

Der wunde Punkt

Die theologische Bedeutung historischer Jesusforschung

Thomas Söding

1. Eine Leerstelle, die gefüllt werden muss

Der zweite Teil des Credo, der ganz der Christologie gewidmet ist, baut einen weiten Spannungsbogen zwischen der Präexistenz und der Schöpfungsmittlerschaft, der Inkarnation, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Parusie des Gottessohnes auf; in den historischen Dimensionen aber ist das Glaubenskenntnis äußerst reduziert. Das Konzil von Nikaia nennt 325 n. Chr. nur die Menschwerdung und das Leiden (DH 125), das Konzil von Konstantinopel ergänzt 381 n. Chr. lediglich die Geburt, „aus der Jungfrau Maria“, sowie die Kreuzigung, „unter Pontius Pilatus“, und das Begräbnis (DH 150). Das Konzil von Ephesus ist 431 n. Chr. auf die Geburt und das Leiden Jesu fokussiert, um das wahre Menschsein des Gottessohnes zu verkünden (DH 251), das Konzil von Chalkedon handelt 451 n. Chr. nur noch vom Unterschied und von der Einheit der zwei Naturen in Christus (DH 301–303).¹

Das Ergebnis ist ambivalent: Einerseits wird dogmatisch nicht nur das wahre Gottsein Jesu, sondern mit ebensolchem Nachdruck auch das wahre Menschsein des Gottessohnes gelehrt; andererseits bleibt dieses Menschsein im Credo unbestimmt: Kein Wort fällt

¹ Zur Genese, Form und Geltung vgl. *W.-D. Hauschild*, Art. Nicaeno-Constantinopolitanum, in: TRE 14 (1994) 444–456. Pontius Pilatus und der Kreuzestod sowie z. T. das Begräbnis werden auch in der Hippolyt zugeschriebenen *Traditio apostolica* (DH 10), im Psalter des Königs Aesteistan (DH 11), im Codex Laudianus (DH 12) sowie in Predigten des Ambrosius von Mailand (DH 13), des Augustinus (DH 14.21), des Petrus Chrysologus (DH 15) und vieler weiterer, vor allem westlicher Theologen zum Glaubensbekenntnis angeführt. Umstritten ist aus dem Osten der Ancoratus des Epiphanius von Salamis (DH 42.44), sicher das Taufbekenntnis aus Antiochien vom Ende des 4. Jh. (DH 50) sowie die Katechese des Theodor von Mopsuestia (DH 51). Es gibt keine Hinweise auf das Leben Jesu.

über die Verkündigung Jesu, über sein Heilswirken, seine Sammlung der Jüngerschaft, seine Auseinandersetzungen mit Pharisäern und Schriftgelehrten, seine Seligpreisungen und seine Ethik, die im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe verankert ist.

1.1 Geschichte im Credo

Das Credo bindet Dogma und Geschichte in der Inkarnation und der Passion aneinander. Das Feld des Lebens zwischen Geburt und Tod bleibt aber offen. Die einzige Bestimmung, die es füllt, ist der Name Jesus. Er allerdings ist entscheidend. Er fehlt in keinem Credo. Ohne ihn wäre das Menschsein des Gottessohnes eine Chiffre. Er verweist nicht nur auf ein Kind, das geboren wurde, und auf einen Erwachsenen, der gestorben ist, sondern auf ein ganzes Leben, das geführt worden ist; er verweist auf einen Menschen, der einen Namen hat und sich einen Namen gemacht hat; er verweist auf eine Fülle von Gesprächen, in denen dieser Jesus andere Menschen angesprochen hat und von ihnen angesprochen worden ist. In diesen Beziehungen hat sich das entwickelt, was im Neuen Testament Glaube genannt wird – wie aber auch Skepsis und Ablehnung am Namen Jesu festgemacht worden sind, an seiner Herkunft, seiner Familie, seinem Menschsein (Mk 6,1–6a parr.).

„Jesus Christus“ ist die Kurzform dieses Bekenntnisses; es ist so vertraut, dass es schon selbst wie ein Name wirkt. Aber der Mann aus Nazareth heißt Jesus, und sein Titel ist: Christus. Jesus ist der Christus, und der Christus, der Messias, ist Jesus: Dieses Bekenntnis, das die synoptischen Evangelien auf Petrus in Caesarea Philippi zurückführen, aber sofort mit dem Widerspruch gegen das Leiden und den Ruf in die Kreuzesnachfolge verknüpfen (Mk 8,27–34 parr.), ist der Glutkern des christologischen Credo.² Es verbindet Israel mit der Kirche. Es verankert die Jesustraditionen des Urchristentums im Zeugnis der „Heiligen Schrift“, der Bibel Israels. Es sichert, dass es keine Inkarnation ohne Biographie, keine Auferstehung ohne Jesus, keinen Glauben ohne Erlösungshoffnung gibt.

Dieser dogmatisch schlechterdings entscheidende Zusammenhang kann nicht durch das Dogma, sondern nur durch die Heilige

² Vgl. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (NTD.E 11), Göttingen 1998.

Schrift begründet und verifiziert werden – die aus diesem Grund in jeder christlichen Liturgie gleich welcher Konfession vor dem Credo verkündet wird, regelmäßig aus dem Alten wie dem Neuen Testament und in jeder Eucharistiefeyer mit einem Abschnitt aus dem Evangelium: nach Matthäus, Markus, Lukas oder Johannes. Das Credo ist Antwort auf die Verkündigung Jesu Christi (in des Genitivs doppelter Bedeutung) – nicht nur an Weihnachten und Ostern, sondern an jedem Sonntag im Jahreskreis.

1.2 Credo in der Geschichte

Ohne dass Jesus gelebt hätte, hinge alles in der Luft, was über die Inkarnation und die Auferweckung, über die Schöpfungsmittlerschaft, die Heilsbedeutung und die Wiederkunft Jesu gesagt wird; das Christentum selbst könnte und dürfte es nicht geben. Die Frage nach dem wahren Menschsein, modern ausgedrückt: nach der Historizität Jesu, ist deshalb von höchster theologischer Valenz. Das Evangelium Jesu Christi gäbe es nicht ohne den, dessen Namen es trägt. Weil es im Urbekenntnis der Kirche heißt: „Jesus, der Christus“, ist alles, was die Geschichtlichkeit Jesu begründen oder in Zweifel ziehen kann, theologisch eine Sache auf Leben und Tod. Das ist der wunde Punkt – und zugleich die Herzkammer des Christentums.

Das Credo markiert die christologischen Eckpfeiler Geburt und Passion, die tief im Erdreich der Geschichte verwurzelt sind. Paradoxerweise ist der Tod Jesu jenes Ereignis, das durch die antiken Quellen historisch am sichersten bezeugt wird.³ Alle kanonischen Evangelien erzählen ausführlich, wenngleich nicht widerspruchsfrei, von der Verhaftung, der Verurteilung und der Hinrichtung am Kreuz.⁴ Die Apokryphen⁵ setzen den Tod Jesu voraus, wenn auch einige in der Auffassung, der Sohn Gottes sei nur scheinbar gestorben, weil er nicht wahrhaft, sondern nur anscheinend Mensch gewesen sei.

³ Vgl. R. E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. 2 Bde. (AncBRL), New York 1994.

⁴ Vgl. M. Gielen, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart u. a. 2008.

⁵ Einen breiten Überblick verschafft die Sammlung von Chr. Marksches/J. Schröter (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes*. 2 Teilbände, Tübingen 2012.

Der jüdische Historiker Flavius Josephus erwähnt den Tod Jesu in einem christlich redigierten Passus seiner „*Altertümer*“ (*antiquitates Judaicae* XVIII 63f. [3,3]; vgl. XX 200); der Talmud will belegen, dass Jesus rechtmäßig verurteilt worden sei (Sanhedrin 43a). Der römische Schriftsteller Tacitus weiß von der Hinrichtung Jesu unter Pontius Pilatus (*annales* XV 44,3). Nur der Koran tut sich mit der Kreuzigung schwer (Sure 4,154), aber aus dogmatischen Gründen⁶, die von der Kehrseite aus genau das zeigen, was Paulus den „Skandal“ des Evangeliums nennt (1 Kor 1,18–23). Die Auferweckung, die im Neuen Testament untrennbar mit dem Passionsgedächtnis verbunden ist⁷, lässt sich *per definitionem* historisch weder beweisen noch widerlegen, weil sie zwar Wirkungen in Raum und Zeit hinterlässt, aber im Entscheidenden den Bereich der Geschichte transzendiert, bedeutet sie doch die Aufnahme Jesu in das Geheimnis des lebendigen Gottes selbst. Man kann zwar historisch erkennen, dass und wie die Überzeugung im Kreis der Jünger gewachsen ist, sie hätten das Grab leer gefunden und Jesus wieder lebendig gesehen, weil Gott ihn von den Toten auferweckt habe; aber der Glaube an die Auferstehung bezieht sich seinem Begriff nach auf einen eschatologisch-transzendenten Vorgang.

Wenn Jesus gestorben ist, muss er auch geboren worden sein.⁸ Die Geburt aus der Jungfrau Maria, die im Credo mit dem Matthäus- und dem Lukasevangelium bekannt wird und in den apokryphen Kindheitsevangelien bis hin zum Koran eine große Bedeutung gewinnt, hat freilich epistemologisch einen ähnlichen Status wie die Auferweckung: Sie entzieht sich einer historischen oder medizinischen Widerlegung oder Begründung, weil sie als ein Vorgang von im strengen Sinn eschatologischer Einmaligkeit überliefert wird, während historische und naturwissenschaftliche Beweisführungen immer nur auf unter gleichen Umständen wiederkehrende oder analoge Phänomene bezogen sind. Man kann wiederum historisch die

⁶ Vgl. M. Bauschke, *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2013.

⁷ Vgl. T. Nicklas/A. Merkt/J. Verheyden (Hg.), *Gelitten – gestorben – auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum* (WUNT 2/273), Tübingen 2010.

⁸ Umfassend werden die Geburtsgeschichten untersucht von R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke* (AncBRL), London 1993 (1978).

Entstehungsgeschichte des Glaubens an die Jungfrauengeburt rekonstruieren und nach einigen Stimmen bis in die Familie Jesu selbst zurückverfolgen; aber es ist widersinnig, einen historischen Beweis oder Gegenbeweis für die Jungfrauengeburt führen zu wollen. Die Frage hingegen, ob Jesus in Bethlechem, wie es die neutestamentlichen und apokryphen Traditionen von Jesu Geburt und Kindheit bezeugen, oder in Nazareth das Licht der Welt erblickt hat, wie es Teile der historisch-kritischen Exegese denken, ist eine echte historische Zweifelsfrage. Sie berührt nicht das Credo, wohl aber die Dimensionen der Verbindung zwischen der Hoffungsgeschichte Israels (vgl. Mi 5,1f.) und der Lebensgeschichte Jesu. Dass Jesus nach heutigem Wissen einige Jahre „vor Christi Geburt“ geboren worden ist, wenn er unter Herodes auf die Welt gekommen ist (Mt 2,1; vgl. Lk 1,5; 3,1), der 4 v. Chr. gestorben ist, steht auf einem eigenen Blatt, das für die Christologie unerheblich ist. Die Geburt Jesu „von einer Frau“ in der „Fülle der Zeit“ ist bereits bei Paulus ein christologisches Ereignis ersten Ranges, verbindet sie doch den Befreier Israels mit allen Menschen und ordnet ihn durch seine jüdische Mutter dem „Gesetz“ zu, „unter“ das er „gestellt“ ist und dessen Verheißung er erfüllt (Gal 4,4ff.).⁹

1.3 Fragen nach der Beziehung von Credo und Geschichte im Blick auf Jesus

Wenn die Geburt als Inkarnation und die Passion als Vollendung des Heildienstes Jesu und wenn die Auferweckung wie die Inkarnation samt der Jungfrauengeburt im Glauben bekannt werden, ist der Bereich dessen, was historisch gesichert oder verunsichert werden kann, überschritten; es kommt ein anderes Genus zur Sprache: die Einsicht des Glaubens in das Heilsgeheimnis Gottes. Aber wenn theologisch von der Menschwerdung und von der Kreuzigung Jesu „für uns“ gesprochen wird, sind die Fakten (im engsten Sinn des Wortes) der Geburt wie des Todes eine *conditio sine qua non*.

Weil es keine Christologie ohne ein essentielles Verhältnis zu Jesus von Nazareth und deshalb zur Geschichte gibt, stellen sich zwei wichtige Fragen, die geklärt werden müssen. *Erstens*: Wie weit kann das, was das Credo sagt, historisch erwiesen werden – theoretisch

⁹ Vgl. A. M. Buscemi OFM, Lettera ai Galati. Commentario esegetico (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004, z. St.

und praktisch? Anders formuliert: Wie kann das Credo Bestand haben, wenn es auf den Prüfstand der historischen Forschung gestellt wird? Wenn weder die Geburt noch der Tod historisch ernsthaft in Frage stehen und wenn zugleich deutlich ist, dass die Jungfräulichkeit Mariens wie die Auferweckung Jesu den Bereich des Historischen definitiv transzendieren, stehen im Kern der Debatte erstens die Verbindung Jesu mit dem Christus und zweitens die Proexistenz Jesu: Kann das „Für uns“, „Für euch“, „Für Dich“, „Für mich“, „Für viele“, „Für alle“, das entschieden ein theologisches Bekenntnis ist, historisch verifiziert oder plausibilisiert werden – oder lässt es sich falsifizieren? *Zweitens*: Welchen christologischen Status haben die vielen Überlieferungen von Jesu Wirken in Galiläa und Judäa, von denen die Evangelien – zwischen Krippe und Kreuz oder zwischen dem Jordan und Golgotha – voll sind? Sie werden in der Liturgie als „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“ nur deshalb verkündet, weil sie die Augen für diesen Jesus schärfen, der geboren wurde und gestorben ist. Seine Geburt hätte ohne sein Leben so wenig Heilsbedeutung wie sein Sterben – so wie umgekehrt die erlösende Kraft der Worte und Taten Jesu den Evangelien zufolge daran hängt, dass er von Gott gekommen ist und dass Gott ihn von den Toten erweckt hat.

Beide Fragen können nur exegetisch beantwortet werden. Sie berühren allerdings Grundlagen des Verständnisses von Geschichte und wissenschaftlicher Methodik, die nur im Dialog mit der systematischen Theologie und der Philosophie besprochen werden können; sie fordern auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte der Exegese, die seit dem 18. Jahrhundert intensiv die historischen Themen traktiert und sich darin stark von den in der wissenschaftlichen Welt jeweils herrschenden Vorstellungen von Geschichte und Methode abhängig gezeigt hat.

2. Eine Fundstelle, die gesucht werden muss

Wenn die beiden theologischen Kernfragen, die das Verhältnis von Christologie und Geschichte betreffen, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch und nicht nur allgemein, sondern auch konkret beantwortet werden sollen, sind die kanonischen Evangelien die einzigen Quellen, die so stark sprudeln, dass substantielle Aussagen getroffen

werden können.¹⁰ Seit der Antike gibt es ein starkes Interesse an der Frage, wie die Evangelien entstanden sind und wer sie geschrieben hat. Diese Aufmerksamkeit, die dem jüdischen wie dem christlichen Interesse an der Bibel Israels, am „Alten Testament“, strukturell entspricht, passt genau zu jenem Verständnis der Offenbarung, das in der Bibel selbst grundgelegt ist: Gott spricht in der Geschichte durch menschliche Worte, gesprochene wie geschriebene.¹¹

2.1 Diskussionen über die geschichtliche Entstehung der Evangelien

Die traditionellen Antworten auf die Verfasserfrage konnten – in der Regel – nicht vor dem Prüfstand der historischen Kritik bestehen. Das erkennbare Interesse der Kirchenväter bestand darin, die Überlieferungswege von Jesus über die Apostel zu den Lesegemeinden möglichst kurz zu halten – sei es, dass mit Matthäus und Johannes direkt Jünger Jesu aus dem Kreis der Zwölf als Autoren der Evangelien angesehen wurden, sei es, dass mit Markus und Lukas unmittelbare Schüler der Apostel Petrus und Paulus die Autoren gewesen sein sollen. Die historisch-kritische Exegese hat demgegenüber gezeigt, dass die Überlieferungswege um einiges länger und vielgestaltiger sind – wie dies im Prooemium des Lukasevangeliums auch angezeigt wird (Lk 1,1–4). Die katholische Kirche hat die traditionellen Auffassungen über die Entstehungsgeschichte der Evangelien sehr lange lehramtlich zu verteidigen versucht, weil sie meinte, die besseren Argumente auf ihrer Seite zu haben und dem Druck der historischen Kritik an der Offenbarungsqualität der Bibel nur dadurch standhalten zu können, dass die Traditionswege ausschließlich von verlässlichen Autoritäten gebahnt worden sind, die Jesus selbst beauftragt habe.¹² Aber dieses Unterfangen musste scheitern – weil es die Wissenschaftsfreiheit unzulässig einschränkte und weil es

¹⁰ Die Entstehungsbedingungen der Evangelien werden in „Einleitungen“ untersucht; vgl. *U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁸2013; *M. Ebner/S. Schreiber* (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008; *K.-W. Niebuhr* (Hg.), Grundinformation Neues Testament, Göttingen ³2008. Diese drei führenden Werke stimmen keineswegs in allen Details, aber in den großen Linien vielfach überein.

¹¹ Vgl. *Chr. Böttigheimer*, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br. 2016.

¹² Die Texte sind publiziert in: *Enchiridion Biblicum*, Neapel/Rom ⁴1961. Der

eine historistische Krieriologie zu übertrumpfen suchte, der sie aber gerade durch ihre Apologie Tribut leistete.¹³

Auf der Kehrseite der Medaille steht, dass die historische Bibelkritik, wie sie gegen den starken Widerstand pietistischer Kreise vom liberalen Protestantismus forciert worden ist¹⁴, die historische Zuverlässigkeit der Evangelien auch deshalb extrem in Zweifel gezogen hat, weil die traditionellen Verfasserangaben falsch seien. Tatsächlich führt kein wissenschaftlicher Weg zu den vormodernen Konstruktionen der Jesusüberlieferung zurück. Wohl aber führt ein Weg über die notwendigen Destruktionen hinaus; denn es zeigt sich die Logik der antiken Zuschreibungen von Evangelien zu apostolischen oder unmittelbar postapostolischen Verfassern: Sie folgen sicher Legitimationsinteressen der jungen Kirche; es wird aber wieder etwas offener als im 19. Jahrhundert diskutiert, ob womöglich Matthäus oder auch der Lieblingsjünger Figuren sind, die im Hintergrund der Entstehungsprozesse des Ersten und des Vierten Evangeliums stehen, so dass sich die in der gesamten Antike einhelligen Zuschreibungen erklären, ähnlich bei Markus und (mit den relativ besten Argumenten) bei Lukas.

Entscheidend aber ist die hermeneutische Einsicht, dass – um es spitz zu formulieren – die Apostolizität der Evangelien nicht an ihrer apostolischen Verfasserschaft hängt, sondern an ihrem Zeugnis: an ihrem Inhalt und an ihrer Perspektive. Diese Differenzierung führt keineswegs zu einem Tod des Autors, bindet aber die Verfasser der Evangelien in die Traditionsbildungen urchristlicher Gemeinden ein, in denen und für die sie geschrieben haben.

2.2 Debatten über das Geschichtsbild der Evangelien

Unhintergebar ist die Analyse der historischen Bibelkritik, dass die Evangelien durch und durch parteiisch sind: Sie wollen nicht nur über Jesus informieren, sondern ihn als Christus verkünden.

gleiche Mechanismus sollte auch im Alten Testament und in den anderen Teilen des Neuen Testaments greifen.

¹³ Vgl. H. Wolff/J. Schepers (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 2009.

¹⁴ Vgl. H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001.

Ihre Perspektive ist durch den Glauben an die Auferstehung Jesu von den Toten charakterisiert. Ihr Jesusbild ist christologisch gefärbt; ihr Bild Jesu ist konstruiert; sie wählen, wie Johannes es explizit sagt, das aus und präsentieren das, was helfen soll, in Jesus den messianischen Gottessohn zu erkennen (Joh 20,30f.).¹⁵ Aber sie wollen sich in diesen Vergegenwärtigungen nicht von Jesus lösen, sondern auf ihn beziehen.

Die Frage lautet deshalb, ob das offenkundige Glaubensinteresse den Blick der Evangelien für die Geschichte Jesu trübt oder schärft. Der Verdacht der historisch-kritischen Exegese war und ist, das Jesusbild werde geschönt, weil der nachösterliche Christusglaube auf die vorösterliche Jesustradition projiziert werde; die historische Wahrheit erfordere es hingegen, ein unmessianisches Leben Jesu anzunehmen, das erst sekundär christologisch aufgewertet worden sei.¹⁶ Diese Kritik ist allerdings ebenso undifferenziert wie die gegenteilige Behauptung, Jesus habe sich unzweifelhaft als Christus verkündet, weil es in den Evangelien so stehe.

Eine differenzierte Diskussion muss zum einen die Gattung der Evangelien bedenken und zum anderen die Glaubensperspektive auf die Geschichte Jesu erhellen. *Zum einen* gehören die Evangelien zur antiken Gattung der Biographie¹⁷, die andere Merkmale als die moderne aufweist. Im Altertum gilt es, so gut wie möglich zu recherchieren, um dann das Paradigmatische, das Typische oder Charakteristische einer Person herauszuarbeiten: in einem Rückblick, der durch aktuelle Interessen gefärbt ist und sich durchaus die Freiheit nimmt, nicht nur gezielte Ausschnitte zu bilden, sondern auch eine Person so sprechen zu lassen, wie sie gesprochen hätte, wenn sie in jenem Moment ganz sie selbst gewesen wäre.¹⁸ Das zeigt die Kreativität der antiken Geschichtsschreibung, die sich auch in den Evangelien nachweisen lässt, allein schon durch den synoptischen Ver-

¹⁵ Zur Exegese und Hermeneutik vgl. J. Zumstein, L'Évangile selon Saint Jean (13–21), (CNT IVb), Genf 2007, 294–297.

¹⁶ Das ist die zentrale und einflussreiche These von William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.

¹⁷ Vgl. R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids/Cambridge² 2004 (1992).

¹⁸ Dieses Qualitätskriterium nennt *Thukydides*, *Historiae* 22; hg. von Henry Stuart Jones, mit Korrekturen von John Enoch Powell. 2 Bde., Oxford 1942 und 1963.

gleich und die Unterschiede zu Johannes. Die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Einzelkritik ist in dieser Gattungsbestimmung ebenso angelegt wie die Möglichkeit, die Darstellungen der Evangelien aus der Perspektive einer vermittelten Wirkung der Verkündigung Jesu zu erklären.¹⁹ Beide Optionen sind möglich und müssen methodisch genutzt werden.

Zum anderen lässt sich exegetisch zeigen, dass der Auferstehungs-glaube ein genuines Interesse an Jesus hat: ist es doch gerade die Pointe sowohl der Osterevangelien²⁰ als auch der neutestamentlichen Bekenntnisse, den auferweckten Kyrios als Jesus zu identifizieren, den Irdischen und Gekreuzigten.²¹ Der österliche Christusglaube öffnet deshalb von sich aus die Tür zur Geschichte. Er versteht in neutestamentlicher Zeit unter Geschichte nicht dasselbe wie das, was heute als Historie und als historisch verstanden wird; er verwendet die Methoden der Antike, sich der Vergangenheit zu vergewissern, die nicht diejenigen heutiger historischer Recherchen sind. Deshalb öffnet sich ein weites Feld historischer Kritik. Aber der neutestamentliche Osterglaube kann den Umstand erklären, dass die Auferstehungsbotschaft das Interesse an der öffentlichen Verkündigung Jesu, seinem Wirken in Galiläa und Jerusalem nicht abgebaut, sondern aufgebaut hat. Nur deshalb findet die historische Kritik der Neuzeit einen Gegenstand gesammelter Aufmerksamkeit und kritischer Prüfung. Beides wird durch die in den Evangelien angelegte Überzeugung provoziert, dass Jesus nur dann richtig verstanden werden könne, wenn er im engsten Zusammenhang mit Gott, seinem Reich und seinem Volk gesehen werde – weil für Jesus selbst der lebendige Gottesglaube, die Verkündigung der Herrschaft Gottes und die Zugehörigkeit zum Volk Gottes, das er sammeln und retten will, schlechterdings entscheidend gewesen seien. Diese Perspektive hat auch in der Optik moderner Jesusforschung²² sehr viel für sich;

¹⁹ Vgl. J. Schröter, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Leipzig 2017.

²⁰ Vgl. R. Vorholt, *Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung* (HBS 73), Freiburg i. Br. 2012.

²¹ Th. Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2006.

²² Vgl. G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2013.

sie bestätigt freilich längst nicht bereits die Historizität jeder Überlieferung in den Evangelien, sondern zeigt nur, dass es heute eine Basis gibt, die historische Rückfrage zu stellen und differenziert zu beantworten.

2.3 Perspektiven der Erinnerung in den Evangelien

Das biographische Interesse an Jesus entspricht der Hermeneutik des Glaubens, der Gottes Handeln in der Geschichte²³ bekennt und Jesus als eschatologischen Messias sieht. Beides kommt im Vorgang der Erinnerung zusammen, wenn der biblische Begriff der Erinnerung leitend ist: die Vergegenwärtigung einer Vergangenheit durch ein Erzählen, das sich vom Geist Gottes leiten lässt, die zukunftsweisenden Perspektiven der Geschichte zu öffnen und dadurch denjenigen Orientierung zu geben, die ihr Gedächtnis auffrischen wollen.²⁴ Anders als der Mythos hat das Evangelium ein essentielles Verhältnis zur Geschichte, aber anders als der Historismus lässt es die Vergangenheit nicht ruhen, sondern schließt sie für die Gegenwart auf, und zwar dadurch, dass es diejenigen, die es verkünden und hören, an Jesus orientiert: an seiner Botschaft und an seinem Leben – im Horizont des Auferstehungsglaubens.

Justin der Märtyrer nannte die Evangelien *memorabilia apostolorum* (ap. I 66,3).²⁵ Der historisch-kritischen Exegese schien es zwar so, dass die Evangelien nicht an Jesus erinnerten, weil sie ihn verkünden wollten.²⁶ Aber das ist eine Scheinalternative; denn zum einen geschieht die Verkündigung Jesu nicht zuletzt durch Erinnerung, soll doch kein anderer als Jesus verkündet werden, und zum anderen ist die Erinnerung ihrerseits Verkündigung, will sie doch ge-

²³ Vgl. M. Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 44), Leipzig 2016.

²⁴ Vgl. Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2012.

²⁵ *Iustinus Martyr, Apologie pour les chrétiens. Justin. Introd., texte critique, trad. et notes par Charles Munier, Paris 2006.* Vgl. L. Abramowski, Die „Erinnerungen der Apostel“ bei Justin, in: P. Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 95), Tübingen, 1983, 341–354.

²⁶ Typisch W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ²¹1983, 13: „Die Evv. sind nicht um der Erinnerung an Jesus willen geschrieben [...]; das leitende Interesse ist das der Glaubensweckung und Glaubensstärkung“.

rade das Gedächtnis der Verkündigung Jesu auffrischen. Heute ist die Gedächtnisforschung weiter, sowohl in der Geschichts- und Sozialwissenschaft²⁷, der Philologie²⁸ und Philosophie²⁹, als auch in den Kulturwissenschaften³⁰ und der Psychologie³¹. Es wird erstens deutlich, wie kreativ das Gedächtnis ist, eine Vergangenheit zu vergegenwärtigen, und wie intensiv individuelles und kollektives Gedächtnis interagieren: durch Vergessen und Behalten, durch Arrangieren und Aktualisieren. Der personale Aspekt entspricht dem alten Interesse an der Theologie der Evangelisten; er bedarf aber einer Öffnung für soziale Aspekte³², so dass die ekklesiale Dimension jener Traditionen und Rezeptionen vor Augen stehen kann, in denen die Evangelien eine lebendige Erinnerung an Jesus aufgebaut haben. Die Prozesse der Erinnerung können nicht ohne weiteres sekundär historisiert werden; aber sie lassen verstehen, in welchem hermeneutischen Horizont die Evangelien entstanden sind, die ein essentielles theologisches Verhältnis zu dem bezeugen, was für sie Geschichte gewesen ist; es handelt sich um Konzepte, die heute gleichfalls Gegenstand historisch-kritischer Exegese sind.

Ein großer Vorteil für das Unterfangen einer historischen Rückfrage besteht darin, dass in einem durchaus nicht unerheblichen, aber für antike Verhältnisse doch erfreulich kurzen Abstand von (vielleicht etwas mehr als) zwei Generationen gleich vier dieser erzählten Erinnerungen an Jesus im Neuen Testament geschrieben und erhalten worden sind. Sie sind deutlich älter als die meisten Apokryphen, vielleicht teils mit Ausnahme des Thomasevangeliums, das deshalb in wissenschaftlichen Studien regelmäßig herangezogen wird, wenn es gilt, einen Rückblick auf Jesus zu wa-

²⁷ Vgl. E. Hobsbawm/T. O. Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 2012 (1994).

²⁸ Vgl. H. Weinrich, *Lethe – Kunst und Kritik des Vergessens* (1999), München 2005.

²⁹ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

³⁰ Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2017 (1992).

³¹ Vgl. (sozialpsychologisch) H. Welzer, *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2017; (kognitionspsychologisch) R. L. Solso, *Kognitive Psychologie*, Berlin 2005.

³² Vgl. (paradigmatisch) S. Hübenthal, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253), Göttingen 2014.

gen.³³ Die Agrapha können den einen oder anderen Akzent hinzufügen oder leicht verschieben, aber kein wesentlich neues Bild zeichnen.³⁴

Alle Evangelien haben eine je eigene Perspektive auf Jesus; alle arbeiten mit den ihnen zugänglichen Traditionen, die ihrerseits nach den Gesetzen mündlicher Überlieferung³⁵ und nach den Regeln früher schriftlicher Sammlungen zusammengestellt worden sind. Über deren genauen Umfang wird notorisch gestritten; weithin akzeptiert ist die Existenz einer (mehr oder weniger fest gefügten) Redenquelle, die von Matthäus und Lukas über das Markusevangelium hinaus verarbeitet worden ist.³⁶ Auf den ersten Blick ist erkennbar, dass im Johannesevangelium eine Perspektive auf Jesus zu entdecken ist, die sich von derjenigen der synoptischen Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas deutlich unterscheidet und erkennbare synoptische Traditionen voraussetzt. Deshalb kann das Johannesevangelium, obgleich es viele plausible Szenarien, z. B. in der Chronologie des Wirkens Jesu und der Passion, entwirft, nicht in erster, sondern nur in zweiter Linie als historische Quelle für die Rekonstruktion der Geschichte Jesu genutzt werden: als Ergänzung und Korrektur, als Vertiefung und Verdichtung. Wer indes die starken Verschiebungen als Alternative zur synoptischen Tradition oder gar als deren Vorgabe nutzen will³⁷, muss sich gegen das bereits in der Antike verbreitete und in der kritischen Exegese nahezu einhellig neu begründete Ur-

³³ Einen guten Überblick verschafft *H.-J. Klauck*, *Apokryphe Evangelien*. Eine Einführung, Stuttgart 2008.

³⁴ Vgl. *J. Jeremias*, *Unbekannte Jesusworte*. 4. unveränderte Auflage. Unveränderter Nachdruck der 3., unter Mitwirkung von Otfried Hofius völlig neu bearbeiteten Auflage, Gütersloh 1965.

³⁵ Vgl. *J. D. G. Dunn*, *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids 2013.

³⁶ Ein Rekonstruktionsversuch: *P. Hoffmann/Chr. Heil* (Hg.), *Die Spruchquelle Q*. Studienausgabe Griechisch – Deutsch. Griechischer Text nach der „Critical Edition of Q“, Darmstadt 2002.

³⁷ Der letzte, der dies programmatisch getan hat, war *F. Schleiermacher*, Einleitung in das Neue Testament, hg. v. G. Wolde (Sämtliche Werke I/8), Berlin 1845, 315ff. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [2.–4. Auflage], hg. v. G. Meckenstock, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. 1.: Schriften und Entwürfe, Bd. 12, Berlin/New York 1995, 1–321, 308f. Andere testen so etwas wie eine Gleichursprünglichkeit johanneischer und synoptischer Traditionen; so *K. Berger*, *Im Anfang war Johannes*. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997.

teil stellen, das Johannesevangelium sei jünger als die Synoptiker und setze wahrscheinlich auch die Kenntnis jedenfalls breiter synoptischer Traditionen voraus.³⁸

Im Vergleich der verschiedenen Perspektiven ist es möglich, zum einen das jeweils charakteristische Erinnerungsbild der Evangelien zu beschreiben, es – soweit wie möglich – von den ihnen zugrunde liegenden Traditionen her zu erklären und dann im Vergleich zu reflektieren, welche Unterschiede als diverse Reflexe der Geschichte Jesu wahrgenommen und miteinander verbunden werden können und welche Widersprüche nach einer alternativen Entscheidung verlangen. Diese Wahl zu treffen, ist theologisch signifikant, aber nur mit philologischen und historischen Methoden möglich – weil der Glaube, der erkennen und verstehen will, auf die neutestamentliche Überlieferung angewiesen ist, die in Schriftform vorliegt und wissenschaftlich nur durch Exegese erschlossen werden kann.

3. Eine Schnittstelle, die genutzt werden muss

Die Evangelien zeichnen farbige Erinnerungsbilder vom öffentlichen Leben Jesu³⁹: von seiner Taufe im Jordan, von seinem Wirken in Galiläa und Jerusalem, sie lassen seine Verkündigung in Gleichnissen, Predigten und Gesprächen aufleben, die teils der Kontroverse, teils dem Konsens, teils der Belehrung, teils der Provokation dienen; sie zeichnen Skizzen von seinen Heilungen und Dämonenaustreibungen, von seinen Gastmählern und Gebeten. Schon in der Antike sind zahlreiche Widersprüche zwischen den Evangelien aufgefallen, die von den Christentumskritikern als Indizien für die mangelnde Glaubwürdigkeit des Evangeliums betrachtet worden sind, von den christlichen Apologeten aber durch Harmonisierung aufgelöst werden sollten.⁴⁰ Die heutigen Erklärungen sind plausibler als die dama-

³⁸ Vgl. Th. Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (QD 203), Freiburg i. Br. 2003.

³⁹ Vgl. A. Puig i Tàrrach, *Jesús. Un perfil biogràfic*, Barcelona 2004; *Ders.*, *Jesús. An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus* (WUNT II/288), Tübingen 2010.

⁴⁰ Vgl. H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen 1971.

ligen: Die Traditionen und Perspektiven der Evangelien differieren; die Adressaten und Interessen sind unterschiedlich; der Kanon stellt mit Bedacht die Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zusammen, ohne sie – bis auf Varianten in Handschriften – redaktionell miteinander auszugleichen, weil er die Überlieferungen respektiert und rezipiert, die sich in ihnen bündeln.⁴¹ Die Widersprüche wahrzunehmen, zu erklären und so zu diskutieren, dass eine Entscheidung über die Geschichtlichkeit getroffen werden kann, gehört zu den üblichen Hausaufgaben der neutestamentlichen Exegese: angefangen bei Unterschieden im Wortlaut über abweichende Platzierungen und Terminierungen von Worten und Gesten bis zu widersprüchlichen Szenarien des öffentlichen Wirkens, der privaten Belehrungen der Jünger und der Rückzüge Jesu in die Einsamkeit. Es gehört zum normalen Geschäft philologischer und historischer Wissenschaft, dass nicht absolute Sicherheiten der Urteile erzeugt werden können; aber es können Indizien genannt, Argumentationen entwickelt und Diskussionen geführt werden, die ein Wahrscheinlichkeitsurteil transparent machen und alternative Modelle diskutabel halten.

3.1 Die Kritik an der historischen Substanz der Evangelien

Die historisch-kritische Exegese hat nicht nur die traditionellen Verfasserangaben der Evangelien verworfen, sondern auch die historische Substanz wesentlicher Partien der Evangelien in Zweifel gezogen: Es gebe weder eine Präexistenz und Jungfrauengeburt noch eine Auferweckung Jesu; die „Wunder“ seien Täuschungen oder Fälschungen, bestenfalls Symbole ohne Realitätsbezug; die Vorstellung eines Heilswirkens Jesu, das über Vorbildlichkeit hinausführe, sei obsolet; die direkt oder indirekt christologischen Ausführungen der Evangelien seien Jesus nur in den Mund gelegt, aber nicht von den Lippen abgelesen worden. Die Leben-Jesu-Forschung präsentiert unter diesen Prämissen einen Jesus, der frei von den Fesseln des Dogmas als reine Gestalt der Geschichte erscheinen soll, tatsächlich

⁴¹ Einen anderen Weg gehen Evangelienharmonien, von denen am bekanntesten Tatian ist; vgl. *W. L. Petersen, Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship* (VigC.S 259), Leiden 1994.

aber, wie Albert Schweitzer gezeigt hat⁴², zur Projektionsfläche eines (damals) modernen Menschenbildes, einer liberalen Kirche, einer akademischen Intelligenz wird, die sich der Aufklärung anheimgeben will. Das Reich Gottes wird moralisiert; die Christologie wird als Legitimationskonstrukt einer Kirche gesehen, die nach Macht im Namen Gottes giert; die Heilsbotschaft gilt bestenfalls als Trost einer kummervollen Seele, schlimmstenfalls als Vertröstung der Bedrängten, die durch Religion betäubt werden sollen.

Diese Fundamentalkritik an jeder Offenbarung kann wissenschaftlich nicht überzeugen. Die prinzipiellen Vorbehalte gegen die christologischen Eckdaten Inkarnation, Heildienst und Auferweckung, die im Namen historischer Bibelkritik erhoben werden, verdanken sich einem Kategorienfehler: Sie gewinnen nur im Rahmen eines mechanistischen Weltbildes und einer idealistischen Anthropologie Plausibilität; dieser Rahmen schien zwar im 19. Jahrhundert der aufgeklärten Wissenschaft gesetzt, hat heute aber weder natur-, geschichts- und kulturwissenschaftlich noch philosophisch Bestand.⁴³ Es ist prinzipiell nicht möglich, mit einer geschichtswissenschaftlichen Argumentation alten oder neuen Zuschnitts das zu begründen oder zu widerlegen, was *eo ipso* nur geglaubt werden kann, weil es ein Handeln Gottes in der Geschichte bezeugt. Die einzige Ausnahme würde dann bestehen, wenn es unvernünftig wäre, was der Glaube glaubt. Das ist aus einem missverstandenen Grundsatz Prinzip *credo quia absurdum*⁴⁴ zwar zuweilen gefolgert worden, aber zu Unrecht; denn der Glaube sucht derselben Tradition zufolge, die jenen Grundsatz vertritt, das Verstehen (*credo ut intelligam*⁴⁵). Der Glaube koalitiert also auch im Herzen der Theologie mit der Vernunft, einschließlich derjenigen, die zur Geschichtswissenschaft führt und in ihr zum Ausdruck kommt. Unsinnig ist offenkundig weder der Glaube an die Inkarnation des Logos, der für den Primat der Wahrheit steht, noch der Glaube an Erlösung, also an die verwandelnde Kraft der Liebe, oder die Hoffnung auf die Auferstehung

⁴² Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906 (2¹⁹¹³). Nachdruck hg. von Otto Merk, Tübingen ⁹1984.

⁴³ Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (stw 676), Frankfurt a. M. 1987 (1973).

⁴⁴ Traditionell zurückgeführt auf Tertullian, *De carne Christi* V.

⁴⁵ So, mit einem augustinischen Motiv, Anselm von Canterbury, *Proslogion* 1.

der Toten, die einen Sinnhorizont über die Grenzen von Raum und Zeit hinaus öffnet.⁴⁶ Freilich kann der Glaube die Grenzen des Verstehens markieren und dadurch der Vernunft auf die Sprünge helfen, wie Paulus es beim Blick auf das Kreuz in der Gegenüberstellung von Gottes Torheit und Weisheit einerseits, der menschlichen Weisheit und Torheit andererseits tut: Der Glaube gibt zu denken.

Aus dem Umstand, dass die historische Bibelkritik im 19. Jahrhundert überzogen hat, folgt nicht im Umkehrschluss, dass unbezogen die Historizität aller überlieferten Szenen, Worte und Gesten Jesu zu unterstellen wäre. Die Evangelien sind hundertprozentig Dokumente ihrer Zeit; sie teilen ein Weltbild, das untergegangen ist. Die vormoderne Exegese hatte andere Möglichkeiten und Schwierigkeiten, die Evangelien zu erklären, weil sie das alte Weltbild weiterentwickelt haben. Erst der Siegeszug des Humanismus, der Naturwissenschaften und der Aufklärung hat die Herausforderungen gründlich verändert und neue Probleme, aber auch neue Ansätze des Verstehens geschaffen.⁴⁷

Augustinus konnte die Verwandlung von Wasser zu Wein bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) noch so erklären, dass der übliche Vorgang – Wasser fällt vom Himmel und wird durch die Natur wie die menschliche Arbeit in Wein verwandelt – einfach ein wenig beschleunigt worden sei, damit die Menschen an diesem kleinen Wunder das große Wunder entdecken: dass es Leben gibt auf dieser Welt (*In Johannis evangelium tractatus* 24,1). Eine solche Erklärung ist heute nicht mehr möglich – oder nur noch als Erinnerung an intellektuelle Stärken und spirituelle Tiefen einer vergangenen Zeit; wo eine moderne Kopie versucht würde, wäre sie fundamentalistisch, wenn sie die historische Substanz sichern wollte, weil sich die Rahmenbedingungen der Exegese verändert haben und damit auch ihr argumentativer Status ein anderer geworden ist. Freilich ist damit weder eine symbolische Deutung der sog. Naturwunder ausgeschlossen, die durchaus Sinn macht,⁴⁸ noch sind unterschiedslos alle „Machtthaten“ und „Zeichen“ Jesu ins Reich der Legende ver-

⁴⁶ Vgl. V. Gerhard, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015.

⁴⁷ Vgl. K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München 1966.

⁴⁸ Vgl. J. Zumstein, *Die Bibel als literarisches Kunstwerk, gezeigt am Beispiel der*

bannt, weil charismatische Heilungen bis hin zu Totenerweckungen (unabhängig von medizinischen Todesdefinitionen heutigen Zuschnitts) und Exorzismen in historischen Überlieferungen und heutigen Kulturen, die sich von der westlichen unterscheiden, vielfach belegt sind.⁴⁹

Es kommt also auf eine Plausibilitätsprüfung im Einzelfall an. Sie wird zum Ergebnis führen, dass nach dem Analogieprinzip teils eine positive, teils eine negative Antwort wahrscheinlich ist. Wenn eine positive Antwort gegeben werden kann, ist noch nicht geklärt, dass in einer Erzählung ein ganz bestimmter Einzelfall in der vom Neuen Testament bezeugten Weise so und nicht anders stattgefunden hätte oder ein *ipsissimum verbum* erhalten geblieben wäre, weil Typisierungen und Stilisierungen, Akzentuierungen und Steigerungen zur Kultur der Erinnerung in biblischer Zeit gehören. Aber es ist immerhin von heute aus ein Möglichkeitsraum erschlossen, der durch das Schrift gewordene Gedächtnis Jesu gefüllt worden ist. Die Gretchenfrage lautet dann allerdings, ob die Moderne Visionen, Epiphanien, Metamorphosen der Psyche und des Körpers, Heilungen und Befreiungen von bösen Geistern, die in der Religions- und Kulturgeschichte vielfach bezeugt sind, denken kann oder ausschließen muss. Im ersten Fall, der in der Exegese oft präferiert wird, wird der Erfahrungsraum moderner Akademiker als Nonplusultra der Realität angesehen; im zweiten wird das Postulat einer interkulturellen Hermeneutik ernstgenommen, die auf physikalische, biologische, medizinische, kulturelle Erklärungen nicht verzichtet, aber sie zu weiten bereit ist, wenn die überlieferten Phänomene es erfordern und die Analogien zu anerkannten Vorgängen nicht zu leugnen sind.

Wenn eine negative Antwort gegeben werden muss, weil offenkundige Anachronismen oder Widersprüche zu Naturgesetzen bestehen, ist damit noch nicht das Evangelium als *fake news* entlarvt. Aber es gibt Anlass zu der Unterscheidung, welcher Gattung die fraglichen Überlieferungen angehören, welche offenen Stellen ein antikes Weltbild hatte, die heute so nicht mehr bestehen und worin dann ein Sinn gefunden werden kann, wenn er nicht in einer be-

Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11), in: Th. Söding (Hg.), Geist im Buchstaben? Neue Wege in der Exegese (QD 225), Freiburg i. Br. 2007, 66–82.

⁴⁹ Umfassend zur Debatte: R. Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der christlichen Wunderüberlieferung. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013.

stimmten historischen Erinnerung, sondern womöglich in einer symbolischen Repräsentation des geschichtlichen Jesus und seiner geglaubten Heilsbedeutung besteht. Es scheint, dass im Zeitalter des Konstruktivismus⁵⁰ die Denkräume weiter geworden sind, als sie noch vor ein paar Jahrzehnten erscheinen mochten. Es bleibt aber die theologische und historische Aufgabe, vor dem Hintergrund des biblischen Erinnerungskonzepts den Bezug zur Ereignis- und zur Gedächtnisgeschichte auch dort offenzuhalten, wo keine direkte Relation zu erkennen ist.

Man kann überlegen, ob es so etwas wie eine Historizität zweiter Ordnung geben kann⁵¹: eine Erinnerung, deren historische Referenz fraglich ist, deren Wirkung aber ihrerseits Geschichte gemacht hat. Das gilt zu einem erheblichen Teil für die Evangelien auch in jenen Teilen, die einer Mehrheit kritischer Exegese historisch fragwürdig scheinen: von den Kindheitsgeschichten bis zum leeren Grab und den Erscheinungserzählungen, von den „Naturwundern“ bis zu den Offenbarungsreden und -gesprächen Jesu im Johannesevangelium. Die Exegese erlaubt Unterscheidungen, die nicht zu einer theologischen Verarmung zu führen brauchen, sondern das Verhältnis von Glaube und Geschichte differenziert bestimmen lassen.

3.2 Die Suche nach historisch verlässlicher Erinnerung in den Evangelien

Nach dem wissenschaftlichen Scheitern der Leben-Jesu-Forschung versuchte Rudolf Bultmann eine von historischen Unwägbarkeiten prinzipiell unabhängige Begründung von Theologie und Kirche allein im Osterkerygma zu finden. Durch seine intensiven Forschungen zur Geschichte der synoptischen Tradition war ihm klargeworden, wie tief die Glaubensinteressen nachösterlicher Gemeinden die neutestamentlichen Texte geprägt haben.⁵² Deshalb urteilte er, nur

⁵⁰ Vgl. *P. Berger/Th. Luckmann, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1969.

⁵¹ Nach *N. Luhmann (Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997)* ist eine Beobachtung zweiter Ordnung eine Beobachtung von Beobachtung. So wäre hier von der Konstruktion einer Vergangenheit zu sprechen, die selbst Vergangenheit wird, indem sie nicht vergessen wird, sondern Gegenwart deutet und Zukunft öffnet.

⁵² *R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1921)*, hg. v. Gerd Theißen (FRLANT 29), Göttingen 1995.

dass Jesus gekommen sei, nicht aber, *was* Jesus in Wort und Tat verkündet habe, könne als theologische Basis des Glaubens an ihn als Christus gelten.⁵³ Aber es ist nicht möglich, die Auferstehung ohne die Person und die Verkündigung Jesu zu denken.

Deshalb ist die Antwort der Exegese im 20. Jahrhundert auf Bultmann sehr kritisch. Es gibt verschiedene Vorstöße, die tiefsitzende Skepsis bezüglich der Erkennbarkeit historisch verlässlicher Überlieferungen zu überwinden. Ernst Käsemann hat den Versuch unternommen, eine Kriteriologie zu entwickeln, die im wesentlichen mit Differenzen agiert: Eine Jesustradition, die sich weder aus dem zeitgenössischen Judentum noch aus den Interessen der Urgemeinde ableite, sei mit höchster Wahrscheinlichkeit im Kern jesuanisch.⁵⁴ Aber dieses Kriterium verschafft erstens eine Scheinsicherheit und führt zweitens zu einem minimalistischen Jesusbild; denn zum einen ist das Judentum des zweiten Tempels um einiges vielstimmiger und widersprüchlicher als in den meisten christlichen Geschichtskonstruktionen⁵⁵, zum anderen ist auch das Urchristentum viel enger mit dem Judentum verbunden, als früher meist angenommen⁵⁶, und in sich gleichfalls viel pluraler, als es damals den Anschein hatte. Das Kriterium der Differenz isoliert Jesus nicht nur vom Judentum, zu dem er sich aber doch bekannt hat, sondern auch von seiner Wirkungsgeschichte, die er aber doch mit seinem Nachfolgeruf angestoßen hat.

Ein anderer Versuch setzt auf die Fähigkeit der Exegese, die Literatur- und Redaktionskritik so weit voranzutreiben, dass eine Reihe allerältester Jesustraditionen von jüngeren unterschieden und, wenn nicht ins Aramäische zurückübersetzt, so doch auf einen semitischen Klang hin geprüft werden. Das Ziel besteht darin, *ipsissima verba* zu identifizieren, die jeder Traditionsbildung voraus und zu-

⁵³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), hg. Otto Merk, Tübingen⁹1984, 1.

⁵⁴ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1953), in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I–II*, Göttingen 1960, I, 187–214; Ders., *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* (1964), *a. a. O.* II, 31–68.

⁵⁵ Vgl. J. Neusner/A.-E. Peck (Hg.), *The Blackwell Companion to Judaism*, New York 2008.

⁵⁶ Vgl. J. D. G. Dunn, *Neither Jew nor Greek. A contested identity (Christianity in the Making 3)*, Grand Rapids 2015.

grunde liegen.⁵⁷ Aber auch dieses Projekt muss scheitern, weil erstens die Kriterien und Resultate diachronischer Differenzierungen – von einigen *basics* wie der Zwei-Quellen-Theorie mit der Markuspriorität abgesehen – höchst unsicher sind, zweitens die Unterscheidung zwischen „primär“ und „sekundär“ die Traditionsbildungen in den Evangelien wie der gesamten antiken Literatur unzulässig vereinfacht und drittens Rückübersetzungen prinzipiell nur Möglichkeiten, aber keine Sicherheiten begründen können.⁵⁸

Die Aporien der früheren Projekte sollte ein „dritter“ Ansatz der Jesusforschung umgehen, der gerade im Gegensatz zu Käsemann nicht ein Differenz-, sondern ein Plausibilitätskriterium aufstellte⁵⁹: Nur was aus dem Judentum erklärbar sei, könne in der Jesustradition historisch sein. Damit wird das Analogieprinzip ernstgenommen, das in der Geschichtswissenschaft allgemeine Geltung genießt. Aber mit diesem Kriterium kann man – anders als es oft angewendet wird – nichts ausschließen, weil gerade die hochgestochene matthäische oder johanneische Christologie nur aus dem Judentum heraus und als exponierte Positionen eines christlichen Judentums zu erklären sind (nicht anders als die paulinische Theologie).⁶⁰

Das Hauptproblem all dieser Vorstöße besteht darin, dass sie die Evangelien mit ihrer Hermeneutik des Glaubens eher als Barrieren sehen, die es zu überwinden, denn als Brücken, die es zu nutzen gilt. Damit bleiben sie hinter der Konstruktion der Erinnerung zurück, die von den Evangelien aufgebaut wird, den relevanten Quellentexten. Es wird nie gelingen, exegetisch Jesusworte und -taten herauszudestillieren, die von Prozessen der Sammlung und Selektion unberührt geblieben wären; Ferdinand Hahn hat bereits vor Jahrzehnten erklärt, dass sich die Jesusworte der (synoptischen) Evangelien, gemessen an den historistischen Kriterien „echt“ und „unecht“, nach

⁵⁷ Das ist der Ansatz und Anspruch von *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ²1973.

⁵⁸ Anders sieht dies mit einem starken Zug zur Reduktion „historischer“ Überlieferungen *J. P. Meier*, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, (bislang) 4 Bde., New York 1991–2009.

⁵⁹ Vgl. *G. Theißen/D. Winter*, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg i. Ue./Göttingen 1997.

⁶⁰ Vgl. *J. D. G. Dunn*, *Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making 2)*, Edinburgh 2009.

dem Muster einer Gauß'schen Kurve der Normalverteilung ordnen lassen, bei der *ipsissima verba* und rein nachösterliche Bildungen nur die Extremwerte bilden.⁶¹ Alle Überlieferungen sind gefiltert und gefärbt, verstärkt und verbunden. Im Umkehrschluss heißt dies: dass es bei keiner gelingen wird, sie als ohne weiteres unhistorisch auszuweisen; vielmehr muss bei jeder gefragt werden, welchen Aspekt dessen, was damals als Geschichte Jesu gegolten hat, von einer bestimmten Überlieferung eingefangen und ausgeblendet, über- und unterbelichtet wird. Das Ergebnis wird nicht ein einfaches Schwarz-Weiß-Schema sein, sondern ein tiefgründiges, vielschichtiges, buntes Gesamtbild, das in der Vielfalt seiner Perspektiven auch dann einen im Ganzen charakteristischen Eindruck von Jesus vermittelt, wenn es in vielen Details undeutlich bleibt.

Die Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts hat Jesus aus der Engführung einer bürgerlichen Moralvorstellung des 19. Jahrhunderts herausgeholt und in eine bewegte Landschaft der antiken Religions- und Kulturgeschichte hineingestellt: mit einem lebendigen Judentum und einer Fülle religiöser, philosophischer und sozialer Dynamiken, die nicht nur Jesus selbst beeinflusst haben, sondern auch die Traditionsprozesse, die zu den Evangelien geführt haben und durch sie angestoßen worden sind. Sie hat zwar diese Breite und Tiefe oft reduziert; aber auf der Kehrseite hat sie auch im Rückblick auf die Verkündigung das, was gewusst werden kann, von dem unterschieden, was nur geglaubt werden kann: Gewusst werden kann, dass Jesus das Reich Gottes verkündet hat; nur geglaubt werden kann, dass es tatsächlich nahegekommen ist (Mk 1,15).

3.3 Die Frage nach theologischer Orientierung in den Evangelien

Die Frage nach der theologischen Bedeutung der Geschichte Jesu, die in den Evangelien eingefangen wird, kann sich auf zwei Probleme konzentrieren: die Christologie und die Soteriologie. Beide Probleme sind erst seit der Aufklärung gestellt worden; beide lassen sich aber auch mit den Methoden einer aufgeklärten Exegese gut bearbeiten. Unwissenschaftlich sind nur solche Werke, die an der his-

⁶¹ F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kerstge (Hg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg i. Br. 1974, 11–77.

torischen Entstehung der Evangelien vorbeigehen und entweder alles oder nichts, was geschrieben steht, für bare Münze nehmen. In einer Reihe diskutabler Studien werden christologisch und soteriologisch ambitionierte Texte und Traditionen mit äußerster Zurückhaltung betrachtet, weil hier das Glaubensinteresse der Urkirche mit Hilfe von Jesus Geschichte habe schreiben wollen.⁶² In anderen Untersuchungen herrscht eine weit größere Zuversicht, sowohl in christologischer als auch in soteriologischer Hinsicht; wesentliche Einsichten und Überzeugungen urchristlicher Theologie seien durch Jesus selbst vorgespurt.⁶³

Beide Theorien gehen aber – mit widersprüchlichen Ergebnissen – von ähnlichen, jedoch problematischen Voraussetzungen aus: dass es ziemlich sicher sei, verschiedene Traditionsschichten voneinander abzuheben, so dass authentische von imitierten Worten und Erinnerungen unterschieden werden können. Wenn man sich aber einer Logik theologisch stimulierter Erinnerung durch Erzählung öffnet, lassen sich die Maximal- und Minimalpositionen auflösen, ohne dass die philologische Akribie Schaden nähme und die kritische Urteilskraft Einbußen erlitte.

Eine wichtige Beobachtung zur Christologie besteht darin, dass Jesus den Synoptikern zufolge gar nicht so häufig Hoheitstitel – wie Messias, Davidsohn und Gottessohn – in den Mund nimmt und etwas häufiger nur (in der 3. Person) vom „Menschensohn“ spricht, der als himmlische (Dan 7), doch durchaus auch als irdische Gestalt vorgestellt werden kann (Ez 2,1f.).⁶⁴ Meist aber wird Jesus den synoptischen Evangelien zufolge mit Würdenamen konfrontiert, zustimmend oder kritisch, zu denen er sich immer differenziert verhält: weder rein negativ noch affirmativ, sondern immer wieder diskursiv: relativierend, differenzierend und transzendierend. In diesen Relationen spiegeln sich theologische Überzeugungen der Evangelisten, dass Jesus als Christus nur in der Sprache Israels angemessen ver-

⁶² Sehr weit gehen G. Lüdemann, *Der erfundene Jesus. Unechte Jesusworte im Neuen Testament*, Springe 2013; (unter Einbeziehung des Thomasevangeliums); R. W. Funk/R. W. Hoover/*Jesus Seminary* (Hg.), *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993.

⁶³ Vgl. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1988 (1977).

⁶⁴ Vgl. D. Sänger (Hg.), *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität* (BThSt 67), Neukirchen-Vluyn 2004.

standen werden kann, aber nicht ein vorgegebenes Muster ausfüllt, sondern ein neues Original prägt. Historisch betrachtet, wäre es ziemlich gewagt, die These aufzustellen, Jesus habe nicht die Frage ausgelöst, ob er der Messias sei; auch wenn die messianische Hoffnung in Israel keineswegs flächendeckend verbreitet gewesen, sondern eher bei ambitionierten Minoritäten zuhause gewesen ist⁶⁵. Der starke Widerspruch, den er den Evangelien zufolge gerade bei den profiliertesten Vertretern eines reformfreudigen Judentums ernetzt, den Pharisäern, und die starke Zustimmung in seinem Jüngerkreis, die immer im Schatten von Missverständnissen, falschem Ehrgeiz und heuchlerischem Eigennutz steht, wie die Evangelien zu erzählen nicht müde werden, lassen sich kaum erklären, ohne dass sie einen Anhaltspunkt in der erlebten Geschichte Jesu haben. Weil die Prozesse der Auseinandersetzung in den Evangelien zu einem erheblichen Teil nicht ausgeblendet, sondern gezielt, interessiert und positioniert dargestellt werden, schließen sie die christologische Debatte nicht ab, sondern auf: Sie begründen die Notwendigkeit einer immer neuen Auseinandersetzung mit der Frage, ob Jesus wirklich der Christus ist. Ohne diese Frage bliebe der Glaube blass.

Nach dem Johannesevangelium verfolgt Jesus eine komplementäre Strategie: Er reklamiert die Privilegien Gottes programmatisch für sich: weil er in Einheit mit dem Vater lebt (Joh 10,30) und sich permanent auf ihn bezieht, dem er gerade dadurch die Ehre gibt.⁶⁶ Dies stößt wiederum auf den härtesten Widerstand der Pharisäer – die gerade dadurch das Unerhörte des Wortes Jesu widerspiegeln und zu einer Auseinandersetzung anleiten, ob Jesus tatsächlich in einem solchen Licht gezeigt werden kann, wie der Evangelist überzeugt ist. Das Johannesevangelium lässt sich noch weniger historisieren als die Synoptiker; aber es ist doch auch nicht eine erzählte Dogmatik, sondern eine inspirierte Erinnerung, die so kreativ ist, dass sie die theologische Brisanz der Verkündigung Jesu aufleuchten lässt, indem sie sie widerspiegelt und überblendet.

⁶⁵ Einen Ansatz weitergehender Forschungen markiert *J. Neusner* (Hg.), *Judaisms and their Messiahs at the turn to the Christian era*, Cambridge 1986, Nachdruck 1997.

⁶⁶ Vgl. *P. Van den Heede*, *Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie* (HBS 86), Freiburg i. Br. 2017.

Es wird allerdings nicht gelingen, Jesus ins Herz zu schauen oder – wie die Neuzeit gerne in kognitivistischer Verkürzung sagt – das „Selbstbewusstsein“ Jesu zu analysieren. Die Vorstellung, das Dogma müsse in den Gehirngängen Jesu nachgewiesen werden, um authentisch sein zu können, ist absurd. Mit Hilfe der Exegese ist nur zu beschreiben, dass und wie Jesus – jedenfalls im narrativen Gedächtnis – die Christusfrage ausgelöst hat, die so oder so beantwortet worden ist. Das allerdings ist eine theologisch entscheidende Aussage historisch und philologisch, kritisch und hermeneutisch arbeitender Bibelwissenschaft, ohne die das Credo in der Luft hänge. Mit dem Rekurs auf die Bedeutung des Irdischen ist nicht in Abrede gestellt, dass durch die Auferweckung die Christologie starken Auftrieb erhält; denn Ostern gibt nicht nur der Überzeugung Ausdruck, die „Sache Jesu“ gehe weiter⁶⁷, sondern dem Glauben, er selbst sei zur Rechten des Vaters erhöht, um den Tod zu besiegen und das Reich Gottes zu vollenden (vgl. 1 Kor 15,20–28). Gerade der personale Ansatz der Christologie lässt mitten im Osterbekenntnis die Erinnerung an den irdischen Jesus aufleben.⁶⁸

Ähnlich ist bei den soteriologisch engagierten Jesustraditionen zu urteilen. Sie sind in den Evangelien zahlreich und betont, kritisch und typisch: von der Vergebung der Sünden (Mk 2,1–12 parr.) und der Heilung von Kranken (Mk 10,46–52 parr.) über die Prophetie des Heildienstes Jesu (Mk 10,45 par. Mt) bis zum Letzten Abendmahl (Mk 14,22–25 parr.), ganz zu schweigen von den Gastmählern mit Sündern (Mk 2,13–17 parr.) und den Seligpreisungen (Mt 5,3–12 par. Lk 6,20ff.), die ebenso performative Rede sind wie die Ankündigung eines Gnadenjahres (Lk 4,18f.–Jes 61,1f.). Das Ziel der Exegese muss immer darin bestehen, die Unterschiede zwischen den verschiedenen Motiven herauszuarbeiten, die Einbindungen in die unterschiedlichen Kontexte und die spezifischen Reichweiten theologischer Aussagen. Aber diese Unterscheidung bedeutet nicht

⁶⁷ Darauf konzentriert sich *W. Marxsen*, *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloh 1978.

⁶⁸ Eingehend reflektiert das Verhältnis *W. Thüsing*, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferstehung, Münster 1991.

notwendig eine Trennung⁶⁹: Der Umstand, dass bereits der irdische Jesus als aktiver Mittler des Heils gezeigt wird, schwächt nicht die Heilsbedeutung seines Todes – und umgekehrt; die Evangelien jedenfalls haben – in ihrer gläubigen Erinnerung und erzählerischen Gestaltung – keinen Widerspruch, aber auch keine Identität, sondern ein Netzwerk verschiedener Ansätze und Perspektiven gesehen, das nicht ein für alle Mal vorgegeben ist, sondern sich im Zuge der erzählten Biographie Jesu ergibt, der in den Evangelien immer so redet, dass er genau die Zeit und den Ort berücksichtigt, die Adressaten und die Opponenten. In der historisch-kritischen Exegese älterer Bauart sind die Überlieferungen insgesamt dem Verdacht nachösterlicher Anachronismen ausgesetzt worden – ohne dass hinreichend geprüft worden wäre, ob Jesus und die frühen Christen aus demselben Traditionspool schöpfen, den das Alte Testament und das zeitgenössische Judentum gefüllt haben. Im direkten synoptischen Vergleich ergeben sich kaum Indizien, dass die soteriologischen Aussagen sukzessive gesteigert worden wären; das spricht dafür, dass sie weit zurückverfolgt werden können. Allerdings gilt ebenso wie im Fall der Christologie, dass es höchst unwahrscheinlich wäre, wenn nicht eine Passung des Glaubensbekenntnisses zu den Jesusüberlieferungen und umgekehrt angestrebt worden wäre.

Das *pro nobis*, das im Nicaeno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis neben dem Namen Jesus das Dogma – über die Geburt und den Tod Jesu hinaus – an die Geschichte bindet, hat ein starkes Widerlager in der Evangelientradition. Die Proexistenz Jesu⁷⁰ lässt sich nicht nur dort festmachen, wo ausdrücklich vom „Für“ die Rede ist (wie in Mk 10,45 und Mk 14,23f. mit den Parallelen); die Proexistenz erklärt sich vielmehr aus der Theozentrik Jesu: Er steht für sein Volk – und nachösterlich programmatisch dann auch für die Völker – im Dienst an der Herrschaft Gottes. In seiner Liebe zu den Menschen gibt er die Liebe Gottes selbst weiter. Hier schlägt das Herz der neutestamentlichen Jesustradition, hier schlägt auch das Herz Jesu. Die Exegese kann die Herztöne messen – wenn sie Glaube

⁶⁹ Anders urteilt P. Fiedler, *Jesus und die Sünder* (BET 39), Frankfurt a. M. 1976: Die Soteriologie der Sündenvergebung stehe im Widerspruch zur Soteriologie des Todes Jesu und könne im historischen Diskurs nicht integriert werden.

⁷⁰ H. Schürmann, „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: ACra 17 (1989) 345–372.

und Geschichte nicht als Gegensatz, sondern als Spannungsbogen versteht. Ohne dass Jesus wahrer Mensch gewesen wäre, hätte er den Menschen nicht so nahe sein können, wie er ihnen Gott nahebringen will.

Freilich reduziert das Credo den Blick auf das Kreuz. Es fokussiert das Ende der Geschichte Jesu, an dem sich tatsächlich alles entscheidet, weil Jesus diesen Tod stirbt, verurteilt als religiös motivierten Schwerverbrecher. Um aber eine staurozentrische Engführung aufzubrechen und Jesus nicht nur in seiner letzten Stunde, sondern in seinem gesamten Leben gerecht zu werden, bedarf es jener Weitung des Blicks, die nur durch die Exegese der Evangelien und deren Einbindung sowohl in die Erforschung der politischen, kulturellen und religiösen Geschichte der Zeit als auch in eine Biblische Theologie gelingen kann: Das erste Projekt beschreibt, auf welche Ereignisse und Phänomene sich Jesus und die frühchristliche Jesustradition bezogen haben, das zweite Projekt öffnet den Horizont der alttestamentlichen und frühjüdischen Theologie, die Jesus affirmiert und transformiert hat.

Das Interesse an der geschichtlichen Gestalt Jesu ist seit der Entstehung der Evangelien geblieben; die Methoden der Recherche und Diskussion haben sich stark verändert. Erst seit dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert⁷¹ kann von historischer Forschung gesprochen werden. Seitdem lassen sich Theologie und Geschichtswissenschaft unterscheiden und aufeinander beziehen. Die historische Jesusforschung lässt unter neuen Aspekten und im kritischen Diskurs die geschichtliche Referenz der Christologie erkennen. Sie fordert, den Glauben als Glauben zu reflektieren und die Verkündigung des Reiches Gottes als Rückgrat der Christologie zu entdecken.

⁷¹ Vgl. P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. *Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg i. Br. 1967.