

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

44. Jahrgang

1993

Heft 1/2

---

## Zur Frage nach dem historischen Jesus

*Von Joachim Gnilka*

### **I. Das historische Problem**

Die Frage nach dem historischen Jesus ist uns von den Quellen her aufgegeben. Als historische Frage ist sie eine Entdeckung der Neuzeit. Doch reichen ihre Spuren weit in die Vergangenheit zurück. Schon Augustinus<sup>1</sup> spricht von den praeterita, die uns durch die Schrift überliefert werden. Damit ist ein gewisses Fremdsein gegenüber den Quellen angedeutet, das sich durch den zeitlichen und kulturellen Abstand einstellte. Zur Überwindung dieses Fremdseins empfiehlt er die eingehende Kenntnis der biblischen Sprachen, den Vergleich der Schrift mit der profanen Literatur, die Kenntnis der Situation, in der die Schrift entstanden ist. Er hält das Studium der profanen Geschichte wie auch die Anwendung der aus den anderen Wissenschaften gewonnenen Kenntnisse für das Verständnis der Bibel für wichtig, wenngleich er hier auch zur kritischen Zurückhaltung mahnen kann.<sup>2</sup>

Es ist aufschlußreich, daß die in der Neuzeit sich entwickelnde historisch-kritische Methode sich am Anfang vorzüglich mit der neutestamentlichen Geschichte Jesu von Nazaret beschäftigte. Das Verständnis hatte sich radikal gewandelt. Die Vernunft wurde zum ausschließlichen Kriterium der Beurteilung erhoben. Hatte die Reformation zwar mit der Berufung auf die Selbstevidenz der Schrift — *sacra scriptura sui ipsius interpres* — eine kritische Gegeninstanz gegen die zeitgenössische kirchliche Lehre schaffen wollen, aber selbstverständlich an der göttlichen Lehre der Bibel festgehalten, so stellen Rationalismus und Aufklärung alles kritisch in Frage. Es entwickelte sich die Leben-Jesu-Forschung, angeführt durch die Namen H. S. Reimarus und D. F. Strauß. Sie findet weitgehend außerhalb der Kirchen statt, zumindest gilt das für die katholische, bleibt aber nicht ohne Einfluß auf sie.

---

<sup>1</sup> Vgl. civit. dei 18. 40; De fide rerum quae non videntur 3, 5.

<sup>2</sup> Vgl. doctrina christiana 2. 34 ff.

Überblickt man die Leben-Jesu-Forschung, die mit dem immer noch lesenswerten Buch von A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*<sup>3</sup>, ihren Abschluß fand, so lassen sich zahlreiche Charakteristiken feststellen, von denen einzelne die weiteren Bemühungen beeinflussten. Aus der heutigen Sicht recht befremdlich, aber dem Ansatzpunkt durchaus entsprechend, wirkt der Versuch, mythologisch eingekleidete Geschichten auf rationalistische Weise zu erklären, aber dennoch auf diese Weise an ihrem historischen Charakter festzuhalten. So wird etwa die Verklärung Jesu auf dem Berg mit einem nächtlichen Gewitter in Verbindung gebracht (F. Spitta) oder als Lichterscheinung, wie sie auch heute auf schneebedeckten Abhängen beobachtet werden könne, interpretiert (H. E. G. Paulus).<sup>4</sup> Der Stater im Fischmaul (Mt 17, 24–27) wird dahingehend rationalisiert, daß man den Fisch für einen Stater habe verkaufen können (K. A. Hase).<sup>5</sup> Hier ist der kerygmatische Charakter der Evangelien noch nicht in den Blick getreten.

Bis in die Gegenwart weiterwirkend und vor allem in der englischsprachigen Exegese feststellbar ist der Versuch, das Markusevangelium als historischen Rahmen des Lebens Jesu zu verwenden in dem Sinne, daß man in seinem Aufbau meinte, die historische Aufeinanderfolge der Ereignisse gewahrt zu sehen. Eine Rekonstruktion des Wirkens Jesu im Rückgriff auf das Markusevangelium liegt bei A. Schweitzer vor<sup>6</sup>, für den es selbstverständlich ist, daß auf den enttäuschenden Auftritt in der Synagoge von Nazaret die Aussendung der Jünger erfolgt sei, oder auf das Messiasbekenntnis des Petrus die erste Leidensankündigung, weil sich dies in diesem Evangelium so darstellte (Mk 6, 1 ff; 8, 27 ff). Schweitzer hat bekanntlich mit Hilfe dieser unzureichenden Einsichten im Messiasbekenntnis die entscheidende Zäsur im Leben Jesu erblickt, die ihn habe den Gedanken fassen lassen, daß sein Tod notwendig sei, um das Reich Gottes herbeizuführen, nachdem die — nach Meinung Schweitzers in glühender Naherwartung erfolgte (Mt 10, 23) — Aussendung der Jünger nicht mit der Parusie des Menschensohnes geendet habe.<sup>7</sup> Hier ist der perikopenhafte Charakter der Evangelien, gemäß dem diese aus vielen kleinen und zunächst selbständig bestehenden und überlieferten Einheiten zusammengesetzt sind, noch nicht wahrgenommen. Wenn auch in der Tat erst durch die Einblicke in die Gesetzmäßigkeiten der mündlichen Überlieferung der Jesustraditionen, die uns die formgeschichtliche Methode gewährte, ein wichtiger Schritt getan wurde, wirkte es sich grundsätzlich negativ auf die Leben-Jesu-Forschung aus, daß sie Jesus von den Evangelien trennte und meinte, erst durch die Trennung zum eigentlichen Jesus vorstoßen zu können.

Zu den positiven Resultaten, die die Leben-Jesu-Forschung zeitigte, gehört sicherlich die Entdeckung des endzeitlich-eschatologischen Charakters der Predigt Jesu. Auch das mutet uns aus dem inzwischen gewonnenen zeitlichen Abstand seltsam an. Aber zuvor wurde weitgehend das Reich Gottes als etwas Irdisch-Gegenwärtiges angesehen, vielfach sogar als eine institutionalisierte Größe betrachtet und mit der Kirche identifiziert. So

<sup>3</sup> Das Werk erschien 1906 in Tübingen unter dem Titel »Von Reimarus zu Wrede« und 1913 unter dem neuen Titel als dessen 2. Auflage.

<sup>4</sup> Vgl. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 619 f.

<sup>5</sup> Vgl. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 60.

<sup>6</sup> *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 390–443.

<sup>7</sup> In deutlicher Abhängigkeit von A. Schweitzer entfaltet Sch. Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, München <sup>3</sup>1970, 26 f., das gleiche Jesusbild.

wurde etwa in älteren katholischen Fundamentaltheologien bzw. Apologetiken, die teilweise noch in unserem Jahrhundert verwendet worden sind, die sogenannten Wachstumsgleichnisse, zu denen die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig gehören, auf die Kirche bezogen. Aufschlußreich ist auch eine Notiz von R. Bultmann, der sich an eine von ihm als Student gehörte Vorlesung von J. Kaftan erinnert, in der das Wort fiel: »Ist das Reich Gottes eine eschatologische Größe, so ist es ein für die Dogmatik unbrauchbarer Begriff.« Die Notiz findet sich im Geleitwort zum Nachdruck der zweiten Auflage des Buches von J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, das dessen eschatologische Qualität sicherstellte und in seiner Zeit revolutionär wirkte.<sup>8</sup>

Als positives Resultat der Leben-Jesu-Forschung ist auch die Entdeckung des Juden Jesus zu zählen. Daß dieser Tatbestand vergessen oder zum mindesten stark in den Hintergrund treten konnte, ist für uns heute gleichfalls eine nurmehr schwer nachvollziehbare Sache. Sicherlich hängt diese Neuentdeckung auch damit zusammen, daß sich bald auch jüdische Gelehrte an der Leben-Jesu-Forschung beteiligten. M. W. war J. Salvador der erste jüdische Gelehrte, der im Jahr 1838 — also 25 Jahre vor E. Renan — ein Leben Jesu in Paris veröffentlichte. Salvador war Nachfahre einer altsephardischen Familie und galt als hervorragender Historiker seiner Generation. Zu den bekanntesten Jesusbüchern aus jüdischer Feder in deutscher Sprache, das auch noch zur Leben-Jesu-Forschung gerechnet werden muß, gehört das von J. Klausner.<sup>9</sup> Man wird sagen können, daß diese Beteiligung jüdischer Wissenschaftler an der Jesusdiskussion das jüdisch-christliche Gespräch in Gang setzte, mag es am Anfang auch ziemlich polemisch geschehen sein. Letztlich war damit ein Jahrhunderte währendes Schweigen, das von Rabbi Aquiba in tannaitischer Zeit bis zur europäischen Aufklärung dauerte, gebrochen.<sup>10</sup> Es macht eine Eigenheit nicht weniger jüdischer Jesusbücher aus, daß Jesus nicht nur als jüdischer Gesetzeslehrer gesehen, sondern auch, gleichsam als dritte Autorität, neben Rabbi Hillel und Rabbi Schammai gestellt wird, die maßgebliche Thorainterpreten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts waren. Gelegentlich wurde behauptet, daß Jesus Schüler des Rabbi Hillel gewesen sei (J. de Jonge), auf jeden Fall wird er in der Regel der Gruppe der Pharisäer zugeordnet und selbst als gemäßigter Pharisäer angesehen.<sup>11</sup>

Mit der Besinnung auf den Juden Jesus und auch mit dem erwachten Interesse jüdischer Gelehrter war so etwas wie eine religionsgeschichtliche Vergleichsmöglichkeit geschaffen worden. Sicherlich hatte diese Entwicklung mit dazu verholfen, daß man sich auf christlicher Seite um das jüdische »religionsgeschichtliche« Vergleichsmaterial zu kümmern begann und auch daran ging, die Sprache Jesu zu studieren. Hier müssen die Namen P. Billerbeck und G. Dalman genannt werden. Der erste machte sich daran, das Vergleichsmaterial aus Talmud und Midrasch zusammenzutragen, das er schließlich in

<sup>8</sup> Das Buch erschien in 1. Auflage 1892, in 2. 1900, der Nachdruck 1964, alles jeweils in Göttingen.

<sup>9</sup> *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1922. Andere jüdische Jesusbücher des vrgangenen Jahrhunderts stammen von S. Hirsch, A. Geiger, H. Graetz.

<sup>10</sup> Zur Entwicklung des jüdisch-christlichen Gesprächs vgl. Sch. Ben-Chorin, *Jesus im Judentum* (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung 4), Wuppertal 1970, besonders 7–21.

<sup>11</sup> Vgl. A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (AGSU 4), Leiden–Köln 1964.

einem umfassenden vierbändigen Werk vorlegte.<sup>12</sup> Der zweite veröffentlichte neben wichtigen Werken zum Aramäischen auch ein Jesusbuch besonderer Art, dem er den bezeichnenden Titel »Jesus-Jeschua« gab.<sup>13</sup> Freilich sind wir heute in bezug auf das Material aus Talmud und Midrasch wieder skeptischer geordnet. Dies betrifft insbesondere die Datierungsfrage der einzelnen Überlieferungen. Zwar kann man ganz allgemein davon ausgehen, daß sich in diesem unwahrscheinlich breiten Traditionsstrom auch manches alte, bis in die Zeit Jesu zurückreichende Überlieferungsmaterial befindet, doch haben wir bis heute keine zuverlässigen und in jeder Hinsicht anerkannten Kriterien, mit deren Hilfe sich dieses eruieren läßt.<sup>14</sup> Sicherlich bleibt die Vergleichsmöglichkeit, besonders hinsichtlich des Milieus, gegeben. Aber vor der Behauptung irgendwelcher Abhängigkeiten ist zu warnen. Billerbeck und Dalman war die Schärfe dieser Problematik sicherlich noch nicht bewußt.

Die Leben-Jesu-Forschung dehnte aber den religionsgeschichtlichen Vergleich über die Grenzen des Judentums, das sich als bis dahin vernachlässigte Vergleichsgröße aufdrängte, hinaus aus. Man richtete sein Augenmerk gelegentlich auch auf den Buddhismus. Die Zurückhaltung, die man sich dabei auferlegte, ist bemerkenswert. E. Renan und E. Havet haben für die Parabeln Jesu auf buddhistische Parallelen aufmerksam gemacht.<sup>15</sup> Am intensivsten mit diesen Fragen hat sich wahrscheinlich M. Müller beschäftigt, der von sich sagte, daß er sein Leben lang nach Kanälen gesucht habe, über die der Buddhismus das Christentum beeinflusst habe. Hinsichtlich zu prüfender Übereinstimmungen differenziert er zwischen solchen, die ihre Entstehung in analogen Quellen oder Veranlassungen haben, und solchen, bei denen sich die Annahme einer Abhängigkeit nahelegen würde, — dann natürlich des Christentums vom Buddhismus, weil dieser wenigstens vierhundert Jahre älter ist. Es ist allerdings auffällig, daß sich solche vermutete Abhängigkeiten auf Lukas 1 und 2 konzentrieren. Freilich hat E. von Hartmann<sup>16</sup>, der sich in die Diskussion einschaltete, gewiß zutreffend festgestellt, daß es sich beim Verhältnis Jesu zu Buddha nie um eine Entlehnung, weder in der Lehre noch in der späteren Gestaltung der Lebensgeschichte handeln könne, sondern nur um Parallelismen. Ein Einfluß des Buddhismus auf das Frühjudentum, über den Jesus indirekt hätte beeinflusst werden können, bezeichnete auch E. Schweitzer als unbeweisbar und undenkbar.<sup>17</sup>

Die Jesusfrage erwies sich in der Leben-Jesu-Forschung bei manchen Autoren als ein Mittel, recht subjektive Vorstellungen in das Jesusbild einfließen zu lassen und ein Jesusbild zu schaffen, das eigenen Wünschen und Ideen entsprach. Die Vorstellungen vom liberalen<sup>18</sup> oder sozialistischen Jesus<sup>19</sup> gehören teilweise hierher. Völlig verstiegen er-

<sup>12</sup> Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1926 ff. In den ersten beiden Bänden ist das Material zu den Evangelien gesammelt.

<sup>13</sup> Leipzig 1922.

<sup>14</sup> Vgl. den sehr kritischen Aufsatz von K. Müller, Zur Datierung rabbinischer Aussagen, in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (Festschrift für R. Schnackenburg), Freiburg 1989, 551–587.

<sup>15</sup> Vgl. P. Schmidt-Leukel, Zur Funktion der Gleichnisse bei Buddha und Jesus: MThZ 37 (1986) 116–133.

<sup>16</sup> Das Christentum des Neuen Testaments, Sachsa im Harz <sup>2</sup>1905.

<sup>17</sup> Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 320.

<sup>18</sup> Vgl. etwa W. Beyschlag, Das Leben Jesu, 2 Bde., 1885–86.

<sup>19</sup> K. J. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, Stuttgart 1908; A. Kalthoff, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie, Leipzig 1914.

weist sich die These O. Holtzmanns<sup>20</sup> vom germanischen Jesus (!). Daß bei diesen Bemühungen gelegentlich auch der zeitgenössische politische Hintergrund eine Rolle spielt, zeigt sich auf abstoßende Weise in dem Versuch, Jesus in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts als Nichtjuden hinzustellen, ihm gewissermaßen einen »Ariernachweis« liefern zu wollen. M. Dibelius nimmt in seinem Jesusbuch auf diese einsame Bemühung Bezug.<sup>21</sup> Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Essenerhypothese, die ihre ersten Vertreter in K. F. Bahrdt<sup>22</sup> und K. H. Venturini<sup>23</sup> besitzt. Beide sind Verfasser von phantasiereichen Jesusbüchern großen Umfangs. Besser spricht man von Jesusromanen. Nach beiden Autoren war Jesus Mitglieder der Essenersekte und propagierte deren Lehren. Um nur das Phantasievolle anzudeuten, so ist nach Venturini die Kreuzigung Jesu eine von den Essenern inszenierte Aktion, die bewirken soll, daß die im Volk verbreiteten messianischen Vorstellungen korrigiert, vergeistigt werden sollen. Jesus stirbt nicht, sondern bekundet nur durch einen Aufschrei und alsbaldiges Sinkenlassen des Kopfes seinen Tod. Der Hauptmann wurde bestochen, daß er ihm kein Bein brechen ließ. Der nur Scheintote wird von den Essenern, die in der Heilkunde große Erfahrungen besaßen, schnell wiederhergestellt. Nach Venturini wurde das Kind Jesus schon in Ägypten, wo die Essener auch verbreitet waren, beschützt. All diesem braucht nichts hinzugefügt werden, nur dies, daß besonders Venturinis Opus größte Verbreitung fand. A. Schweitzer<sup>24</sup> bemerkt, daß es durch viele Jahre hindurch neu aufgelegt worden sei und einen Typus geschaffen habe, auf den alle romanhaften Leben-Jesu-Darstellungen zurückgeführt werden könnten. Die Essenerhypothese hat neuestens als »Verschlußsache Jesu« fröhliche Urständ feiern können.

Auf ganz andere, ernster zu nehmende, kritischere und wahrscheinlich auch folgenreichere Art ging eine andere Forschungsrichtung an die Jesusfrage heran, angeführt von D. F. Strauß.<sup>25</sup> Zwar setzt Strauß in großem Umfang den religionsgeschichtlichen Vergleich ein, sieht er vieles, was in den Evangelien von Jesus erzählt wird, vor allem aus dem Alten Testament abgeleitet. Doch steht im Mittelpunkt seiner Überlegungen der Mythosbegriff. Er prägte den Begriff vom philosophischen oder evangelischen Mythos und meinte damit eine im Mythos ausgesprochene Wahrheit, die sich nicht in der Geschichte konkretisiert, sondern in der Idee abbildet. So begegnet uns in den Evangelien die Idee von Jesus, dem Gottmenschen. Sie beinhaltet die Einheit von göttlichem und menschlichem Bewußtsein. Es kommt darauf an, daß die Sprache des Mythos zur Sprache des Denkens hindurchfindet. Auch R. Bultmann wird später sagen, daß der Mythos nicht eliminiert, sondern interpretiert werden müsse. Für Strauß war das Individuum des Gottmenschen notwendig, damit die Menschheit das Bewußtsein der höchsten Idee erreicht. Hat sie dieses einmal erreicht, kann von Jesus abgesehen werden. Das wird dann

<sup>20</sup> Das Leben Jesu, Tübingen 1901.

<sup>21</sup> M. Dibelius, Jesus (SG 1130), Berlin 21949, 34 ff.

<sup>22</sup> Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser, 11 Bde., Berlin 1784–92.

<sup>23</sup> Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, 4 Bde., Kopenhagen 1800–02.

<sup>24</sup> Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 48.

<sup>25</sup> Vgl. D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Tübingen und Stuttgart 1840; ders., Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I, Tübingen 41840; K. Barth, D. F. Strauß als Theologe, Zollikon 21948; G. Backhaus, Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauß und Rudolf Bultmann, Hamburg–Bergstedt 1956.

der Fall sein, wenn das Selbstbewußtsein seine Einheit mit dem absoluten Wesen als etwas erkennt und genießt, was sich in allem wahrhaft menschlichen Denken und Tun ereignet, und also nicht mehr in Jesus hineinverlegt. Was letztlich bestürzend neu ist in diesem angedeuteten Strauß'schen Konzept, ist die Preisgabe des irdischen/historischen Jesus. Dieser wird zum Katalysator auf dem Weg zur Erhebung des menschlichen Bewußtseins. Es ist klar, daß dieses Konzept sich nicht an den biblischen Texten, sondern an der zeitgenössischen Hegel'schen Philosophie entzündet hat.

Gewiß hatte D.F. Strauß die historische Existenz Jesu nicht aufgegeben. Aber er war nicht mehr weit davon entfernt. Es nimmt nicht wunder und muß sogar als konsequent angesehen werden, wenn man im Aufgreifen und Weiterführen Strauß'scher Ideen dieses tat. Vielleicht wurde A. Drews mit seinem Buch »Die Christumythe«<sup>26</sup> der bekannteste Vertreter. Die Argumente sind sowohl historische als auch religionsphilosophische, aber eigentlich nur in den durch Strauß und andere vorgeprägten denkerischen Wegen theoretisch nachvollziehbar. Geschichtlich argumentierte man, daß die historische Persönlichkeit Jesu gar nicht das sittliche und religiöse Ideal sei, für das die Geschichtstheologie sie ausgab. Religionsphilosophisch meinte man, aus einer Nötigung heraus handeln zu müssen. Man sagte, die Zerstörung sei erforderlich, um Neues aufbauen zu können, und war dabei überzeugt, einen heiligen Krieg zu führen. Es kann aber auch nicht verschwiegen werden, daß man beabsichtigte, dem Christentum den Todesstoß zu versetzen.<sup>27</sup>

Die oben dargebotenen Stationen der Leben-Jesu-Forschung sind im Auge zu behalten, wenn man die schwerwiegenden und bekannten Worte A. Schweitzers zitiert, die sein Resümee dieser Forschungsepoche darstellen: »Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn gehen lassen mußte. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.«<sup>28</sup>

## II. Das theologische Problem

Anstoß für die theologische Fragestellung ist die Überlegung, ob die Rückfrage nach dem historischen Jesus theologisch notwendig sei. Kann man auf die Mühe, die die historische und exegetische Forschung aufbrachte, um den historischen Jesus zu erreichen, nicht verzichten, weil sie vielleicht in theologischer Hinsicht nicht lohnt. Für den Histo-

<sup>26</sup> Jena 31910.

<sup>27</sup> Vgl. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 444–497.

<sup>28</sup> Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 631 f.

riker mag die geschichtliche Fragestellung interessant sein, bringt sie etwas für die Theologie?

An dieser Stelle muß R. Bultmann erwähnt werden, der in der Tat die Rückfrage nach dem historischen Jesus in theologischer Hinsicht für irrelevant hielt. Terminologisch ist bei der Auseinandersetzung mit Bultmann zu unterscheiden zwischen der Rede vom historischen Jesus und der vom irdischen Jesus. Spreche ich vom historischen Jesus, so melde ich mein Interesse an, Details aus dem Leben, Wirken und Sterben Jesu von Nazaret in Erfahrung zu bringen, welches seine Botschaft war, welchen Weg er nahm, vielleicht von welcher Sendungsautorität er getragen war. Spreche ich hingegen vom irdischen Jesus, so begnüge ich nicht damit, daß er einmal ein irdisches Leben geführt hat, das am Kreuz endete, begnüge ich mich mit dem Daß seines Gekommenseins. Für Bultmann reicht letzteres aus, Details aus dem Leben Jesu brauchen uns nicht zu kümmern. Wenn noch einmal das Wort Schweitzers in Erinnerung gerufen werden darf, daß Jesus nicht in unserer Zeit festgehalten werden konnte, sondern in die seinige zurückkehrte, so können wir ihn nach Bultmann ruhig ziehen lassen. Damit soll angedeutet sein, daß Bultmann seine theologische Arbeit zeitlich in etwa begann, als die Epoche der Leben-Jesu-Forschung ihr Ende erreicht hat. Er fand sich vor ihren Trümmern vor. Es darf vermutet werden, daß dies nicht völlig ohne Einfluß auf ihn blieb. Die entscheidenden Gründe waren diese freilich nicht.

Wird Bultmann seinem Programm untreu, wenn er ein Jesusbuch geschrieben hat? Jesus interessiert ihn als Historiker, nicht als Theologe. In der Einleitung zu diesem Jesusbuch, in der er »die Art der Betrachtung« darstellt, gibt er dies deutlich zu verstehen.<sup>29</sup> Nur von Jesu Verkündigung will er handeln, wobei er die Ableitung dessen, was uns die Synoptiker als seine Verkündigung bieten, von Jesus noch einmal relativiert: »So sehe ich auch keinen Anlaß, der folgenden Darstellung nicht den Titel der Verkündigung Jesu zu geben und von Jesus als dem Verkünder zu reden. Wer dieses 'Jesus' für sich immer in Anführungsstriche setzen und nur als abkürzende Bezeichnung für das geschichtliche Phänomen gelten lassen will, um das wir uns bemühen, dem ist es unbenommen.«<sup>30</sup>

Aber auch die Verkündigung Jesu gehört nach Bultmann nur zu den Voraussetzungen der Theologie (des Neuen Testaments) und ist nicht ein Teil dieser selbst. Denn christliche Theologie gibt es erst, seitdem es einen christlichen Glauben gibt. Und dieser kommt erst auf, seitdem es das christliche Kerygma gibt, das »Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen.«<sup>31</sup> Dies aber geschieht nachösterlich, in der Urgemeinde.

Nachdem Bultmann mit seinem Satz, der historische Jesus sei nicht Gegenstand des Glaubens, wiederholt kritisiert worden war, hat er noch einmal in einer Heidelberger Akademiestudie zum Problem Stellung bezogen und seine Sicht des Verhältnisses des historischen Jesus zum christlichen Kerygma präzisiert: »Meine Behauptung, die Person des historischen Jesus sei nicht Gegenstand des Glaubens, das sei vielmehr der Christus des Kerygmas, und der Mensch, den das Kerygma anredet, dürfe nicht hinter das

<sup>29</sup> R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1958, 7–17.

<sup>30</sup> 16.

<sup>31</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen <sup>5</sup>1965) 2.

Kerygma zurückfragen nach einer Legitimation, welche die historische Forschung zu erbringen habe — diese Behauptung wird oft so mißverstanden, daß ich die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma zerreiße ... Dagegen ist einfach zu sagen: aus der von mir betonten Diskrepanz zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Kerygmas folgt in keiner Weise, daß ich die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und der urchristlichen Verkündigung zerreiße. Ich sage ausdrücklich zwischen dem historischen Jesus und der urchristlichen Verkündigung; nicht: zwischen dem historischen Jesus und Christus«. <sup>32</sup> Das Kerygma hat den historischen Jesus verdrängt. Es begnügt sich mit dem Daß seines Gekommenseins. An objektiver Geschichtlichkeit über das Daß hinaus ist es nicht interessiert. Auch die synoptischen Evangelien sind Kerygma. Wenn in ihnen historischer Bericht und kerygmatische Christologie kombiniert werden, wollen sie nicht das Christuskerygma durch die Historie legitimieren, sondern umgekehrt die Geschichte Jesu als messianische legitimieren, da sie diese in das Licht der kerygmatischen Christologie tauchen. <sup>33</sup>

Diese Position Bultmanns wird von manchen Anhängern und Schülern aufgenommen und weiterreflektiert. In ihren Reflexionen kommt diese Position gelegentlich noch schärfer heraus, werden ihre Konsequenzen deutlicher. W. Marxsen, der mit seinem Buch »Der Evangelist Markus« die redaktionsgeschichtliche Methode für die synoptischen Evangelien mitbegründet hatte, sagt, daß das Evangelium — im Zusammenhang ist die Aussage auf das Markusevangelium zu beziehen — von vornherein als Verkündigung, Kerygma zu lesen sei und nicht als Bericht von Jesus. Daß im Evangelium auch Berichtes auftaucht, ist unter diesem Aspekt fast zufällig. Es ist jedenfalls nur Material. Paulus konnte auf dieses Material weitgehend verzichten. <sup>34</sup>

W. Schmithals greift die alte Fragestellung auf, daß die Kirche sich zwischen der Religion Jesu oder der christlichen Religion, anders gewendet: dem Glauben Jesu oder dem christlichen Glauben zu entscheiden habe. Das Christuskerygma fordert — mit Bultmann — den Glauben an den in ihm präsenten Herrn, der nicht nur, wie der historische Jesus, das Heil verheißt, sondern der es schon gebracht habe. Die Frage nach dem historischen Jesus sei zwar als historische erlaubt, aber theologisch nicht möglich. Das Kerygma orientiert sich ausschließlich an Kreuz und Auferstehung bzw. an der Menschwerdung Jesu, niemals an der Botschaft des irdischen Jesus. Die Urgemeinde hat den Schritt von der Verheißung zur Erfüllung, von der Ankündigung des Heils durch Jesus zum Kommen des Heils im Geschick Jesu so stark empfunden, daß sie die Stufe der Verheißung im Geschehen der Erfüllung aufgehoben wußte und darin bewahrte, daß sie den Gekreuzigten und Erhöhten als Erfüllung seiner eigenen Erwartung verkündigte. Die unkerygmatische Jesusüberlieferung hat überhaupt nur mehr oder weniger zufällig in der zweiten oder dritten Generation Einlaß in die kirchlichen Traditionen gefunden und sich auf den Weg über die Synoptiker langsam in der Kirche durchgesetzt. <sup>35</sup> Spätestens an dieser Stelle ist Einspruch anzumelden.

<sup>32</sup> Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (SHAW.PH 1960/3. Abt.), Heidelberg <sup>3</sup>1962, 7 f.

<sup>33</sup> 12–14.

<sup>34</sup> W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67), Göttingen 1959, 87.

<sup>35</sup> W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus I* (ÖTK), Gütersloh 1979, 62 und 69 f.



Doch das eigentliche Problem wurzelt noch tiefer. Es ist das Problem, wie ein weit zurückliegendes Ereignis, das Jesusereignis, heilsrelevant sein könne.<sup>36</sup> Schon G. E. Lessing stellt die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zum Historischen und meinte, daß zufällige Geschichtswahrheiten niemals ewige Vernunftwahrheiten beweisen könnten. In diesem Kontext prägte er das inzwischen geflügelt gewordene Wort vom »garstigen Graben«, das heute stets fälschlicherweise auf die historische Schwierigkeit der Rückfrage nach Jesus bezogen wird, mit dem Lessing aber das theologische Problem meinte. Es lag für ihn in der Unvereinbarkeit ewiger Wahrheiten mit historischen Fakten: »Das ist der garstige Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.«<sup>37</sup>

Das Problem spitzt sich zu bei Kierkegaard. Er fragt, wie man den Zugang zu Jesus gewinnen kann, der vor 1900 Jahren gelebt hat. Für ihn wird die Kategorie der Gleichzeitigkeit — nota bene nicht der Zeitgleichheit — entscheidend. Der Glaube, jene glückliche Leidenschaft, schafft die Gleichzeitigkeit. Letztlich ist sie mit dem Glauben identisch. »Solange es dagegen einen Glauben gibt, muß dieser — sonst wäre er ja nicht gläubig geworden — ebenso immer gleichzeitig mit Jesu Gegenwart gewesen sein und bleiben wie jene Gleichzeitigen; diese Gleichzeitigkeit ist die Voraussetzung des Glaubens, genauer: sie ist der Glaube selbst.«<sup>38</sup> Die historische Reproduktion ist keinen Deut wert, von Jesus zu reden, wie die Zeitgenossen von ihm geredet haben, und wie man von einem Zeitgenossen, einem Menschen, wie jedem anderen, redet, den man auf der Straße im Vorbeigehen trifft, von dem man weiß, wo er wohnt, in welchem Stock, was er ist, wovon er redet, wer seine Eltern und Verwandten sind, wie er sich kleidet, mit wem er umgeht.<sup>39</sup>

Die unmittelbare historische Gleichzeitigkeit kann Veranlassung dafür sein, daß der Gleichzeitige ein historisches Wissen erhält. Dieses kann lückenlos sein. Fragt man aber, ob der so Gleichzeitige ein Schüler ist, muß man es verneinen. Der historischen Gleichzeitigkeit kommt allein die Aufgabe zu, den geschichtlichen Ausgangspunkt des christlichen Glaubens festzuhalten. Dieser braucht nicht in seine Einzelheiten zerlegt zu werden. Es reicht aus, an ihn als das Paradox heranzuführen. Das Paradox besteht darin, daß Gott in der Welt war. Der später Lebende braucht nicht den Weg zurück anzutreten.<sup>40</sup> Für ihn reicht es aus, wenn ihm das historische Geschehen als Bericht über das Paradox gegenwärtig wird. Dies bringt ihn in die Lage, in der sich der historisch Gleichzeitige befunden hat. Das Paradox wird für ihn zum Anruf, der ihn zur Entscheidung herausfordert. Der erste und der letzte sind wesentlich gleich. Nicht das Wissen um das Historische, sondern das Wissen um das Ewige im Historischen macht den Augenzeugen zum Jünger. Das Historische zu wissen ist für den Glauben gleichgültig. Es kommt nur darauf an, daß Gott in

---

<sup>36</sup> Vgl. J. Gnilka, *Das theologische Problem der Rückfrage nach Jesus*: C. Breytenbach–H. Paulsen (Hrsg.), *Anfänge der Christologie* (Festschrift für F. Hahn), Göttingen 1991, 13–24.

<sup>37</sup> Bei A. Pieper, *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard*, Meisenheim am Glan 1968, 17.

<sup>38</sup> S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum und anderes*, hg. von W. Rest, Köln 1951, 120 und 57.

<sup>39</sup> *Einübung* 91 f.

<sup>40</sup> S. Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, hg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1959.

der Welt war und gekreuzigt wurde. Es genügt das Daß seines Gekommenseins.<sup>41</sup> »Der Nachdruck liegt nicht darauf, daß ein Mensch gelebt hat, sondern der Nachdruck liegt unendlich stark darauf, daß Gott gelebt hat. Nur Gott kann so viel Gewicht auf sich selbst legen, daß die Tatsache, daß er gelebt hat, unendlich viel wichtiger ist als alle Fragen, die die Geschichte registriert.«<sup>42</sup> Weil Christus das Absolute ist, gibt es im Verhältnis zu ihm nur eine einzige Situation, die Gleichzeitigkeit. Denn dem Absoluten gegenüber gibt es nur eine Zeit, die Gegenwart. Daß man Christ wird, bedeutet, daß man in Wahrheit gleichzeitig mit Christus wird. »Und hat dieses, ein Christ zu werden, nicht diese Wirkung, so ist all das Gerede, daß man ein Christ werde, Geschwätz, Einbildung und Eitelkeit.«<sup>43</sup>

Übrigens wird auch K. Rahner das Wort nachgesagt: Was schert es mich, ob Jesus einen Turban getragen hat oder nicht. Doch ernstlich und in höchst origineller Weise geht Rahner die Frage nach dem historischen Jesus an in einem Kontext besonderer Art. Sicherlich hat er sich mehr als einmal zu dieser Problematik geäußert. Doch soll hier jene Reflexion in Erinnerung gerufen werden, die auf die Nachfolge Jesu in unserer Zeit gerichtet ist<sup>44</sup>. Also keine christologische Fragestellung diktiert die Feder, sondern das konkrete Anliegen, ob und wie es möglich sein könnte, heute noch Jesus nachzufolgen, und zwar nicht einer Christusidee, sondern ihm als demselben, von dem wir durch geographische Räume, durch Abstand von Geschichte und Kultur und den Abstand von 2000 Jahren getrennt sind. Rahner ist dabei geleitet vom Blick auf die Frömmigkeitsgeschichte, die aufweisen kann, daß Christen in allen Epochen der Christusgeschichte die Nachfolge Jesu gelebt haben, in verschiedenen Epochen mit unterschiedlichen Vorstellungen und Anschauungen auf verschiedene Weise, die bald durch seinen Wüstenaufenthalt, sein nächtliches Gebet, seine Armut oder seine Solidarität mit den Armen und Deklassierten, sein kritisches Verhältnis zur Macht, seinen Mut zum Konflikt mit den Mächtigen usw. bestimmt waren. Doch muß Nachfolge mehr bedeuten als die Anerkennung eines Beispiels, bei der er zum bloßen Exempel für Prinzipien degradiert würde. Man kann fragen, ob die Solidarität mit den Armen, der Mut zum Konflikt mit den Mächtigen jeweils dem einzelnen als Stilprinzip der Nachfolge auferlegt sind, oder ob man dies nur im Ernst von der Gemeinschaft der Gläubigen, von der Kirche im ganzen sagen und wünschen müsse. Man kann ebenso fragen, ob Solidarität mit den Armen und Mut zum Konflikt nicht auch aus anderen Quellen ihre Impulse beziehen können. Nachfolge Jesu aber muß etwas schlechthin Unverwechselbares und Einmaliges an sich tragen. Und so gelangt Rahner zum Kreuz: »Der Christ, jeder Christ und zu allen Zeiten, folgt Jesus in der Konkretheit seines Lebens nach, indem er mit ihm stirbt. Nachfolge Jesu hat ihre letzte Wahrheit und Wirklichkeit und Allgemeingültigkeit in der Nachfolge des Gekreuzigten. Eine andere konkrete Inhaltlichkeit, die doch für alle Christen zugleich gelten könnte und konkret bleibt, scheint mir nicht aufweisbar«<sup>45</sup>. Jesus starb in seine Auferstehung hinein. Sein

<sup>41</sup> Brosamen 71. 123.

<sup>42</sup> Einübung im Christentum 82.

<sup>43</sup> Einübung im Christentum 119.

<sup>44</sup> Bezug wird genommen auf zwei Aufsätze K. Rahners, die auch zugänglich sind in K. Rahner, Praxis des Glaubens, hg. von K. Lehmann und A. Raffelt, Zürich–Freiburg <sup>3</sup>1985, 212–233. Danach wird hier zitiert.

<sup>45</sup> 224.

Tod ist das Ereignis, in dem seine menschliche Wirklichkeit Endgültigkeit gewinnt. Das ist aber auch von Bedeutung für das Urteil über den historischen Jesus. Er wird nicht — wie für R. Bultmann — zu einer Gewesenheit, auch seine Biographie gewinnt Endgültigkeit in seiner Auferstehung.

### III. Epilog

In welchem Maß ist also der historische Jesus theologisch relevant? Ist er es überhaupt? Daß der historische Jesus für die Theologie nicht aufgebare Relevanz behält, ist in der Bultmann-Schule als Widerspruch gegen den Meister bald angemeldet worden. Darauf soll noch in Kürze verwiesen werden. Wenn bei den einzelnen Vertretern dieser Schule auch sprachphilosophische oder existential-exegetische Überlegungen im Vordergrund stehen, ist bemerkenswert, daß G. Ebeling feststellt: »Würde die historische Jesusforschung tatsächlich nachweisen, daß der Glaube an Jesus keinen Anhalt hat an Jesus selbst, so wäre dies das Ende der Christologie«<sup>46</sup>. Wer glaubt, ist beim historischen Jesus. Sein Wort kann von seiner Person nicht getrennt werden. Seine Person ist in eins zu sehen mit dem Weg, den er ging.<sup>47</sup> E. Fuchs, für den Jesu Verhalten selber der eigentliche Rahmen seiner Verkündigung war, fordert die Begegnung mit der Geschichte so lange je neu, als wir die Aufgabe haben, sie auszulegen. E. Käsemann, der vielleicht mit seinem Widerspruch am bekanntesten geworden ist, rät, daß wir uns die richtige Einsicht, daß die christliche Botschaft auf dem Osterglauben beruht, nicht dadurch trüben lassen, daß wir diesen Satz verabsolutieren. Der Satz sollte nicht die Resignation decken, die die Frage nach der Eigenart Jesu aufgegeben hat. Die Urchristenheit identifizierte den erniedrigten mit dem erhöhten Herrn und bekannte damit, daß sie bei der Darstellung seiner Geschichte von ihrem Glauben nicht abstrahieren kann und nicht willens ist, einen Mythos an die Stelle des Nazareners treten zu lassen. Sie ist der Meinung, daß man den irdischen Jesus nicht anders als von Ostern her verstehen kann, aber daß man umgekehrt Ostern nicht adäquat zu begreifen vermag, wenn man den irdischen Jesus vernachlässigt.<sup>48</sup> Das Festhalten an der Historie sichert das extra nos des Glaubens ab. Die Urchristenheit wollte sich das Wesen ihres Glaubens an der Vergangenheit verdeutlichen. Einig war sie sich in dem Urteil, daß der irdische und der erhöhte Herr identisch sind und darum die Historie Jesu für den Glauben konstitutiv ist. Zwar hat der Osterglaube das christliche Kerygma begründet, aber ihm nicht erst seinen Inhalt gegeben. Gott hat gehandelt, ehe wir gläubig wurden. Und das verdeutlicht die in die Verkündigung einbezogene Geschichte Jesu.<sup>49</sup>

Es stimmt nicht, daß das Christuskerygma die Jesusbotschaft verdrängt habe und diese erst spät und fast zufällig wieder in das Bewußtsein gerückt sei. Die Logienquelle, die die Verkündigung Jesu weiterträgt, lebt mindest in ihrer mündlichen Form zugleich auf wie

<sup>46</sup> Wort und Glaube, Tübingen 1960, 208.

<sup>47</sup> Vgl. G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959, 64.

<sup>48</sup> Die Frage nach dem historischen Jesus, Tübingen <sup>2</sup>1965, 155 und 218.

<sup>49</sup> Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214, besonders 195 f. 202 f.

das Kerygma von 1 Kor 15, 3--5 entsteht. Es stimmt nicht, daß Jesus das Heil nur verheißen, der erhöhte Christus dieses erst realisiert habe. Jesus war mehr als der Bote der Basileia. Das Reich Gottes als das endgültige für den Menschen bestimmte Heil ist unverwechselbar und unzertrennlich an ihn gebunden.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Dies versuchte ich, in meinem Jesusbuch aufzuweisen. Vgl. J.Gnilka, *Jesus von Nazaret — Botschaft und Geschichte*, Freiburg <sup>2</sup>1991, besonders 87–165.