestbewegung gesetzt hatte¹⁰⁴. Seine Botschaft vom Reich sei ausschließlich gegenwartsbezogen; mit apokalyptisch gefärbten Zukunftserwartungen habe sie nichts zu tun. Erst Teile des frühen Christentums hätten sein Bild umstiliert, indem sie es in einen apokalyptischen Horizont einzeichneten¹⁰⁵. Begründet wird diese Sicht unter Verweis darauf, dass sich ältesten Stratum der Logienquelle sowie im Thomasevangelium ein beachtlicher Bestand weisheitlicher Worte findet, die sich subversiv gegen die Gesellschaft und ihre Ordnungen zu richten und ein Leben in stolzer, ungebundener Freiheit zu propagieren scheinen: So etwa die Worte gegen das Sorgen, in denen die Vögel

¹⁰⁴ „Der historische Jesus war ... ein bäuerlicher jüdischer Kyniker. Sein Heimatort lag der griechisch-römischen Stadt Sepphoris nahe genug, die Annahme zu gestatten, dass ihm der Kynismus nicht unbekannt geblieben ist ... Seine Strategie, die er ausdrücklich auch seinen Jüngern empfahl, war es, die Botschaft vom Reich Gottes durch *kostenloses Heilen* und *gemeinsames Essen* zu verbreiten, und dieser religiöse und ökonomische Egalitarismus negierte die hierarchische und patronale Normalität der jüdischen Religion und der römischen Macht und setzte sie zugleich außer Kraft. ... Er war weder Makler noch Mittler, sondern paradoxerweise der Verkünder der Botschaft, dass es weder zwischen Gott und den Menschen noch zwischen den Menschen untereinander Makler und Mittler geben sollte. ... Er verkündete, mit einem Wort, das keines Vermittlers bedürftige, unmittelbar gegebene Reich Gottes.“ (Crossan, *Der historische Jesus*, 554).

¹⁰⁵ Crossan (ebd. 311 f) sieht – damit ein beliebtes Klischee aufnehmend – in Paulus den ersten Verfälscher Jesu: Er habe „zu Beginn der fünfziger Jahre gegen das Verständnis der Korinther, die Jesus als Weisheitslehrer sahen“, ... „die apokalyptische Deutung Jesu“ gesetzt (vgl. 1Kor 1 f).

unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde, die keine Vorsorge für ihre Nahrung und Kleidung treffen, aber doch von ihrem himmlischen Vater ernährt werden, als normgebende Vorbilder der rechten Lebenshaltung herausgestellt werden (Lk 12,22–32), oder auch jenes Q-Logion, das auf die provokante Wirkung des Lebensstils Jesu verweist:

„Es kam der Menschensohn, um zu essen und zu trinken, und ihr sagt: Da schaut her! Ein Fresser und Weinsäufer, ein Kumpan von Zöllnern und Sündern“ (Lk 7,34[Q]).

Vor allem aber werden die Regeln für den Jüngerkreis Jesu in der sogenannten Aussendungsrede, die ein Leben in absoluter Armut und Bedürfnislosigkeit vorschreiben, als Indiz dafür herangezogen, dass Jesus mit seinem Anhängerkreis einen Lebensstil demonstrativer Ungebundenheit und Bedürfnislosigkeit gepflegt habe, wie er kynischen Idealen entsprach. In der Tat gibt es Texte aus dem kynischen Bereich, die auf den ersten Blick als unmittelbare sachliche Parallelen erscheinen mögen. So lesen wir einerseits in Q:

„Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorratstasche und keine Schuhe... Grüßt niemand unterwegs... Und er gebot ihnen, außer einem Wanderstab nichts auf den Weg mitzunehmen, kein Brot, keine Vorratstasche, kein Geld im Gürtel, kein zweites Hemd und an den Füßen nur Sandalen“ (Lk 10,4f[Q]).

Andererseits lesen wir bei Epiktet:

„Und wie ist es möglich, dass ein Mann, der nichts hat, der nackt ist, ohne Haus und Herd, schmutzig, ohne einen Sklaven, ohne eine Stadt, ein Leben führen kann, das so leicht hinfließt? Seht, Gott hat euch einen Mann geschickt, der euch zeigt, dass das möglich ist. Seht mich an, der ich ohne Stadt bin, ohne Haus, ohne Besitz, ohne einen Sklaven; ich schlafe auf der Erde; ich habe keine Frau, keine Kinder, kein *praetorium*, sondern nur Erde und Himmel und einen armen Mantel. Und was fehlt mir denn? Bin ich nicht sorgenfrei? Bin ich nicht ohne Furcht? Bin ich nicht frei?“ (Epict. Diss. 3,22)¹⁰⁶

Dass auf beiden Seiten ein Ethos der Heimat-, Familien- und Besitzlosigkeit vorliegt, ist unbestreitbar. Darüber hinaus mag man vielleicht sogar die Anhänger Jesu und in die kynischen Wanderphilosophen dem gleichen soziologischen Typ zurechnen¹⁰⁷. Aber

¹⁰⁶ Zitiert nach Crossan, *Der historische Jesus*, 127.

¹⁰⁷ Dies ist insofern auch begründet, als es historische Beziehungen zwischen der von Jesus ausgehenden Tradition und der kynisch-stoischen Popularphilosophie von

wie steht es um die jeweils dieses Ethos auslösende Motivation? Ist sie auf beiden Seiten die gleiche? Was die kynischen Wanderphilosophen anlangt, so sind sie motiviert durch das Prinzip der *Autarkie*: Durch den Verzicht auf Besitz, Lebenskomfort und Familie wollen sie Unabhängigkeit von Menschen und von allen Wechselfällen des Schicksals erreichen. Ihr demonstrativer Auszug aus dem bürgerlichen Leben hat werbenden Charakter. Außenstehende sollen damit für diese Erfahrung der Autarkie gewonnen werden. Diese ist Selbstzweck und letztes Ziel. Jesus hingegen motiviert seine Jünger mit der Nähe der Herrschaft Gottes (Lk 10,11[Q]). Ist das dasselbe?

Vertreter der Kynikerhypothese behaupten dies, wobei sie auf kynische Metaphorik verweisen, die den Wanderstab des Diogenes als Zepter des Zeus versteht und ihn so als Symbol des „Königreichs“ deutet:

„Wo werdet ihr mir einen Freund des Kynikers finden? ... Er muss sein Zepter und sein Königreich mit ihm teilen...“

„Seht, in welche Not wir unseren Kyniker bringen [wenn er heiratet], wie wir ihm sein Königreich wegnehmen.“

„Und doch soll das Königtum (oder Königreich) des Kynikers nicht als hinreichende Entschädigung (für die Ehelosigkeit) gelten.“ (Epict. Diss. 3,22.34.57)¹⁰⁸

Der Wanderstab des Diogenes ist Herrschaftsszepter. Indem der Kyniker durch den Ausstieg aus den Ordnungen und Konventionen der Gesellschaft Autarkie bewährt, gewinnt er Glücks- und Befreiungserfahrung *εὐδαιμονία*) und damit das „Königtum“. Änderung seines Verhaltens wäre gleichbedeutend mit dessen Wegnahme. Die *εὐδαιμονία* ist das Königtum, und als solches eine rein gegenwärtige, auf das subjektive Bewußtsein beschränkte Größe. Der Versuch, Jesu Aussagen über die Gottesherrschaft mit diesem Verständnis synchron zu schalten und ihnen damit jegliche

Anfang an immer gegeben hat. So war der im 2. Jh. n. Chr. von Lukian von Samosata verspottete Peregrinus Proteus ursprünglich christlicher Wandermissionar gewesen, um sich dann dem Kynismus zuzuwenden und unter veränderten Vorzeichen sein Wanderleben fortzusetzen (J. Bernays, Lucian und die Kyniker, 1879). Auch auf Berührungen zwischen Jesusworten und philosophischen Topoi der sokratischen Tradition ist schon häufig hingewiesen worden, vgl. H. Hommel, Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung ZNW 57 (1966) 1–23. Zum Ganzen s. G. Theißen, Wanderradikalismus, ZThK 70 (1973) 245–271.

¹⁰⁸ Zitiert nach Crossan, Der historische Jesus, 29.

apokalyptische Note zu nehmen¹⁰⁹, wäre kurzschlüssig¹¹⁰. Ihm steht schon der Umstand entgegen, dass die Jesusüberlieferung an keiner Stelle Autarkie und Bedürfnislosigkeit als zentrale Werte im Blick auf die Gottesherrschaft thematisiert¹¹¹. Die βασιλεία stellt sich nicht als Frucht menschlichen Verhaltens ein. Das Verhalten Jesu und seiner Jünger ist vielmehr – wie ganz generell das von Jesus vertretene Ethos¹¹² – Konsequenz aus der Nähe der βασιλεία. Die Gottesherrschaft kommt von Gott her auf die Menschen zu (Lk 11,2 [Q]). Dadurch entsteht eine Ausnahmesituation, der durch ein Ausnahmeverhalten Rechnung getragen werden muss. Die radikalen Weisungen der Aussendungstradition von Q handeln in diesem Sinne von Konsequenzen der Nähe der Gottesherrschaft für die Gemeinschaft der Jesusjünger.

Aber noch weitere fest in der ältesten Überlieferung verankerte Fakten stellen sich dem Versuch, Jesus aus seinem apokalyptischen Horizont herauszulösen, in den Weg. So unterliegt es keinem Zweifel, dass Jesus aus dem Schülerkreis Johannes des Täufers¹¹³ hervorgegangen ist¹¹⁴. Dieser vertrat eine hochgespannte apoka-

¹⁰⁹ Repräsentativ dafür: B. L. Mack, *The Kingdom Sayings in Mark*, *Forum* 3 (1987) 3–47.

¹¹⁰ Ebner (Anm. 54) 98, spricht mit Recht von einem „atemberaubenden ‚short cut‘“. Der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, als sei diese entapokalyptisierte Deutung ein neuer Versuch, Jesus in die eigene Zeit hineinzuholen und ihn als Identifikationsfigur Jesus doch wieder in die Gegenwart hereinzuholen um ihn heutiger Kulturverdrossenheit als Identifikationsfigur anzubieten.

¹¹¹ Gegen Bedürfnislosigkeit und Autarkie als zentrale Verhaltensnorm Jesu spricht auch schon das Q-Logion Lk 7,34, das anti-asketische Einstellung als zentrales, ihn von Johannes dem Täufer unterscheidendes Kennzeichen herausstellt.

¹¹² H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg ³1984 (fzb 34); Becker 283 f.

¹¹³ Hinsichtlich der vieldiskutierten Frage nach dem Verhältnis des Täufers zu Qumran empfiehlt sich ein zurückhaltendes Urteil. Trotz mancher Berührungen (priesterliche Herkunft des Täufers, Wirksamkeit in der Wüste, Distanz zum Tempel) dürften die Differenzen überwiegen: Die Täuferbewegung ist (wie die Jesusbewegung) keine kultisch-priesterliche, sondern eine laizistische Bewegung, sie vertritt eine akute Naherwartung, und in ihrem Zentrum steht der Täufer als eine Gestalt mit einem profetischem Selbstverständnis.

¹¹⁴ Für die historische Zuverlässigkeit dieser Überlieferung spricht nicht zuletzt ihre Tendenzwidrigkeit: Die in Konkurrenz zu den Täuferanhängern stehenden frühen christlichen Gemeinden waren bestrebt, die Eigenständigkeit und Überlegenheit Jesu gegenüber dem Täufer herauszustellen.

lyptische Naherwartung (Lk 3,7–9.17[Q]). Er verkündigte das unmittelbar bevorstehende Kommen Gottes bzw. seines endzeitlichen Gesandten zum Vollzug des Zorngerichtes über Israel: Die Axt ist schon an die Wurzel der unfruchtbaren Bäume gelegt (Lk 3,9 [Q]). Rettung aus diesem Gericht könne nur die „Umkehrtaufe zur Sündenvergebung“ und ein neues, durch radikalen Gesetzesgehorsam bestimmtes Verhalten bewirken. Dafür, dass Jesus sich deshalb vom Täufer gelöst hätte, weil er dessen apokalyptischer Vorstellungswelt und deren Zukunftserwartungen den Abschied geben wollte¹¹⁵, bietet die Überlieferung nicht das geringste Indiz. Es fehlt in ihr jede Andeutung einer Polemik gegen den Täufer. Vom Täufer hat Jesus auch Bilder und Themen seiner Verkündigung übernommen. Der Täufer blieb für ihn eine heilsgeschichtlich zentrale Gestalt, deren Auftreten eine Epochenwende bedeutete (Lk 16,16 [Q]). Ungleich mehr hat die Annahme für sich, Jesus habe sich aufgrund einer eigenständigen Berufungserfahrung vom Täufer getrennt. Dabei wird man weniger an den Bericht von der Taufe Jesu (Mk 1,9–11; Lk 3,21f [Q?]) denken, als an das „dunkle, vielleicht fragmentarische Wort“¹¹⁶ Lk 10,18:

„Ich sah den Satan wie einen Stern aus den Himmeln herabstürzen“.

Dieses Logion ist fest in apokalyptischer Motivwelt verankert. Es nimmt die Vorstellung vom endzeitlichen Kampf zwischen Gott und den ihm feindlichen Mächten auf sowie den Gedanken der parallel auf zwei Ebenen, dem Himmel und der Erde, verlaufenden Geschichte, wobei das himmlische Geschehen dem irdischen vorausgeht und es bestimmt. Und doch wird in ihm die traditionelle apokalyptische Sicht mit einem entscheidenden neuen

¹¹⁵ So ein Teil der Vertreter der Kyniker-Hypothese. Dem steht ein anderer Teil gegenüber, der bereits den Täufer (unter Berufung auf den Bericht des Josephus [Ant. 18,116–119]) zum jüdischen Kyniker erklären möchte. Doch das ist noch unwahrscheinlicher, denn der Josephus-Bericht hat wegen seines tendenziösen Charakters und seiner fehlenden Bezugnahme auf konkrete Inhalte der Täuferpredigt nur geringen Geschichtswert.

¹¹⁶ W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1988 (ThHK 3) 200. Das Logion ist zwar nur im lukanischen Sondergut (SLk) überliefert, doch spricht für seine Authentizität die Querständigkeit zur urchristlichen Überzeugung, wonach der Sieg über den Satan erst durch Kreuz und Auferweckung Jesu erfolgt sei (Joh 12,31; 16,11; Offb 12,5ff), vgl. Theißen/Merz 236.

Akzent versehen: Die Entmachtung Satans liegt nicht mehr in der Zukunft¹¹⁷; sie ist „im Himmel“, im Bereich Gottes, bereits erfolgt, und das heißt, dass die Folgen dieses himmlischen Geschehens bereits jetzt, in der Gegenwart, auch auf der Erde, im Bereich menschlichen Lebens, manifest werden. Die widergöttliche Macht ist bereits besiegt. Das hat Folgen für das Verständnis der Gegenwart: Gottes Herrschaft, seine heilvolle Selbstdurchsetzung, ist nicht erst in jenseits der Zäsur der kommenden kosmischen Katastrophe und des Gerichts zu erwarten. Die Gegenwart ist schon offen auf die Herrschaft Gottes hin. Sie bietet ihr Raum für ihre Entfaltung auf Zukunft hin. Die Macht des Bösen ist in der Gegenwart zwar noch nicht ausgeschaltet; sie ist immer noch spürbar und erfahrbare, doch sie ist gebrochen.

Das ist eine andere Sichtweise als die des Täufers mit ihrer schroffen Scheidung von Unheilsgegenwart und Heilszukunft. Das mag Grund genug für Jesus gewesen sein, sich vom Täufer zu trennen, zumal dann, wenn ihm durch diese Vision die Gewissheit eines eigenständigen profetischen Auftrags zuteil geworden sein sollte, nämlich des Auftrags, das gegenwärtige Ankommen der Gottesherrschaft *in seiner Verkündigung* anzusagen und *in seinen Taten* manifest werden zu lassen.

Was die *Verkündigung* Jesu konkret von der des Täufers unterschied, war die Vorordnung der Gnaden- vor der Gerichtsverkündigung und – im Zusammenhang damit – die den Menschen eingeräumte Möglichkeit, *jetzt schon*, in der Gegenwart, die andringende Nähe der Königsherrschaft zu erfahren und sich auf sie in einem erneuerten Verhalten einzustellen. In der Begegnung mit Jesus erhielten Menschen Zugang zur Königsherrschaft Gottes und wurden damit in ein Leben eingewiesen, das auf die endgültige sichtbare Durchsetzung der Gottesherrschaft ausgerichtet war und in dem die Gottesherrschaft bereits proleptisch gegenwärtig war. Anders als der Täufer hatte Jesus also eine grundsätzlich posi-

¹¹⁷ So Assumptio Mosis 10,1: „Und dann wird seine [Gottes] Herrschaft über seine ganze Schöpfung erscheinen, und dann wird der Satan nicht mehr sein, und die Traurigkeit wird mit ihm hinweggenommen sein.“ Hierzu: S. Vollenweider, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), ZNW 79 (1988) 187–203. Theißen/Merz 196f.

tive Sicht der bestehenden Welt mit ihren Verhältnissen. Sie ist der Bereich, in dem sich der im Himmel schon vollzogene Herrschaftswechsel heilvoll auszuwirken beginnt.

Hier dürfte auch der Schlüssel für das scheinbar unausgeglichene Nebeneinander von apokalyptischen und weisheitlichen Denkmustern in der Jesusüberlieferung liegen. Es gibt weder einen Grund dafür es – wie seinerzeit Johannes Weiss¹¹⁸ – psychologisierend auf einen Bruch innerhalb der Persönlichkeit Jesu zurückführen, noch es – wie die Vertreter der Kynikerthese – durch die Radikallösung einer Eliminierung der apokalyptischen Elemente aufzulösen. Vielmehr spricht alles dafür, dass das apokalyptische Denkmuster für Jesus die Rahmenbedingungen bereitstellte, innerhalb dessen eine spezifische Form weisheitlichen Lehrens für ihn möglich war. Es liess ihn nämlich die bestehende alte Welt mit ihren Lebensformen und Strukturen unter dem Blickwinkel der sich in ihr bereits realisierenden Gottesherrschaft sehen. Weil Gott dabei ist, sich in ihr durchzusetzen und in ihr Raum zu gewinnen, darum gewinnen die alten, die göttliche Weltordnung der Tora widerspiegelnden weisheitlichen Regeln jetzt neue Leuchtkraft. Menschen, die sich – wie die Jünger Jesu – ganz in den Dienst der Gottesherrschaft gestellt haben, dürfen wie die Raben und die Lilien darauf vertrauen, dass der Schöpfer für ihre Ernährung und Bekleidung sorgen werde. Unter dem Vorzeichen des sich jetzt auf Erden vollziehenden Herrschaftswechsels ist es möglich, den Willen des Schöpfers in der Tora zu erkennen und kompromisslos nach ihm zu leben (Mt 5,17–20). Und bei der konkreten Gestaltung dieses Lebens darf man getrost auf die Alltagsweisheit rekurrieren¹¹⁹.

5. Die Gleichnisse als Medium der Verkündigung der Gottesherrschaft

Dieser unmittelbare Bezug Jesu zur Gottesherrschaft sowie deren Verständnis als einer Größe, in der die Zukunft bereits in die Gegenwart hineinragt, kommt in den *Gleichnissen Jesu* zum Ausdruck.

¹¹⁸ S. o. Anm. 5.

¹¹⁹ Vgl. Ebner (Anm. 94) 423: „Die grundlegende Erfahrung und die Motivation des Verhaltens werden in apokalyptischen Mustern zur Sprache gebracht, die Begründung des Verhaltens bzw. dessen Rechtfertigung dagegen in weisheitlichen Kategorien.“

Ihnen hat sich die Forschung der letzten Jahrzehnte mit besonderer Intensität zugewandt. Hatte zunächst die Aufgabe der Rekonstruktion ihrer ursprünglichen Gestalt im Vordergrund gestanden¹²⁰, so verlagerte sich in einer zweiten Phase das Interesse auf ihre Sprachstruktur¹²¹ und Textpragmatik. Dabei ist die Zuversicht gewachsen, dass wir es hier mit einer charakteristischen Kernbeziehung der Jesusüberlieferung von hohem Authentizitätsgrad zu tun haben¹²².

Eine erstaunliche thematische Einheitlichkeit zeichnet die Gleichnisse aus. Hinzu kommt eine suggestive poetische Ausdruckskraft. Mittels einer vielfältigen, teilweise höchst unkonventionellen Metaphorik und in narrativer Form konfrontieren sie die Menschen mit der Wirklichkeit der Königsherrschaft Gottes und werben um Zustimmung zu ihr. So erscheint die Gottesherrschaft in den Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Perle (Mt 13,44–46) als ein überraschender, das Leben verändernder Fund; im Gleichnis vom betrügerischen Verwalter (Lk 16,1–8a) als eine lebensverändernde Krise, angesichts derer entschlossener Einsatz an der Zeit ist, in den Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1–9), von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) und vom Senfkorn (Mk 4,30–32) als eine Macht, deren Wachstum und Ausbreitung unaufhaltsam ist; sie wird im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15–24)

¹²⁰ Maßgebliche Pionierarbeit für die Rekonstruktion der Gleichnisse leistete J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁶ 1992.

¹²¹ Besonderes Gewicht lag dabei auf der Erfassung der Rolle metaphorischer und allegorischer Rede; hierzu: H. J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen*; Münster 1978 (NTA 13); G. Sellin, *Allegorie und Gleichnis*, ZThK 75 (1978) 281–335. H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen³ 1984 (FRLANT 120); P. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993 (NTOA 18).

¹²² Dies gilt, obwohl von den ca. 40 überlieferten Jesusgleichnissen die Mehrzahl nur als Sondergut einzelner Evangelisten erhalten sind (8 bei Mt; 17 bei Lk). Die Gleichnisse fügen sich nämlich ihrem jeweiligen Kontext kaum jemals bruchlos ein, sondern wurden diesem in den meisten Fällen erst durch redaktionelle Rahmenezsätze eingepasst, was zu deutlichen Spannungen führte (Beispiel: Das Gleichnis vom gütigen Arbeitsherrn Mt 20,1–15 wurde vom Evangelisten als Illustration des Logions von den „Ersten“ und „Letzten“ [Mt 19,30; 20,16] verstanden und darum hinter diesem eingefügt. Damit wird lediglich ein untergeordneter Nebenzug des Gleichnisses aufgenommen, dessen zentrale Pointe jedoch verfehlt).

dargestellt als Einladung zu einem Fest, die an alle Glieder des Gottesvolkes ergeht und nicht abgelehnt werden darf, und im Gleichnis vom gütigen Arbeitsherrn (Mt 20,1–16) wird sie durch die Metaphorik der endzeitlichen Lohnauszahlung abgebildet, in der Gottes Gerechtigkeit und seine schenkende Güte, alle menschlichen Berechnungen und Erwartungen überholend, sich zu einer paradoxen Einheit verbinden.

Diese Gleichnisse wollen nicht allgemeingültige, rational ein-sichtige Informationen über die Gottesherrschaft vermitteln. Ihre Überzeugungskraft hängt vielmehr an der Person ihres Erzählers. Indem Jesus die Gottesherrschaft in unkonventionellen und über-raschenden, ja Widerspruch herausfordernden Metaphern und Vorgängen abbildet, tritt er selbst mit seiner Person dafür ein, dass es sich mit ihr in der Tat so verhält. Jesus verantwortet mit seinem Verhalten den Inhalt der Gleichnisse, und umgekehrt interpretieren die Gleichnisse sein Verhalten. So läßt sich zugespitzt sagen: Gott als zur Herrschaft Kommender ist bereits in der Person Jesu gegenwärtig¹²³. Jesus hat denn auch an einigen Stellen sich selbst und sein Wirken direkt in Gleichnisse eingezeichnet. So wird man ihn unschwer im Gleichnis vom großen Festmahl in der Gestalt des einladenden Knechts erkennen (Lk 16,16.20.22), und ebenso im Gleichnis vom gütigen Arbeitsherrn in der des Verwalters, der im Auftrag des Weinbergsbesitzers die abendliche Lohnauszahlung vornimmt (Mt 20,11)¹²⁴.

6. Die Taten Jesu als Zeichen der Gottesherrschaft

Dieser Befund hinsichtlich des Verhältnisses Jesu zur Gottes-herrschaft findet von einem anderen Bereich der Überlieferung her eine Bestätigung, nämlich den Berichten über *Jesu Heilungen*¹²⁵. Dass diese Berichte in der Überlieferung teilweise wild gewuchert und mit volkstümlichen Motiven verschiedener Herkunft angerei-chert worden sind, steht außer Frage. Eine pauschale Rückführung

¹²³ Weder (Anm. 121) 246.

¹²⁴ Theißen/Merz 306, Anm. 42.

¹²⁵ G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974 (StNT 8); R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, Freiburg u. a. 1970; H. Weder, *Wunder Jesu und Wun-dergeschichten*, VuF 29 (1984) 25–49.

der Wunderüberlieferungen auf Jesus im historischen Sinn ist also nicht möglich¹²⁶. Trotzdem ist erkennbar, dass sich in ihnen ein fester Kern geschichtlicher Erinnerungen abzeichnet¹²⁷. Zweifellos hat Jesus Handlungen vorgenommen, die von den Zeitgenossen als Wunder verstanden worden sind, und das heißt: als außergewöhnliche, normalen Erwartungen widersprechende Vorgänge, in denen die Macht des Göttlichen manifest wurde. Magische Praktiken spielten dabei keine Rolle¹²⁸. Maßgebliches Moment bei den Heilungen ist nämlich nicht das Vertrauen auf die übernatürlichen Fähigkeiten Jesu, sondern sein Zuspruch des Glaubens an den ihm begegnenden hilfesuchenden Menschen: „Dein Glaube hat dich gerettet!“¹²⁹ In Jesu Heilungen und Exorzismen bekundet sich ein *profetisch-charismatisches Selbstbewusstsein*. Charakteristisch dafür ist das sogenannte Exorzismuslogion Lk 11,20 (Q), das mit Recht als Hauptbeleg für den unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Reich-Gottes-Verständnis Jesu und seinen helfenden Taten gilt:

„Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, so ist die Königsherrschaft Gottes ja schon angekommen“.

Indem Jesus Dämonen austreibt und heilt, ist die Gottesherrschaft schon als alle Verhältnisse verwandelnde Macht wirksam. Ein Machtwechsel bahnt sich an, mitten in der alten, von widergöttlichen Mächten beherrschten Welt. Die Gottesherrschaft ist schon da – und zwar im Wirken Jesu. Allerdings nicht universal, sondern nur punktuell-zeichenhaft in dem, was jetzt an einzelnen Menschen geschieht. Ihre universale Durchsetzung über die ganze Welt steht noch aus und bleibt der Zukunft vorbehalten. So ist das durch Jesus gewirkte gegenwärtige Geschehen proleptischer Hinweis auf das zu erwartende Kommende und dessen zeichenhafte Vorwegnahme.

¹²⁶ Theißen/Merz 275.

¹²⁷ J. P. Meier. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2: Mentor, Message, and Miracles, New York 1994, 617–645.

¹²⁸ Anders M. Smith, *Jesus der Magier*, München 1981, der die phantastische These vertritt, Jesus habe sich in Ägypten zum Magier ausbilden lassen, sei vom Dämon Beelzebub besessen gewesen und habe sich durch mantische Praktiken des Geistes des Täufers bemächtigt (Mk 6,16).

¹²⁹ Roloff (Anm. 22) 152–173.

7. Die Sammlung Israels

Jesu Wirken war weder nur auf einzelne Menschen in Israel bezogen, noch war es in einem unmittelbaren Universalismus auf die gesamte Menschheit ausgerichtet. Es war vielmehr ein Wirken in Israel und für Israel. Das ist eine weitere für die neuere Jesusforschung grundlegende Einsicht. Das Ziel Jesu war die Sammlung und Vollendung Israels als Gottesvolk im Horizont der anbrechenden Königsherrschaft Gottes. So war der Kreis der zwölf engsten Jünger zweifellos ein Realsymbol für das zu seiner endzeitlichen Fülle restituierte Volk: In der kommenden βασιλεία sollen sie auf zwölf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten (Mt 19,30)¹³⁰.

Von da her ist auch die Zuwendung Jesu zu den Prostituierten, den auf Grund ihres unmoralischen Berufes verachteten Zöllnern und den „Sündern“, also den gesetzlos Lebenden, zu verstehen. Modische populäre Auslegung, die hier ein sozialtherapeutisches Interesse Jesu an den Randgruppen der Gesellschaft sehen will, bekommt allenfalls einen Teilaspekt in den Blick. Nicht der Gesellschaft in einem allgemeinen Sinn galt das Interesse Jesu, sondern Israel als dem erwählten, Gott zugehörigen Volk. Er motivierte darum sein Handeln an diesen Randgruppen mit den Gleichnissen vom Wiederfinden des Verlorenen: Gott selbst reklamiert das, was ihm gehört, für sich, nämlich die ganze Herde der 100 Schafe; er will sich über die Rückgewinnung seines verlorenen Eigentums freuen (Lk 15,3–7; vgl. auch Lk 15,8–32). Es geht um die endgültige Einlösung des Eigentumsrechtes Gottes an seinem Volk. Gottes Königsherrschaft soll alle umfassen, die ihm zugehören.

Der Bereich des Wirkens Jesu war geografisch auf Galiläa und Judäa beschränkt. Selbst dafür, dass Jesus in den hellenistisch besiedelten Orten Galiläas (z.B. Tiberias und Sepphoris) gewirkt hätte, fehlt jedes Indiz. Es war also eine streng auf Israel eingegrenzte Wirksamkeit (Mt 10,5f [SMt])¹³¹. Nichtjuden, Glieder der Völ-

¹³⁰ S. hierzu: J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993 (GNT 10) 36f; Becker 287.

¹³¹ Der Bericht über Jesu Wirken in Samarien (Joh 4) ist durch eine ungeschichtliche Einzeichnung frühchristlicher Missionstätigkeit in Samarien in die Geschichte Jesu zustande gekommen.

kerwelt außerhalb Israels, tauchen in der Jesusüberlieferung lediglich am Rand des Horizontes auf (Lk 7,2–10 [Q]; Mk 7,24–30). In der Begegnung mit ihnen wird die Sendung Jesu an Israel nicht relativiert, sondern gewissermaßen auf Zukunft hin transzendiert: Auch die Glieder der Völkerwelt sollen am endzeitlichen Heil der Königsherrschaft Anteil erhalten: Sobald dieses Heil sichtbar in Israel aufleuchten wird, werden auch sie hinzukommen¹³². Jesus blieb ganz auf der Linie der alttestamentlichen Vorstellung der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2; Mi 5). Allerdings rechnete er mit einer Grenzmöglichkeit: Selbst dann, wenn Teile Israels das Angebot der Königsherrschaft verweigern, werden Menschen aus der Völkerwelt hinzukommen, um mit Abraham, Isaak und Jakob, Israels Patriarchen, zu Tische zu sitzen (Mt 8,11).

Ein Religionsstifter war Jesus zweifellos nicht – zumindest nicht nach seinem eigenen Selbstverständnis. Ebenso wenig war er ein jüdischer Rabbi¹³³. Sachgemäßer wäre es, ihn als *profetischen Erneuerer Israels* darzustellen. So sah ihn bereits das frühe Judentum. Erst durch das Auseinandergehen der Wege von Juden und Jesusgläubigen wuchs ihm *wirkungsgeschichtlich* die Rolle des Religionsstifters zu. Freilich wird man umgekehrt auch zu fragen haben: Kam es zu diesem Auseinandergehen lediglich durch Missverständnisse bzw. zeitgeschichtliche Zufälligkeiten? Oder waren die Gründe dafür vielleicht doch in Wirken und Botschaft Jesu angelegt? Diese Frage ist querständig zum gegenwärtigen Forschungstrend, der – ein gravierendes Defizit der Vergangenheit ausgleichend, und darum vielleicht zwangsläufig in einer gewissen Einseitigkeit – die Kongruenz Jesu mit dem Judentum betont. Sie sollte jedoch nicht auf Dauer aus der Forschung verdrängt werden!

8. Der Lebensausgang Jesu

Zumindest in der Diskussion über den *Lebensausgang Jesu* stellt sich diese Frage unvermeidlich. Klar ist seit langem: Jesus ist nicht

¹³² J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart ²1956.

¹³³ Es gibt weder direkte, noch indirekte Hinweise auf eine schriftgelehrte Ausbildung Jesu; auch bietet sein Jüngerkreis keine Analogie zur Institution des rabbinischen Lehrhauses. Die in der Jesusüberlieferung (z. B. Mk 9,5; 11,21; 14,45) bezeugte Anrede „Rabbi“ war im damaligen Judentum noch nicht auf ausgebildete und ordinierte Gelehrte beschränkt.

etwa aufgrund eines jüdischen, sondern eines römischen Prozeßverfahrens zum Tod am Kreuz verurteilt worden¹³⁴. Der Grund der Anklage wird im – zweifellos historischen – Kreuzestitus „König der Juden“ (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) benannt (Mk 15,26). Als jemand, der die politische Macht an sich reißen und öffentlichen Aufruhr stiften wollte, wurde Jesus demnach vom römischen imperatorischen Statthalter Pontius Pilatus zum Tod durch Kreuzigung, der für Aufrührer üblichen Strafe, verurteilt und anschließend am Rüsttag des Pesachfestes exekutioniert¹³⁵. Der Urteilsspruch dürfte auf Anstiftung zum Aufruhr (*seditio*) oder auf schwere Landesfeindschaft (*perduellio*) gelaute haben¹³⁶. Unstrittig ist auch, dass es römische Soldaten waren, die das Urteil vollstreckt und Jesus hingerichtet haben (Mk 15,16–27).

Strittig ist jedoch die Rolle der jüdischen Oberbehörde, des Synedriums, im Rahmen dieser Vorgänge. Schwerlich hat sie ihrerseits einen solennen Prozeß gegen Jesus angestrengt. Die meisten Indizien sprechen dafür, daß die sadduzäisch-priesterlichen Mitglieder des Synedriums für Jesu Festnahme gesorgt und ihn nach einem nächtlichen Verhör (Mk 15,53–64) dem römischen Statthalter zur Verurteilung übergeben haben. Das zu dem Beschluß führte, Jesus an den römischen Statthalter auszuliefern (Mk 15,1)¹³⁷. Es handelte sich jedoch dabei vermutlich nicht um eine solenne Gerichtssitzung des gesamten Synedriums. Die Teilnehmer am Verhör

¹³⁴ Bahnbrechend für diese Einsicht: H. Lietzmann, *Der Prozeß Jesu*, Berlin 1931 (SPAW 14) 313–322).

¹³⁵ Die Angaben über die Datierung differieren. Nach den Synoptikern starb Jesus am Pesachfesttag (15. Nisan) selbst, nach dem Johannesevangelium (Joh 18,28; 19,14) hingegen am Pesachrüsttag (14. Nisan). Eine Entscheidung ist schwierig, da beide Angaben gleichermaßen durch theologische Tendenzen geprägt sein können, doch s. Anm. 145.

¹³⁶ Auch das *crimen maiestatis populi Romani imminutae*, die dem Ansehen des römischen Volkes zugefügte Schädigung, könnte daneben eine Rolle gespielt haben. Zur Einzelbegründung vgl. J. Gnlika, *Jesus von Nazaret*, Freiburg u. a. 1990 (HThK.S III), 291–318.

¹³⁷ Einige Forscher – nicht zuletzt auch jüdische (z. B. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961 [SJ1]) – gingen noch weiter, indem sie jede Beteiligung von Mitgliedern des Synedriums an den zum Tode Jesu führenden Vorgängen in Abrede stellten. Doch das setzt eine globale Bestreitung des historischen Zeugniswertes des ältesten Passionsberichtes voraus, zu der – trotz aller begründeten historischen Kritik an Einzelheiten – kein Anlaß besteht.

dürften vielmehr der priesterlich-sadduzäischen Fraktion angehört haben¹³⁸.

Wie dem auch sei – um die Annahme einer Feindschaft zumindest einzelner in Jerusalem repräsentierter jüdischer Kreise und Fraktionen gegen Jesus kommt man nicht herum. Was kann der Grund dafür gewesen sein? Schwerlich ein direkter messianischer Anspruch Jesu¹³⁹. Vermutlich auch nicht eine Gegnerschaft gegen die Tora, denn dafür bestand nach unseren bisherigen Feststellungen kein Anlass. Man wird vielmehr davon auszugehen haben, dass der sadduzäische Anklagepunkt auch dem römischen Statthalter vermittelbar und von diesem im Sinne der Stiftung messianischen Aufruhrs interpretierbar gewesen sein muss (Mk 15,1). In der Tat hat es in den letzten Tagen Jesu in Jerusalem einen Anlass gegeben, der im Sinne einer derartigen Anklage deutbar war, nämlich den demonstrativen Auftritt im äußeren Tempelvorhof, die sogenannte „Tempelreinigung“ (Mk 11,15–17). Das war keinesfalls ein gewaltsamer Putschversuch¹⁴⁰, vielmehr eine profetische Zeichenhandlung¹⁴¹, die sich in den Rah-

¹³⁸ Gegen die Beteiligung von Pharisäern spricht unter anderem auch der Umstand, dass sie nirgends im Passionsbericht erwähnt werden.

¹³⁹ Mk 14,61f wird mit guten Gründen fast durchweg als ungeschichtliche Eintragung nachösterlicher christologischer Vorstellungen verstanden. Ein messianischer Anspruch wäre als solcher auch kein Grund für Juden gewesen, ein Todesurteil anzustreben; der eschatologische Profetismus vor 70 n. Chr. ist von den Juden nicht verfolgt worden; hierzu Becker 402.

¹⁴⁰ In diese Richtung gingen immer wieder historische Rekonstruktionsversuche, die Jesus als Vertreter eines zelotischen Messianismus darstellten (s. o. Anm. 39), wobei die Tempelaktion eine entscheidende Rolle spielte: Sollte es sich dabei um die nachträglich verharmloste Nachricht von einer gewaltsamen Tempelbesetzung durch Jesus und seine zelotische Anhängerschaft und somit um einen politischen Umsturzversuch gehandelt haben, dessen Scheitern zur Festnahme Jesu geführt hätte? Doch gegen eine derartige Konstruktion spricht die gesamte Jesusüberlieferung: So etwa das (sicher authentische) Urteil Jesu über die Zeloten (Mt 11,12 [Q]), seine Forderung des Gewaltverzichts (Mt 5,38–47), insbesondere aber Mk 14,50f: Hätte es sich bei der Aktion im Tempel tatsächlich um einen von Jesus inszenierten gewaltsamen Aufstandsversuch gehandelt, so wären seine Anhänger keinesfalls unbehelligt geblieben!

¹⁴¹ M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, Würzburg 1980 (fzb 37); E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London ²1987, 61–76; Th. Söding, *Die Tempelaktion Jesu*, TThZ 101 (1992) 36–64; Theißen/Merz 381. Anders zuletzt Becker 409, der die „szenische Unvorstellbarkeit des Textes“ (scil. Mk 11,15–17, Joh 2,14–16) zum

men des von uns vermuteten profetischen Sendungsbewusstseins Jesu bruchlos einfügte¹⁴². Sie sollte demonstrativ vor Augen führen, dass mit Jesus das Ende des Heiligtums und seines kultischen Betriebes gekommen sei und dass etwas endzeitlich Neues nunmehr an dessen Stelle treten werde. Setzt man voraus, dass das geheimnisvolle „Tempellogion“ Jesu, das die Errichtung eines neuen Tempels an der Stelle des alten ankündigt¹⁴³, in den Zusammenhang der Tempelaktion gehört, so ist wahrscheinlich: Jesus hat die Aufrichtung des neuen, jetzt noch im Himmel verborgenen endzeitlichen Tempels angekündigt und in einen Zusammenhang mit seiner Sendung gestellt. Dies musste an den Nerv des nicht nur theologisch, sondern auch ökonomisch am Tempelkult orientierten sadduzäischen Priesteradels rühren.

Hat Jesus mit dieser provokativen profetischen Zeichenhandlung die Erwartung des unmittelbaren Endes des Tempels und des sichtbaren Anbruchs der Gottesherrschaft und einer neuen, heilvollen Ordnung für Israel verbunden? Oder hat er womöglich gar eine Kausalverbindung zwischen diesem Anbruch der Gottesherrschaft und seinem Tod gesehen und darum diesen Tod bewusst als voraussehbare Folge seiner Tempelhandlung herbeizwingen wollen¹⁴⁴? Derartige Vermutungen setzen eine Dominanz der Naherwartung im Denken Jesu voraus. Heutige Forschung, die zu einer entspannteren Sicht der Eschatologie Jesu gelangt ist, steht ihnen mehrheitlich distanziert gegenüber. Trotzdem ist das Thema *Jesus und sein Tod* ein bis zum heutigen Tage unabgeschlossener Diskussionspunkt geblieben¹⁴⁵. Hier ist größte Vorsicht geboten, da die Quellen kaum Anhaltspunkte für eine psychologisierende Innen-

Anlass nimmt, die Tempelaktion für unhistorisch zu erklären, sich dadurch jedoch (nicht nur) hinsichtlich der Ursachen des Todes Jesu in erheblichen Erklärungsnotstand bringt.

¹⁴² S. o. Anm. 103.

¹⁴³ Das Logion existiert in mehreren Varianten: Mk 13,1f; 14,58; Mt 26,61; Joh 2,19; Apg 6,14; ThEv 71, aus denen ersichtlich wird, welche Schwierigkeiten es der Urgemeinde machte. Das ist ein Zeichen nicht nur für seine Authentizität, sondern auch für seine Brisanz.

¹⁴⁴ So, ganz in den Bahnen „konsequenter“ Eschatologie, A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* (Anm. 9) 33.

¹⁴⁵ So, mit Recht, Gräßer (Anm. 10) 71.

schau der Person Jesu geben. Bringt man die politischen und religiösen Konstellationen in Korrelation zu dem, was uns vom äußeren Verlauf der Geschichte Jesu bekannt ist, so wird man jedoch mit einiger Sicherheit sagen können: Jesus wird sich des hohen Risikos, das er mit seinem Auftreten im Rahmen des Pesachfestes in Jerusalem und insbesondere bei seinem Auftritt im Tempel für sein Leben eingegangen ist, bewusst gewesen sein. Spätestens in der letzten Phase seines Wirkens hat er mit der Möglichkeit seines gewaltsamen Todes gerechnet¹⁴⁶.

9. Das letzte Mahl und seine Bedeutung

Dass sich von hier aus eine Verbindung zu der Überlieferung vom letzten Mahl Jesu „in der Nacht, in der er dahingegeben wurde“ (1Kor 11,23) nahe legt, kann hier nur angedeutet werden. Nach dieser Überlieferung hat Jesus mit dem Zwölferkreis, den Repräsentanten des erneuerten Israel, ein letztes Mahl im Zeichen der nahen Königsherrschaft Gottes gehalten. Ob es ein Pesachmahl war, ist schon aus Datierungsgründen nicht ganz sicher¹⁴⁷. Pesach-Symbolik spielt jedenfalls in den alten, bereits von liturgischer Gemeindetradition beeinflussten Berichten (Mk 14, 22–25; 1Kor 11,23–25) keine Rolle. Sie konzentrieren sich streng auf die Themen: Tod Jesu, Jüngergemeinschaft und Gottesherrschaft.

¹⁴⁶ Vgl. hierzu die in ihrer Differenziertheit hilfreichen Überlegungen von A. Vögtle, Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu, in: K. Kertelge (Hg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg u. a. 1976 (QD 74) 51–113. – Im übrigen empfiehlt sich die Unterscheidung zwischen einem Todesbewusstsein, das den Tod als mögliche bzw. wahrscheinliche Folge des Wirkens erkennt, und einem, das ihn als Ziel und Inhalt des Wirkens begreift. Aufgrund des Quellenbefundes wird man bei dazu neigen, bei Jesus ein Todesbewusstsein im ersten Sinn mindestens von einem bestimmten Punkt seines Wirkens an (Mk 8,31: Beginn des Weges nach Jerusalem) anzunehmen. Anzeichen für ein Todesbewusstsein im zweiten genannten Sinn ergeben sich erst im Zusammenhang des letzten Mahles Jesu in der Nacht vor seinem Sterben. Anders P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1, Göttingen 1992, 125–143: Jesus habe bereits bei seiner Taufe die Berufung zum stellvertretenden Sterben als leidender Gottesknecht im Sinne von Jes 53 empfangen. Doch das ist eine die Quellen überfordernde Konstruktion.

¹⁴⁷ Folgt man der johanneischen Datierung (vgl. Anm. 135), so fand es bereits in der Nacht vom 13. zum 14. Nisan statt. Insgesamt dürften jedoch stärkere Argumente für die synoptische Datierung sprechen.

Gemeinsames Essen und Trinken als Realsymbol der anbrechenden Gottesherrschaft hatte im Wirken Jesu durchweg eine zentrale Bedeutung (Mk 2,13–17; 6,35–44; 8,1–9; Lk 7,33; 10,7; 14,15–24[Q]). Und zwar war es durchweg Jesus, der in der Rolle des Einladenden diese Mahlgemeinschaft im Namen Gottes ermöglichte. In ihr realisierte sich bereits vorlaufend die erneuerte heilvolle Gemeinschaft Israels mit seinem Gott im Zeichen der βασιλεία¹⁴⁸. Das letzte gemeinsame Mahl bleibt ganz auf dieser Linie. Darüber hinaus aber erhielt es eine neue, über die bisherige Mahlgemeinschaft hinausweisende Note durch die von Jesus gesprochenen Deuteworte beim eröffnenden Brotbrechen und – besonders auffällig – bei der Darreichung des abschließenden Segensbechers. Im Zusammenhang mit dem Dankgebet über dem Segensbecher nämlich deutete Jesus sein bevorstehendes Sterben als „Blut des Bundes für die Vielen“ (Mk 14,24)¹⁴⁹. Das ist zweifellos kultische Terminologie, die an das Tempelopfer erinnert. Aber sie wird auf ein Geschehen außerhalb des Kultes angewandt. Besonders auffällig ist, daß dabei – erstmals und einzigartig in der Jesusüberlieferung – der Begriff des Bundes aufgenommen wird. Dafür, ihn an dieser Stelle für ein ursprüngliches, authentisches Überlieferungselement zu halten, gibt es starke Argumente¹⁵⁰. Des Näheren wird man darin eine explizite Bezugnahme auf die profetische Erwartung einer umfassenden endzeitlichen Erneuerung des Gottesverhältnisses Israels (Jer 31,31) sehen können¹⁵¹. Jesus erklärt bei seinem Abschied die durch ihn ermöglichte Mahlgemeinschaft als den Ort, von dem her sich in Zukunft diese Erneuerung Israels,

¹⁴⁸ Vgl. Becker 200 f.

¹⁴⁹ Zur Diskussion um die Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlautes der beiden Deuteworte s. G. Delling, Art. Abendmahl II. Urchristliches Mahl-Verständnis, in: TRE I, Berlin u. a. 1977, 47–58; Theißen/Merz 371–373.

¹⁵⁰ So zuletzt auch Gnlika (Anm 133) 287; Theißen/Merz 372 f; anders noch Roloff (Anm. 130) 55 f.

¹⁵¹ Hierzu: H. Lichtenberger, „Bund“ in der Abendmahlsüberlieferung, in: F. Aemarie/H. Lichtenberger, Bund und Tora, Tübingen 1996, 217–228. Anders Becker 420, der die Ursprünglichkeit des Bundesbezuges energisch ablehnt unter Hinweis auf seine zentrale These des – in der Sicht Jesu – von Israel verspielten Bundes. Doch der dafür angeführte einzige Beleg aus der Täuferpredigt (Mt 3,9) ist schwerlich tragfähig.

der „neue Bund“, realisieren wird¹⁵². Von ihr, nicht mehr vom Tempel, wird solche Erneuerung zu erwarten sein, und zwar nicht nur für Israel, sondern, darüber hinausgreifend, für die gesamte Menschheit – die „Vielen“ (vgl. Jes 53,11f).

10. *Der Übergang vom vorösterlichen Jesus zur nachösterlichen Christologie*

Wer war Jesus von Nazaret? Heutige Forschung ist zu einem weitgehenden Konsens darüber gelangt, dass sich diese Frage nicht durch den Hinweis auf bestimmte von Jesus gebrauchte Selbstbezeichnungen und Titel beantworten läßt¹⁵³. Der Textbefund legt eher den Schluss nahe, Jesus habe vorgeprägte Hoheitstitel wie „Sohn Gottes“, „Gesalbter“ oder „Herr (κύριος)“ vermieden. Das sollte nicht überraschen. Das Frühjudentum hatte nämlich keineswegs, wie früher angenommen, eine einheitliche Messiaserwartung. Zwar wurden endzeitliche Heilsbringergestalten von nahezu allen seinen Gruppierungen erwartet, aber die inhaltliche Füllung dieser Erwartungen war reichlich divergent¹⁵⁴. Hätte Jesus sich auf eine von ihnen festgelegt, so hätte dies der Ausrichtung seines Wirkens auf ganz Israel widersprochen¹⁵⁵. Die einzige vorgegebene Prädikation, die Jesus mit großer Wahrscheinlichkeit auf sich selbst angewandt hat, ist „Menschensohn“¹⁵⁶. Das ist kaum zufällig; denn hier handelt es sich nicht um einen inhaltlich festgelegten Titel, sondern eher um eine rätselhaft-mehrdeutige Bezeichnung, bei der

¹⁵² Das impliziert natürlich, dass Jesus zumindest mit einem begrenzten zeitlichen Intervall bis zum Anbruch der Endereignisse gerechnet hat.

¹⁵³ Diesem Konsens trägt neuerdings M. Karrer (Jesus Christus im Neuen Testament, Göttingen 1988 [GNT 11]) methodisch Rechnung, indem er seine Darstellung der ntl. Christologie nicht mehr, wie früher üblich, an den christologischen Titeln orientiert, sondern sie von christologischen Vorstellungszusammenhängen her funktional entwickelt.

¹⁵⁴ Vgl. H. Lichtenberger, Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des zweiten Tempels, in: E. Stegemann (Hg.), Messiasvorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart 1993, 9–20; Becker 136ff.

¹⁵⁵ Das Schweigen Jesu beim Verhör durch Pilatus (Mk 15,2) mag dem historischen Sachverhalt entsprechen; vgl. Theißen/Merz 469.

¹⁵⁶ Sie ist in allen Bereichen der Jesusüberlieferung bezeugt: in Q, Mk, SLk, SMt, Joh sowie ThEv 86 wird sie als charakteristisches Sprachmerkmal Jesu tradiert und findet nirgends eine Erläuterung.

allenfalls die eschatologische Konnotation eindeutig ist: Diese ist vorgegeben durch Dan 7 und andere apokalyptische Texte¹⁵⁷, die von einem endzeitlich vom Himmel her in Erscheinung tretenden „Menschengleichen“ sprechen. Dass dieser „Menschengleiche“ in Dan 7 mit dem endzeitlich vollendeten Israel gleichgesetzt wird, mag bei der Übernahme dieser Bezeichnung durch Jesus mit eine Rolle gespielt haben. Das entspräche seinem Selbstverständnis, der zu sein, durch den das endzeitliche Israel repräsentiert wird¹⁵⁸.

Maßgeblich für Jesu Selbstverständnis war seine Gewissheit, in einzigartiger Weise die anbrechende Gottesherrschaft zu vertreten. Inhaltlich gefüllt wurde dieses Selbstverständnis nicht durch Hoheitstitel, sondern durch seine Botschaft und sein Wirken. Insofern ist es berechtigt, von einer *impliziten Christologie* zu sprechen. Erst aufgrund der Ostererfahrung war es den Anhängern Jesu möglich, diese implizite Christologie mittels traditionell vorgegebener Titel zu explizieren. Durch den Rückblick der frühen christlichen Gemeinden auf die Geschichte Jesu als eine abschließend von Gott bestätigte Geschichte erfuhren diese Titel nunmehr ihre inhaltliche Füllung und gewannen somit Eindeutigkeit.

VII. Rückschau und Ausblick

Am Ende dieses kritischen Überblicks kehren wir nochmals zum Ausgangspunkt zurück. Drei Thesen haben zu Anfang dieses Jahrhunderts die alte Jesusforschung aus den Angeln gehoben. Wir fragen: Wie steht die Jesusforschung am Ausgang des Jahrhunderts zu ihnen? Wie weit haben sie sich bestätigt? Wo besteht Revisionsbedarf?

¹⁵⁷ Z. B. äthHen 37ff; 4Esr 13.

¹⁵⁸ A. Vögtle, Die ‚Gretchenfrage‘ des Menschensohnproblems, Freiburg u. a. 1994 (QD 152), schlug zuletzt eine radikale Lösung vor: Alle Menschensohnworte seien nachösterliche, dem Osterglauben entsprungene Bildungen. Doch dagegen spricht entscheidend, dass Osterglaube und Menschensohn nirgends in der Überlieferung miteinander verbunden werden und dass der Menschensohn in keiner bekenntnismäßigen Formulierung erscheint.

Dass, wie Wrede meinte, die Quellen kein *historisch* objektives Bild der Geschichte Jesu geben und dass sie darüber hinaus keineswegs das Material für die Erstellung einer Biografie Jesu im modernen Sinn bereitstellen, wurde durch die neuere Forschung voll bestätigt. Trotzdem hat in der Forschung dieses Jahrhunderts die Einsicht an Boden gewonnen, dass es nicht angeht, daraus *theologisch* einen Gegensatz zwischen historischem Jesus und kerygmatischem Christus zu folgern. Ebensowenig erwies es sich als berechtigt, daraus das Differenzkriterium als *methodisches* Prinzip abzuleiten. Denn auch die Deutung der Geschichte Jesu in den Quellen erweist sich als Wirkungsgeschichte Jesu, die – wenigstens teilweise – imstande ist, den Graben von Ostern zu überbrücken.

Die Forderung von Weiss, Jesus in die geistige Welt seiner Zeit hineinzustellen und ihn aus dem Zusammenhang mit dieser zu interpretieren, hat sich weitgehend durchgesetzt. Sie ist geradezu ein zentrales Kriterium seriöser Forschung geworden. Aus heutiger Sicht ist sie jedoch auszuweiten: Es geht nicht nur die geistige Welt; auch die sozio-kulturellen Lebenszusammenhänge, in denen Jesus stand und deren Teil er war, sind einzubeziehen. Was jedoch die von Weiss vorgenommene Zuordnung Jesu zur Apokalyphtik anlangt, so kann der Versuch ihrer völligen Falsifizierung durch die Kyniker-Hypothese zwar nicht überzeugen. Immerhin haben sich gerade hier weitgehende Modifikationen als unumgänglich erwiesen. Der Einfluss apokalyptischer Motive auf Jesus ist unbestreitbar. Er liefert jedoch kein monokausales Erklärungsmuster. Zumindest wird man von einer Modifikation der Apokalyphtik durch jüdische Weisheitstraditionen sprechen müssen.

Schweitzers Warnung davor, Jesus jeweils neu zu erschaffen, indem man ihn zur Projektionsfläche für eigene Werte und Vorstellungen macht, hat von ihrer Aktualität nichts eingebüßt. Aber auch die Vorstellung, in deren Bann Schweitzer selbst noch gestanden hatte, man könne mit modernen wissenschaftlichen Methoden eine von Interessen freie, objektive Historie Jesu schreiben, hat sich als Irrtum erwiesen. Gerade im Falle der Beschäftigung mit Jesus, der in unserem Kulturkreis noch immer wirkungsmächtigsten Identifikationsfigur, wird die historische Begegnung jeweils von individuellen und kollektiven Fragehorizonten bestimmt sein. Wir tun deshalb gut daran, Schweitzers Warnung im Sinne eines

Hinweises auf die *Notwendigkeit hermeneutischer Reflexion* zu verstehen. Und für solche Reflexion hat die Forschung unseres Jahrhunderts wichtige Ansätze entwickelt. Ausgangspunkt für diese Reflexion sollte der Versuch sein, das unsere Frage nach Jesus jeweils aktuell bestimmende Interesse kritisch zu klären. Nicht um es auszuschalten, sondern um es methodisch kontrolliert einzusetzen und in ein konstruktives Spannungsverhältnis zu den Interessen der Quellen zu bringen.