

14. Die Rückfrage nach dem 'historischen Jesus'

Einer lange dominierenden Tradition, die den dogmatisch verkündigten Christus durch Berufung auf 'äußere Argumente göttlicher Offenbarung' apologetisch abzusichern bemüht war, wurde auf dem Zweiten Vaticanum die entschiedene Konzentration von *den* Zeichen auf *das* Zeichen entgegengehalten, das Jesus Christus selbst in seiner integralen Erscheinung ist. Eine ähnliche Konzentration findet nun schon seit langem innerhalb der sogenannten 'Rückfrage nach dem historischen Jesus' statt, einer Bewegung historisch-kritischer Forschung, die zwar im Laufe der Zeit erhebliche Modifikationen erfahren hat, aber noch immer höchst lebendig und aktuell ist. Wie läßt sich die implizite Anweisung des Konzils zu einer Neuorientierung der Fundamentaltheologie mit dieser historisch-kritischen Rückfrage in Verbindung bringen, die seit den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts fast allgemein als ein notwendiger Teil fundamentaltheologischer Arbeit verstanden wird? Von der Beantwortung dieser Frage dürfte wesentlich abhängen, wie die Behauptung des Glaubens, daß in Jesus von Nazareth Gottes letztgültiges Wort tatsächlich ergangen ist, heute vor der Vernunft verantwortet werden kann. Um diese Frage angemessen stellen zu können, scheint es aber unumgänglich, die Rückfrage nach dem historischen Jesus - als selbst schon teilweise historisches Phänomen, vor allem aber im Hinblick auf ihre fortdauernde hermeneutische Problematik - zunächst wenigstens in groben Umrissen thematisch zu machen.

14.1. Die 'alte Frage' nach dem historischen Jesus und ihre Überwindung

In Kap. 7.6-7 wurde versucht, das Entstehen der Rückfrage nach dem historischen Jesus als Teil eines umfassenden Prozesses begrifflich zu machen, innerhalb dessen an die Stelle des Gefühls der Eingeborgenheit des Subjekts in eine durch die Fleischwerdung des göttlichen Wortes bleibend bestimmte und als solche in ihren objektiv-sakralen Strukturen durch kirchliche Autorität verbindlich deklarierte Welt eine tiefgreifende

Entfremdung trat. Wo zuvor die Gültigkeit des in Natur und Gesellschaft objektiv Gegebenen kaum angezweifelt wurde, da stand nun der Zweischnitt von Analyse und Synthese, d. h. das Bemühen, alles sich objektiv Darbietende zunächst methodisch konsequent in nicht weiter zersetzbare Letztelemente ('A-tome', 'In-dividuen') aufzulösen, um aus diesem sicheren Substrat dann in eigener Regie gleichsam eine neue, bessere Welt aufzubauen.

Was das Entstehen der historisch-kritischen Rückfrage nach Jesus angeht, so ist zunächst an den Perspektivenwechsel (oder vielleicht besser: die Entdeckung der 'Per-spektive') zu erinnern, der mit Humanismus und Renaissance eintrat. Galt zuvor die römisch-kirchliche Tradition als selbstverständlich-sachgemäße Verwalterin und Vermittlerin der sie speisenden Quellen, insbesondere der darin weitergetragenen Wahrheit über Jesus von Nazareth, so wurde das Nicht-Selbstverständliche dieser Grundannahme mit dem Großen Schisma von 1378-1415 der gesamten abendländischen Christenheit vor Augen geführt. Diese eklatante Krise der höchsten kirchlichen Lehrautorität, die sich schon mit der Ausschaltung des letzten effizienten Laienelements in der kirchlichen Selbstkontrolle durch die Ausrottung der Staufer anbahnte, konnte auch durch die (wesentlich der Leistung König Siegmunds zuzuschreibende) Beendigung des Schismas nicht von der Wurzel her bewältigt werden. Humanismus und Renaissance mit ihrem Schlachtruf 'Zurück zu den Quellen!' lassen sich zwar nicht einfach auf diese Kirchenkrise zurückführen. Als Stein des Anstoßes galten hier zunächst eher die mittelalterliche Scholastik und Kirchenkunst, denen man eine Entstellung des antiken Erbes vorwarf. Aber es ist kaum von ungefähr, wenn auf dem römischen Kapitol Francesco Petrarca zur gleichen Zeit (1341) zum 'Dichterkönig' gekrönt wurde, als Benedikt XII. den Papstpalast in Avignon baute und Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham in den Diensten König Ludwigs IV. von Bayern, eines der profiliertesten Gegner der Avignoneser Päpste, standen. Wer die historische Kritik, wie sie sich von nun an in der westlichen Welt entwickelte, in ihrer ganzen Schärfe erfassen will, muß auf das Schisma zurückgehen, das hier zwischen der geltenden Autorität der Überlieferung und dem wissenschaftlichen, säkular auf sich gestellten Bewußtsein aufbrach.

Auf das Ganze des damit anhebenden Prozesses gesehen, stellt die Reformation nur eine - wenn auch die theologisch und politisch markanteste - Etappe dar. Bei Luthers Rückgang auf die biblischen Quellen galten im Prinzip noch die kanonischen Schriften als letzte Einheiten für die Orientierung an der reinen Wahrheit des Evangeliums im Gegensatz zu ihrer Entstellung durch die papistische Tradition. Die historische Kritik

machte hier nicht halt. Sie beargwöhnte bald schon die Dokumente des Neuen Testaments selbst als Produkte eines kirchlichen Bewußtseins, das den Jesus, wie er wirklich historisch existiert hatte, nicht mehr in seiner Ursprünglichkeit darstellte.

Damit ist bereits ein erstes Charakteristikum angegeben, durch das sich aus dem Gesamt des kritischen Prozesses ein Teilstück als die 'alte Frage' nach dem historischen Jesus herausheben läßt. Albert Schweitzer, der mit dem Titel der ersten Auflage seiner berühmten 'Geschichte der Leben-Jesu-Forschung'¹, 'Von Reimarus zu Wrede' (1906), den Zeitraum dieses früheren Frageansatzes abzustecken versucht hat, unterstreicht:

"Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma"².

Man wollte Jesus "darstellen als einen einfachen Menschen, ihm die Prachtgewänder, mit denen er angezogen war, herunterreißen und ihm die Lumpen wieder umwerfen, in denen er in Galiläa gewandelt hatte"³.

Ein zweites Charakteristikum war, daß man nicht nur Einzeldaten ermitteln, sondern bis zu so etwas wie einer Biographie, eben einem 'Leben Jesu' vorstoßen wollte. Dabei stellte sich als Resultat nun allerdings kein letztes Objektives in reiner Abstraktion von aller Überformung, sondern eine Fülle von höchst divergierenden Jesus-Porträts heraus:

"[...] nicht nur die Epochen fanden sich in ihm [Jesus] wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben"⁴.

Die bunte Vielfalt, der man da begegnete, beleuchtet recht plastisch eine autobiographische Notiz A. Schweitzers:

"Große Schwierigkeiten bereitete es mir, die vielen Leben-Jesu, nachdem ich sie durchgearbeitet hatte, in Kapitel zu gruppieren. Nachdem ich es vergeblich auf dem Papier versucht hatte, schichtete ich alle Leben-Jesu in der Mitte meines Zimmers zu einem großen Haufen auf, gab jedem geplanten Kapitel seinen Platz in einer Ecke oder zwischen den Möbeln und warf dann, nach gründlichem Überlegen, die Bücher in entsprechender Weise zu Haufen zusammen, mich vor mir selber verpflichtend, in dem betreffenden Kapitel alle

1 So der Titel seit der 2. Auflage, 1913. Wir zitieren nach dem Nachdruck der 6. Auflage (1950), Siebenstern-Tb, Hamburg⁹1984.

2 Ebd. 47.

3 Ebd. 48.

4 Ebd.

Bücher jenes Haufens auf irgendeine Weise unterzubringen und jeden Haufen an seiner Stelle zu lassen, bis das entsprechende Kapitel in der Skizze fertig wäre [...]"⁵.

Schon vor A. Schweitzers kritischer Durchsicht der Leben-Jesu-Bewegung hatte M. Kähler deren hermeneutische Naivität auf den Nenner gebracht. Sie besteht im Übersehen der Systematik, die unausweichlich zum Tragen kommt, wenn die Einzelstücke, die man auf den historischen Jesus zurückführen zu können glaubt, zu einer integralen Gestalt zusammengefügt werden.

"Der ausmalende Biograph Jesu ist immer irgendwie Dogmatiker im verdächtigen Sinne des Wortes. [...] Vor einem Dogma, wenn es ehrlich als solches geboten wird, ist heute [1892!] jedermann auf seiner Hut. Erscheint aber die Christologie als Leben Jesu, dann sind nicht sehr viele, welche den dogmatisierenden Regisseur hinter dem fesselnden Schauspiel des farbenreich gemalten Lebensbildes spüren"⁶.

Zur Überwindung der Leben-Jesu-Bewegung trugen vor allem zwei Entwicklungen bei, die - wenn auch aus sehr verschiedenen 'Himmelsrichtungen' - beide auf eine Neuentdeckung der Kirche hinausliefen.

(1) Als wichtigstes Instrument der hinter den Glauben der Kirche zurückgehenden Frage nach dem wahren Jesus der Geschichte hatte sich zunächst die Methode der *Literarkritik* erwiesen, die es in Analogie zur Arbeit am Alten Testament erlaubte, auch die Schriften des Neuen Testaments auf frühere Quellen zu hinterfragen. Diese selbst ließen sich bei näherem Hinblick allerdings als Kompositionen von sehr verschiedenartigen Überlieferungsstücken und -schichten erkennen, in denen ihrerseits bereits Jesu Wort und Werk unter bestimmten Verkündigungsintentionen weitergestaltet worden war. Wollte man die Kluft zwischen den ältesten Quellen und dem historischen Jesus überbrücken, so mußte das Instrumentarium über die Literarkritik hinaus erweitert werden. Dazu diente die *formgeschichtliche* Methode, die unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg durch Martin Dibelius, Karl Ludwig Schmidt und Rudolf Bultmann begründet wurde⁷. Sie zielte ursprünglich - darin der in Kap. 7.7 beschriebenen allgemeinen neuzeitlichen Suche nach unzerstörbaren Letztelementen entsprechend - auf die Identifizierung der kleinsten

5 A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, in: Gesammelte Werke, München [o. J.], 61.

6 M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), neu hrsg. v. E. Wolf (TB 2), München 1953, ⁴1969, 28f.

7 Aus der Fülle der einschlägigen Literatur vgl. K. Haacker, Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in die Fragestellungen und Methoden, Wuppertal 1981, bes. 52ff; K. Berger, Einführung in die Formgeschichte (UTB), Tübingen 1987, bes. 247f; G. Eichholz, Das Rätsel des historischen Jesus und die Gegenwart Jesu Christi, hrsg. v. G. Sauter, München 1984, bes. 102ff.

Einheiten und frühesten Schichten der Überlieferung, um von hier aus in eine möglichst unmittelbare Nähe zu Jesus zu gelangen.

Die zentrale Frage dieser formkritischen Arbeit war nun allerdings die nach dem 'Sitz im Leben' der Gemeinde, nach der besonderen Verkündigungssituation, aus der dem Überlieferungsgut seine je neue Prägung gegeben wurde. Damit war innerhalb der historischen Rückfrage eine Umorientierung vorprogrammiert, die der 'kopernikanischen Wende' Kants von der Frage nach dem 'Ding an sich' zu der nach der Konstitution von dessen Erscheinung vergleichbar ist. Auch wenn die formgeschichtliche Schule ursprünglich angetreten war, einen 'Jesus an sich' zu destillieren, und selbst wo sie dabei blieb, von der 'Erscheinung' dieses Jesus in der Verkündigung der Gemeinden den Sprung auf jenes 'an sich' zu versuchen: ihrem Selbstverständnis als *Formkritik* zufolge war sie wesentlich auf die Untersuchung der Konstitutionsbedingungen für die Gestaltung der Jesusüberlieferung nach den jeweiligen kerygmatischen Bedürfnissen der Gemeinden gerichtet, war also Fragen *in* die Tradition und Gemeinde hinein, auch wo das Ideal eines 'dahinter zurück' bestimmend blieb.

(2) Die Leben-Jesu-Bewegung war - abgesehen von radikal kirchenfeindlichen Vertretern wie Hermann Samuel Reimarus, ihrem Begründer, oder Ernest Renan, ihrem ersten Exponenten in der katholischen Welt - vor allem ein Phänomen der liberalen protestantischen Theologie, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, den christlichen Glauben mit der modernen säkularen Vernunft und Kultur zu versöhnen. Der Geist dieser Theologie kommt treffend in dem Satz zum Ausdruck, mit dem Adolf von Harnack seine berühmte Vorlesung über 'Das Wesen des Christentums' im Wintersemester 1899/1900 an der Berliner Universität abschloß:

"Wenn wir [...] mit festem Willen die Kräfte und Werte bejahen, die auf den Höhepunkten unseres inneren Lebens als unser höchstes Gut, ja, als unser eigentliches Selbst aufstrahlen, wenn wir den Ernst und den Mut haben, sie als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen das Leben einzurichten, und wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr aufsuchen - so werden wir nicht in Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat und der auch unser Vater ist"⁸.

Im Gemetzel des Ersten Weltkriegs war dieser Optimismus hinsichtlich einer fortschreitenden Übereinkunft der christlichen Botschaft mit dem Weltgeschehen zusammengebrochen. Die Zeit war reif für eine Wiederbesinnung [Wieder-

8 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900). Nachdruck Siebenstern-Tb, München - Hamburg 1964, 178.

besinnung] auf die Versöhnung durch das Wort, das sich nicht säkular assimilieren läßt.

Von solcher Wiederbesinnung ist jene Neuorientierung am Kerygma der Kirche geprägt, die, unter dem Titel 'Dialektische Theologie' bekannt geworden⁹, die theologische Forschung zwischen den Weltkriegen und noch bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts hinein am nachhaltigsten bestimmt hat. Als klassischer Ausdruck dieser Theologie gilt die zweite Ausgabe von Karl Barths 'Römerbrief' (1922) mit ihrem an Kierkegaard orientierten Verständnis der Offenbarung als paradoxer Gegensatzeinheit von Ewigkeit und Zeit, als ihre bedeutendsten Vertreter dürfen Karl Barth und Rudolf Bultmann angesehen werden.

Bei allen tiefgreifenden Unterschieden zwischen Barth und Bultmann haben beide stets unbeirrt daran festgehalten, daß das Kerygma keiner Legitimation von außerhalb des bezeugten Wortes bedürfe und die theologische Wissenschaft nicht nach Maßstäben zu fragen habe, die eine andere Wissenschaft liefern könnte¹⁰. Unter dieses Verdikt über jegliche Anleihe der Theologie bei einer säkularen Wissenschaft fällt auch die Absage an die Frage nach dem historischen Jesus als eine fundamentaltheologische Legitimationsfrage, die hinter das Kerygma zurückgeht. Barth wie Bultmann haben nicht nur mit der älteren Leben-Jesu-Bewegung gebrochen, sondern auch entschieden die 'neue Suche' nach dem historischen Jesus abgelehnt, die seit der Mitte dieses Jahrhunderts zu einer zentralen Frage der Theologie erhoben wurde. Wir beschränken uns hier auf einige Hinweise zur Konzeption Bultmanns, da sich bei diesem der methodische Stellenwert seiner Absage präziser erheben läßt¹¹.

Die Position Bultmanns ist schon deswegen besonders bemerkenswert, weil er nicht nur ein führender Vertreter der formgeschichtlichen Methode war, sondern auch selbst ein Jesusbuch verfaßt hat¹² - als ersten Band einer Reihe, welche 'Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken' überschrieben ist. Bultmann bestreitet nicht, daß der Historiker zu plausiblen Aussagen über Jesus von Nazareth kommen kann.

9 Zur ersten, kritischen Einführung ist noch immer der Artikel 'Dialektische Theologie' von W. Pannenberg in RGG, Bd. II, Tübingen³ 1958, Sp. 168-174, besonders geeignet.

10 Vgl. oben Kap. 1.2.2.1.

11 Zu Barths Ablehnung der historischen Rückfrage vgl. etwa ders., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1946, 504-506; ders., KD IV/1, 353, und seine Verwunderung über die Neutestamentler, die sich "aufs neue, mit Schwertern und Stangen bewehrt, auf die Suche nach dem 'historischen Jesus' begeben haben, an der ich mich nach wie vor lieber nicht beteiligen möchte" (How my mind has changed, in: EvTh 20 (1960) 97-106, hier 104).

12 R. Bultmann, Jesus, Berlin 1926, TB-Ausgabe: UTB Tübingen 1983.

Aber er spricht diesem Ergebnis historisch-objektiver Forschung jede Relevanz im Hinblick auf die Basis des christlichen Glaubens ab. Um besser zu verstehen, wieso ausgerechnet aus dem Kreis von Bultmann-Schülern dann doch eine 'neue Suche' nach dem historischen Jesus aufbrach und mit welchen Schwierigkeiten dieser Ansatz bis heute behaftet ist, tut man gut daran, sorgfältig zwischen einer formal-methodischen und einer material-inhaltlichen Seite der Position Bultmanns zu unterscheiden.

(a) In *formal-methodischer* Hinsicht übernimmt Bultmann wie Barth die Kierkegaardsche Interpretation des Lessingschen 'Grabens' zwischen historischer und existenzbegründender Gewißheit¹³. Diesen Graben hatte aus der Perspektive des Historikers Ernst Troeltsch in seinem Beitrag 'Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie' (1898)¹⁴ weiter präzisiert, indem er 'drei wesentliche Stücke' der historischen Methode heraus hob, "die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, [...] die Bedeutung der Analogie und [...] die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation"¹⁵.

"Das *erste* besagt, daß es auf historischem Gebiet nur Wahrscheinlichkeitsurteile gibt [...]. Damit ist die ganze Stellung zu dem ungeheuren Erinnerungs- und Traditionsstoff unserer Gesittung prinzipiell verändert, auch da, wo die inhaltliche Auffassung selbst noch gar nicht berichtigt worden ist"¹⁶. Das *zweite* Stück, "das Mittel, wodurch Kritik überhaupt erst möglich wird, ist die Anwendung der *Analogie*. [...] Die Uebereinstimmung mit normalen, gewöhnlichen oder doch mehrfach bezeugten Vorgangsweisen und Zuständen, wie wir sie kennen, ist das Kennzeichen der Wahrscheinlichkeit für die Vorgänge, die die Kritik als wirklich geschehen anerkennen oder übrig lassen kann. [...] Diese Allmacht der Analogie schließt aber die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens ein"¹⁷. Den *dritten* historischen Grundbegriff sieht Troeltsch in der "*Wechselwirkung* aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens, wo keine Veränderung an einem Punkte eintreten kann ohne vorausgegangene und folgende Aenderung an einem anderen, so daß alles Geschehen in einem beständigen korrelativen Zusammenhange steht und notwendig einen Fluß bilden muß, indem Alles und Jedes zusammenhängt und jeder Vorgang in Relation zu anderen steht"¹⁸.

Auf diesem Hintergrund hat Bultmann schon sehr früh das Verhältnis von historischer und theologischer Erkenntnis als ein dialektisches bestimmt. Es kann sich nicht darum handeln, die historische Kritik

13 Vgl. oben Kap. 12.9.

14 Wir zitieren nach E. Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, 729-753.

15 Ebd. 731.

16 Ebd.

17 Ebd. 732.

18 Ebd. 733.

abzusetzen. Sie bringt aber zum Bewußtsein, "daß die Welt, die der Glaube erfassen will, mit der Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht erfaßbar wird"¹⁹. Bultmann wendet sich gegen den "Geschichtspantheismus der liberalen Theologie"²⁰, die "gerade *in diesem Relationszusammenhang die Offenbarung Gottes in der Geschichte* wahrnehmen zu können glaubte"²¹. Was innerhalb des Relationszusammenhangs steht, wie ihn Troeltsch beschreibt, kann auf absolute Geltung keinen Anspruch erheben. "Auch der historische Jesus ist eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Größe. Diese Konsequenz hat die liberale Theologie freilich bis zu einem gewissen Grade gezogen. Sie redet zwar vom historischen Jesus mit großer Plerophorie, aber doch sehr deutlich so, daß sie ihm keine absolute Geltung zuschreibt"²². Es liegt auf derselben Ebene, wenn Bultmann später gegenüber Schniewind betont, daß "nach der historischen Zuverlässigkeit des Überlieferten überhaupt nicht gefragt werden darf. Sonst würde ja auch das eschatologische Geschehen, von dem das Kerygma redet, in die Relativität alles historischen Erkennens hineingerissen werden"²³. Wenn Bultmann schließlich auch die 'neue Suche' nach dem historischen Jesus abweist, so ist es dieselbe, im wesentlichen unveränderte Position, aus der er argumentiert. Der Historiker mag eine einzigartige Nachwirkung des irdischen Jesus konstatieren. Aber: "Auch eine einzigartige Nachwirkung kann nicht einen *absoluten* Anspruch begründen. Und wenn Jesus selbst einen solchen erhoben hat, so ist doch über dessen Gültigkeit nicht durch geschichtliche Feststellung zu befinden"²⁴. Erst das Kerygma hat "das 'Einmal' des historischen Jesus in das 'Ein-für-allemal' verwandelt"²⁵.

(b) Im Hinblick auf die eben skizzierte formal-methodische Perspektive gibt es zwischen Bultmann und Barth - und Kierkegaard als hierin für

19 R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. I (1933), Tübingen⁸ 1980, 1-25, hier 4.

20 Ebd. 5.

21 Ebd.

22 Ebd. 4.

23 Vgl. R. Bultmann, Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend, in: Kerygma und Mythos, Bd. I, hrsg. v. H.-W. Bartsch, Hamburg-Volksdorf 1948, 135-153, hier 147.

24 Vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1960, 24f, wo Bultmann zustimmend H. Conzelmann (Art. 'Jesus Christus', RGG, Bd. 3, Tübingen³ 1959, Sp. 648) zitiert.

25 Vgl. ebd. 25.

beide maßgeblichem Gewährsmann - keine wesentliche Differenz. Bultmann hat darüber hinaus zur Frage nach dem historischen Jesus aber *material-inhaltliche* Aussagen gemacht, mit denen er durchaus eigene Wege ging.

Was die Frage einer material-inhaltlichen Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus angeht, so trifft Bultmann als Theologe zunächst eine grundsätzlich negative Bestimmung. Das Kerygma ist nur am 'Daß des Gekommenseins Jesu' interessiert²⁶. Dieses nackte 'Daß' - ohne jede Entfaltung des 'Was' und 'Wie' - ist der einzige Angelpunkt historischer Gewißheit, auf den sich das Kerygma bezieht (wobei Bultmann allerdings, nicht nur im Hinblick auf das Kerygma des Paulus, ergänzen kann: "das Daß *und die Tatsache der Kreuzigung Jesu*"²⁷).

Streng davon abzuheben sind dann die konkreten inhaltlichen Aussagen, die Bultmann als Historiker macht. Hier lassen sich in der Auseinandersetzung mit seinen Schülern durchaus Gemeinsamkeiten feststellen. So implizieren etwa auch nach Bultmann Jesu Auftreten und seine Verkündigung eine Christologie, "insofern er die Entscheidung gegenüber seiner Person als dem Träger des Wortes Gottes gefordert hat, die Entscheidung, von der das Heil oder das Verderben abhängt"²⁸. Von dorthier kann Bultmann eine formale Identität zwischen dem Wirken Jesu und dem Kerygma konzidieren, die darin besteht, "daß Jesu Wirken in Wort und Tat den Menschen in gleicher Weise vor die Entscheidung stellt wie das Christus-Kerygma"²⁹.

Scheint sich in dieser Hinsicht eine große Nähe zwischen dem Jesus der Historie und dem Christus des Kerygmas zu ergeben, so klaffen in der Frage danach, wie Jesus sich seinem Tod gegenüber (bzw. in seinem Tod) verhalten hat, nach Bultmann historische Forschung und Kerygma weit auseinander. Er registriert als "Tatsache, daß wir nicht wissen können, *wie Jesus sein Ende, seinen Tod, verstanden hat*"³⁰. "Ob oder wie Jesus in ihm [seinem Schicksal] einen Sinn gefunden hat, können wir nicht wissen.

26 Zur Formel vgl. etwa R. Bultmann, Zu J. Schniewinds Thesen, 134. An dieser Position hat Bultmann bis zuletzt festgehalten, vgl. ders., Das Verhältnis, 9f.

27 Vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis, 9 (eigene Hervorhebung); ders., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), in: Kerygma und Mythos, Bd. I, 15-53, hier 47.

28 R. Bultmann, Das Verhältnis, 16.

29 Ebd. 22.

30 Ebd. 11.

Die Möglichkeit, daß er zusammengebrochen ist, darf man sich nicht verschleiern" ³¹.

Es sind vor allem Aussagen der letztgenannten, material-inhaltlichen Art, die zum Aufkommen einer erneuten Rückfrage nach dem historischen Jesus geführt haben. Bei der Beurteilung dieser Bewegung darf aber die formal-methodische Seite der Position Bultmanns nicht aus dem Auge verloren werden.

14.2. Die 'neue Suche' nach dem historischen Jesus und ihre ungelösten Probleme

Das Einsetzen einer 'neuen Suche' nach dem historischen Jesus ³² wird allgemein auf einen 1953 von Ernst Käsemann gehaltenen Vortrag, 'Das Problem des historischen Jesus' ³³, zurückgeführt, wenn auch sonst schon mehrfach zu Beginn der fünfziger Jahre auf die Notwendigkeit der Frage nach dem historischen Jesus hingewiesen worden war ³⁴. Diese Zuweisung hat insofern ihr Recht, als erst über die Auseinandersetzung mit Bultmann die Konturen einer methodisch wirklich neuen Frage gegenüber der früheren Leben-Jesu-Forschung hervorgetreten sind.

31 bd. 12.

32 Der vielgebrauchte Titel dieser sich von der 'Dialektischen Theologie' abhebenden Bewegung geht auf J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959 (erw. deutsche Fassung: *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960) zurück. Zur Literatur (die sich quantitativ mittlerweile mit den von A. Schweitzer beschriebenen Bergen messen kann, vgl. oben Anm. 5) s. bes. die Forschungsberichte: P. Biehl, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, in: ThR 24 (1957/1958) 54-76; W. G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950*, ThR 31 (1965/1966) 15-46. 289-315; ders., *Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965-1975)*, in: ThR 40 (1975) 289-336; ThR 41 (1976) 197-258.295-363; ThR 43 (1978) 105-161.233-265; ThR 45 (1980) 40-84.293-337; ders., *Jesusforschung seit 1950: Nachträge 1975-1980*, in: ThR 46 (1981) 317-363; ThR 47 (1982) 136-165.348-383; ders., *Jesusforschung seit 1981. I. Forschungsgeschichte, Methodenfragen*, in: ThR 53 (1988) 229-249; II. *Gesamtdarstellungen*, in: ThR 54 (1989) 1-53. Die Berichte W. G. Kümmels bis zum Jahr 1982 sind gesammelt erschienen in: W. G. Kümmel, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*, hrsg. v. H. Merklein, Königstein 1985. Weitere Literatur bei C. A. Evans, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography*, Leiden [u. a.] 1989; J. Gnllka, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg - Basel - Wien 1990; J. P. Meier, *The Historical Jesus: Rethinking Some Concepts*, in: TS 51 (1990) 3-24, bes. Anm. 1. Einen kritischen Überblick über die Jesusforschung im jüdischen Raum gibt W. Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht*, Weimar 1988. Eine beachtenswerte Darstellung der in der 'alten' und 'neuen' Rückfrage zutage tretenden hermeneutischen Probleme bietet E. Hurth, *In His Name: Comparative Studies in the Quest for the Historical Jesus. Life of Jesus Research in Germany and America*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1989.

33 In: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, Göttingen ⁶1970, 187-214.

34 Vgl. W. G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950*, in: ThR N.F. 31 (1965) 19.

Lag das Gewicht der alten Rückfrage auf der Feststellung der Differenz zwischen Jesus und dem Kerygma, so geht die neue Suche gerade in die umgekehrte Richtung: "das Interesse liegt auf der Herausarbeitung der Einheit des historischen Jesus und dem Christus des Kerygmas"³⁵. Dabei wird entschieden an der Einsicht der formgeschichtlichen Methode festgehalten, daß an den historischen Jesus nur über die sorgfältige Analyse der Gemeindefraditionen auf die jeweils in ihnen zum Ausdruck gelangende Verkündigungsintention heranzukommen ist. Mit der Aufgabe des Versuchs, das wahre Leben Jesu gegenüber seinen von Tradition und Dogma verzerrten Bildern zu rekonstruieren, entfällt überhaupt das Bemühen, eine Biographie Jesu zu erstellen - wenn auch der Versuchung dazu nicht immer schon im Keime gewehrt wird.

Ein Gesamtüberblick über diese 'neue Suche' kann nicht Gegenstand unserer Darstellung sein. Es geht hier allein um ihre fundamentaltheologisch relevanten Momente. Diese dürften sich besser erheben lassen, wenn wir zunächst unabhängig von dem Verlauf der Kontroverse um Bultmann versuchen, die in seiner Position offenbleibenden Fragen zu umreißen.

Was die *formal-methodische* Seite dieser Position angeht, so zeichnet sie - gegenüber der 'alten' und 'neuen' Rückfrage wie auch den meisten Ansätzen innerhalb des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats - das entschiedene Festhalten an der Einsicht Lessings in den unüberbrückbaren 'Graben' zwischen den Wahrscheinlichkeitsurteilen historisch-kritischer Forschung und der Gewißheit aus, die allein ein unbedingtes existentielles Engagement zu gründen vermag: eine auch noch so wahrscheinliche Gewißheit kann nie der ausschlaggebende Grund für eine vorbehaltlose Existenzentscheidung sein. Bultmann übernimmt diese Erkenntnis aber (wie Barth) in der von Kierkegaard modifizierten Form, und damit entsteht ein fundamentales Problem, wie sich an einem von Bultmann selbst vorgetragenen Beispiel veranschaulichen läßt.

"Der liebende Blick in ein geliebtes und liebendes Auge ist grundsätzlich verschieden von dem objektivierenden Blick, mit dem ein Augenarzt das Auge eines von ihm zu behandelnden Menschen beobachtet. Aber wenn der Augenarzt selbst der Liebende ist, der das erkrankte Auge zu behandeln hat, so stehen die beiden Sehweisen in einem dialektischen Verhältnis; gerade in seiner Liebe muß er objektivierend das Auge des anderen in den Blick fassen"³⁶.

35 Vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis, 6.

36 R. Bultmann, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, in: ZThK 60 (1963) 335-348, hier 344.

Das, was der 'liebende Blick' sieht, kann nicht zum Gegenstand des 'objektivierenden Blicks' werden. Jeder Versuch, mit dem 'Auge des Augenarztes' über seine Wirklichkeit zu befinden, müßte scheitern, wäre eine "μετάβασις εἰς ἄλλο γένος", wie Lessing sagt³⁷. Unter bestimmten Umständen mag es allerdings für den Liebenden, wenn er Augenarzt ist, geboten sein, einen objektivierenden Blick auf das 'geliebte und liebende Auge' zu werfen: das Recht des Kerygmatheologen zur historischen Kritik, solange er jene 'μετάβασις' vermeidet.

Bultmann läßt hier allerdings eine Frage unberücksichtigt, die sich auch und vielleicht besonders dem Augenarzt stellen kann, sofern er ein Liebender ist. Der Blick wirklicher Liebe vermag einen Menschen auf den Kopf zu stellen. Aber nicht jedem, der auf dem Kopfe steht, ist wirkliche Liebe widerfahren. Angesichts der Erfahrung, daß 'Liebe blind macht' - eine Sehschwäche, die nicht in den Kompetenzbereich des Augenarztes gehört -, ist die Frage berechtigt, ob es wirkliche Liebe ist, was mich da plötzlich getroffen hat. Was begründet die Gewißheit, daß ich hier nicht getäuscht werde oder mich selbst nur zu gern täuschen lasse, weil ich den ungestillten Hunger nach Liebe nicht mehr ertragen kann?

Diese Gewißheit liegt sicher nicht auf dem Wege jenes Bräutigams, der vor seinem Jawort die Treue seiner Braut über Aufträge an Privatdetektive oder zentrale Datenbanken objektiv absichern möchte. Das Okular des Augenarztes muß vom Augenarzt abgelegt werden, wenn er Liebe erfahren will. Damit ist aber die Frage nach dem Grund der Erfahrung wirklicher Liebe bzw. nach der Legitimation der Annahme, Liebe erfahren zu haben, noch nicht beantwortet. Diese Frage wird auch durch Kierkegaards Aufforderung zum Sprung nicht beiseite geschafft. Mein subjektiver Sprung ist zwar eine notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung für die authentische Evidenz von wahrer Liebe. Den Sprung legitimieren kann nur die Authentizität der Liebe selbst, die mir wirklich, als sinnlich-geschichtlich vermitteltes Faktum, begegnet. So richtig die Dialektische Theologie mit Kierkegaard erkannt hat, daß ein Zugang zu Grund und Legitimation einer unbedingten Existenzentscheidung nicht von außerhalb des 'Blicks der Liebe' zu gewinnen ist, verkürzt sie doch das von Lessing aufgeworfene Problem dadurch, daß sie "Geschichtlichkeit bzw. Zeitlichkeit [...] zum Zeit- und Lebensraum der Innerlichkeit der subjektiven Existenz"³⁸ werden läßt.

37 Vgl. Kap. 12.9.

38 Vgl. K. Kienzler, Der garstige Graben, 53; Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 115.

Was die *material-inhaltliche* Seite der Bultmannschen Position betrifft, so steht seine Reduktion des theologischen Interesses am historischen Jesus auf das bloße 'Daß seines Gekommenseins' zunächst einmal in der Konsequenz formgeschichtlichen Methodenbewußtseins: Jesu Worte und Werke begegnen uns auch bei radikalster Analyse der neutestamentlichen Schriften immer nur im verkündigenden Wort der Gemeinde: in der 'kerygmatischen Erscheinung' jenes von der Rückfrage nach dem historischen Jesus gesuchten 'Dings an sich'. So gute Kriterien es auch für Rückschlüsse von jenem durch die Gemeinde geprägten Wort auf 'ipsissima facta et verba' Jesu geben mag, vollziehen solche Rückschlüsse doch stets eine 'μετάβασις ε_ς _λλο γένος' von Evidenz, nämlich den Übergang aus der Dimension unbedingten existentiellen Engagements an das 'Ein-für-allemal' Jesu Christi, in der sich das Kerygma bewegt, in den Raum bloß wahrscheinlicher historischer Gewißheit. Aber auch gegenüber jener Reduktion Bultmanns erheben sich gewichtige Fragen. Impliziert, zum einen, nicht schon die Behauptung des puren 'Daß' des Gekommenseins Jesu, sofern sie sich auf eine *historische* Gewißheit jenseits des Kerygmas bezieht, die zu vermeidende 'μετάβασις'³⁹? Der gut reformatorische Einwand legt sich nahe, mit der Voraussetzung des bloßen 'Daß' als historisch-objektiver Gewißheit klammere sich der Glaube letztlich doch noch an einen Rest von Menschenwerk - und dieser theologische Einwand verlief parallel zu der Kritik, die Kants Festhalten am Ding-an-sich durch die Philosophie des Deutschen Idealismus erfahren hat.

Wie läßt sich, so ist weiter mit Ernst Käsemann zu fragen, überhaupt eine Verbindung konkreter Aussagen zu einem 'punctum mathematicum' herstellen⁴⁰? Besteht bei der von Bultmann aufgerichteten Kluft zwischen einem nackten historischen 'Daß' und dem 'Was' und 'Wie' des Kerygmas nicht die Gefahr, "daß wir mit dem Prädikat 'christlich' ein Existenz- und Weltverhältnis decken, für das Jesus nur der auslösende Faktor und Christus nur die mythologische Chiffre bildet"⁴¹?

Vor allem aber vermag Bultmanns Behauptung eines puren 'Daß' ohne 'Was und Wie'⁴² nicht zu überzeugen. Schon der Name 'Jesus' impliziert eine inhaltliche Aussage, erst recht der Hinweis auf das historische

39 Vgl. W. Joest, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart³1988, 43f.

40 Vgl. E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. II (1964), Göttingen³1970, 31-68, hier 49.

41 Ebd. 50.

42 Vgl. Anm. 26.

Faktum von Jesu Kreuzigung⁴³. Damit erhebt sich die Frage, ob es Bultmann gelingt, jeglichen Konflikt zwischen dem vom Historiker festgestellten 'Was' Jesu und der ihm vom Kerygma zugesprochenen Inhaltlichkeit zu vermeiden.

Diese Frage wird zumindest angesichts der Aussage, man dürfe sich die Möglichkeit, daß Jesus am Ende zusammengebrochen ist, nicht verschleiern, verneint werden müssen⁴⁴. Bestünde der historische Anknüpfungspunkt für das Kerygma in einem möglicherweise derart gescheiterten Jesus, dann wäre die kerygmatische Rede von der erlösenden Bedeutsamkeit des Kreuzes (das existentielle Fazit der mythischen Rede von der Auferstehung Jesu⁴⁵) an einen Menschen angehängt, der möglicherweise zuletzt seinen Kontakt mit Gott abbrach. Die Erhöhung Jesu zum Vater käme in diesem Fall der Adoption eines verlorenen Sohnes gleich. "Jesu eigener Tod [wäre] nur als Anlaß für den neuen Offenbarungsakt Gottes, nicht aber selbst als Offenbarungs- und Heilsereignis verstehbar"⁴⁶. Die spätere Verkündigung hätte dann "gleichsam über den Kopf Jesu hinweg dessen Sterben eine Bedeutung gegeben, [...] die ihm nicht zukam, da sie Jesus in keiner Weise vollzog. Denn wie schon in seinem Leben konnte auch in seinem Sterben Gottes Zuwendung zu den Menschen nur durch die ihr entsprechende Freiheit Jesu geschehen: Ohne diese Vermittlung wäre sein Tod nicht Heils-handeln Gottes, wäre die Kontinuität seiner (durch Jesu Dasein für die anderen vermittelten) Zuwendung zu den Menschen unterbrochen"⁴⁷.

Die aufgezeigten Probleme der Position Bultmanns lassen deutlich werden, daß das Kerygma einer historisch-kritischen Verantwortung bedarf, die über das von Bultmann zugestandene Maß hinausgeht. Hier liegt die Legitimation der 'neuen Suche' nach dem wahren Jesus der Geschichte, einer Suche, die zu Recht auch nicht bei dem Zweifel Käsemanns daran haltgemacht hat, "daß sich ausmachen läßt, ob Jesus wissend in den Tod gegangen ist"⁴⁸.

Eine andere, und zwar die fundamentaltheologisch entscheidende Frage ist, ob diese die ältere Leben-Jesu-Forschung ablösende Suche schon zu

43 Vgl. Anm. 27.

44 Vgl. Anm. 31.

45 Vgl. R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie.

46 Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 50.

47 Ebd. 50f.

48 Vgl. E. Käsemann, Sackgassen, 56. Zur historischen Frage nach dem Verhältnis Jesu zu seinem Tode s. Kap. 15.3(3).

einem der angezielten Sache adäquaten Methodenverständnis gefunden hat. Dies wird man verneinen müssen, insofern mit der Betonung der theologischen Notwendigkeit, sich am 'historischen Jesus' zu orientieren, weiterhin vorausgesetzt wird, daß eine solche Orientierung über ein Rückschlußverfahren hinter das Kerygma zurück (also aus dem 'Blick der Liebe' heraustretend) in einem Evidenzbereich gewonnen werden soll, in dem bestenfalls wahrscheinliche Gewißheit zu erreichen ist. Es wird zwar zumeist - im Einklang mit der Kerygma-theologie - energisch bestritten, daß sich der Glaube auf die Ergebnisse historischer Forschung stützt oder gar gründet. Aber die historisch-kritische Rückfrage soll doch zu *Kriterien* führen, an denen die Sache des Kerygmas zu messen ist.

Für diese weitgehende 'communis opinio', die sich bei mancher Variation im Detail durchhält, hier nur zwei Belege. E. Käsemann unterstreicht: "Nicht daß das Kerygma sich historisch verifizieren läßt, ist mir wichtig. Im Gegenteil, ich würde das angesichts des Inhaltes des Kerygmas absurd nennen und sogar als blasphemisch empfinden"⁴⁹. "Es geht nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, kritisch rechte von falscher Botschaft zu trennen, und das geschieht eben mit Hilfe dessen, der damals der historische Jesus war und sein mußte"⁵⁰. H. J. Pottmeyer betont: "Die historisch-kritische Methode [...] gestattet es [...], hinter die Überlieferung zurückzufragen nach den geschichtlichen Ursprüngen der Tradition, nach der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu. Da sich der christliche Glaube auf geschichtliche Personen und Widerfahrnisse bezieht, stellt die *historische Rückfrage ein Sachkriterium* des Glaubens dar [...]. [Sie erlaubt es,] [...] die Überlieferung auf ihre Treue zum geschichtlichen Ursprung zu prüfen [...]"⁵¹.

Sosehr die meisten Autoren diese Konsequenz auch vermeiden möchten, wird auf solche Weise die Sache des Glaubens doch in ein Verhältnis der Abhängigkeit von dem jeweiligen Stand einer historischen Forschung gebracht, die nach ihrem eigenen Selbstverständnis grundsätzlich nicht den Bereich des Wahrscheinlichen übersteigt. Wie soll unter dieser Voraussetzung aber ein vor der Vernunft verantworteter Glaubensvollzug geleistet werden?

Der Fundamentaltheologe vom Fach mag - etwa von Kardinal Newmans Gedanken der 'convergent probabilities' geleitet⁵² - vielleicht noch den Versuch wagen, in mühevoller Durchsicht der ausufernden Literatur zu einem ausgewogenen Urteil über den wirklichen Jesus der

49 Ebd. 53.

50 Ebd. 55.

51 H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: HFth IV 124-152, hier 145. Zu der zurückhaltenden Position F. Hahns vgl. Kap. 15.3(5).

52 Vgl. Kap. 15.1.

Geschichte zu gelangen⁵³. Wie stellt sich die Situation aber für den Laien auf dem Gebiet der historisch-kritischen Exegese dar? Sofern er sich nicht in eine fundamentalistische Nische flüchtet, sondern bewußt die Herausforderungen des Glaubens durch die wissenschaftlichen Leitbilder seiner Zeit zur Kenntnis nimmt, wird er als erstes zu dem Urteil kommen, daß eine bloße Lektüre der neutestamentlichen Schriften ihm nicht jenen Jesus vermittelt, an dem der Glaube letztlich seinen Maßstab zu nehmen hat. Die Konsequenz, die sich daraus fast unvermeidlich ergibt, hat anschaulich G. Lindbeck, evangelisch-lutherischer Professor an der Yale University, beschrieben:

"Nach meinen eigenen Erfahrungen verfügen die katholischen Christen, die heute an der Universität, an der ich lehre, Religion studieren, über schlechtere Bibelkenntnisse, als dies vor etwa zwanzig Jahren der Fall war, als sie anhand vorkonziliarer Katechismen ausgebildet worden waren. Selbst für Protestanten und Katholiken, die sich um ein besseres Verständnis der Bibel bemühen, wird sie zunehmend zu einem 'Buch mit sieben Siegeln'. Insofern sich diese Unterweisung von der historischen Kritik leiten läßt, wie es bei den meisten gebildeten Laien heutzutage der Fall ist, zieht man daraus die Lehre, daß die Interpretation der Bibel ein technisches Unterfangen sei, das eine langjährige fachliche Ausbildung voraussetze. Wenn ihr Interesse an der Bibel diese Entmutigung übersteht, greifen gebildete Laien (und auch Geistliche) mit Vorliebe zu populärwissenschaftlichen Kommentaren, deren Verfasser, Berufsexegeten und Theologen [,] man für fähig hält, den Text auszulegen. [...] Nun hält die wissenschaftliche und nicht mehr die hierarchisch klerikale Elite die Bibel in Beschlag, so daß sie für das allgemeine Volk weithin unzugänglich ist"⁵⁴.

Unter solchen Voraussetzungen kommt es dann leicht zu einem Phänomen, wie es analog bereits in den Tagen E. Renans zu beobachten war: an die Stelle der großkirchlichen Orientierung an einer hierarchisch verfaßten Autorität oder der kongregationalistisch-fundamentalistischen Sammlung um einen charismatischen Sektenführer tritt als weitere Alternative eine Gemeinde von gebildeten Randsiedlern der Kirchen, die sich in dem Maße um den mediengewandten Theologen schart, wie dieser eine am 'historischen Jesus' gewonnene Form von Christ-sein populär zu machen vermag. Gerät auch diese neugewonnene Autorität in die Krise, bleibt auf weiten Strecken nur noch das sich ausbreitende Gefühl von Frustration zurück und wird auf diese Weise der Raum frei für mannigfache esoterische Strömungen, innerhalb derer eine Verantwortung der jeweiligen 'Offenbarungsangebote' vor der geschichtlichen Vernunft nicht mehr zur Debatte steht.

53 Einen imponierenden Versuch dieser Art stellt A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, Bd. II. Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes, Münster 1974, 235-710, dar.

54 G. Lindbeck, *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, in: *Schriftauslegung im Widerstreit*, hrsg. v. J. Ratzinger, Freiburg 1989, 45-80, hier 64f.