



THOMAS SÖDING
Die Verkündigung
Jesu – Ereignis und
Erinnerung

HERDER

Thomas Söding

Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34120-5
E-ISBN 978-3-451-84120-0

Inhalt

Vorwort	7
I. Grundlegung	11
1. Die Frage nach Jesus	11
2. Ereignis und Erinnerung	41
3. Methoden und Kriterien	79
4. Kanon und Geschichte	92
II. Das Evangelium der Gottesherrschaft	140
1. Das Programmwort Jesu	140
2. Formen der Verkündigung	166
3. Die Seligpreisungen	185
4. Das Gericht und die Vollendung	221
III. Der Bote und die Botschaft	241
1. Die Prophetie Jesu	241
2. Gottes Wort im Munde Jesu	262
3. Das Bekenntnis zum Menschensohn	277
4. Gottes Sohn für Gottes Reich	284
IV. Die Gleichnisse Jesu	302
1. Die Sprache der Gleichnisse	302
2. Bilder der Gottesherrschaft	322
3. Das Gleichnis vom Festmahl	349
4. Christologie im Gleichnis	372
V. Die Machttaten Jesu	377
1. Das Wunder der Gottesherrschaft	377
2. Die Zeichen Gottes	406
3. Die Austreibung der Dämonen	426
4. Erlösung von dem Bösen	447

VI. Gottesvolk und Jüngerschaft	482
1. Die Sammlung Israels	482
2. Die Nachfolge Jesu	493
3. Der Kreis der Jünger	506
4. Das Licht der Welt	517
VII. Gottes- und Nächstenliebe	529
1. Das Hauptgebot	529
2. Das Vaterunser	558
3. Feindesliebe	570
4. Leben nach dem Evangelium	583
VIII. Epilog: Das Bild und die Bilder Jesu Christi	605
Verzeichnis der eingearbeiteten Vorstudien	610
Verzeichnis der grundlegenden und häufiger zitierten Literatur	612
Anmerkungen	618
Schriftstellenregister (Neues Testament)	666
Personen- und Namensregister	675
Sachregister	677

Vorwort

Die Verkündigung Jesu ist ein Ereignis. Jesus hatte etwas zu sagen; seine Worte sind durch seine Taten gedeckt. Sein öffentliches Wirken hat Geschichte gemacht. Für die christliche Theologie ist Jesus weit mehr als ein Lehrer der Weisheit, der Gerechtigkeit und Güte; er ist auch mehr als ein Prophet. Aber durch seinen Tod und seine Auferweckung wird für alle, die an ihn glauben, das, was er zeit seines Lebens gesagt und getan hat, nicht unwichtig, sondern erst recht von entscheidender Bedeutung. Für alle, die diesen Glauben nicht teilen, gibt es immer noch die Bergpredigt, das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe, die Gleichnisse, die Streitgespräche über das Gesetz und die Freiheit, die Wunder, die Gastmähler mit Zöllnern und Sündern, die Gebete in der Einsamkeit. Für alle gibt es die faszinierenden, irritierenden, motivierenden Worte und Zeichen eines Menschen, der ganz auf Gott gesetzt hat und deshalb die Menschen wie die Welt in einem besonders hellen Licht sieht.

Jesus verkündet das Wort Gottes; davon war er selbst, davon waren seine Jünger und Freunde überzeugt. Deshalb stellen seine Worte ein Bild des Menschen, seines Elends und seines Glücks, seiner Angst und Zuversicht, aber auch ein Bild der ganzen Welt, ihrer Tragik und Schönheit, ihrer Gegenwart und Zukunft, vor Augen, das den Glauben an den Schöpfer mit der Hoffnung auf den Erlöser verbindet und darin die Kraft zur Liebe findet: Liebe zu Gott, Liebe zum Nächsten, gar zum Feind, Liebe auch zum eigenen Leben.

Die Erinnerung an das Ereignis der Verkündigung Jesu wird in den Evangelien wachgehalten. Matthäus, Markus, Lukas und Johannes haben, je auf ihre Weise, die Geschichte der Verkündigung Jesu geschrieben, weil sie an seine Auferstehung von den Toten geglaubt haben, an seine Erhöhung zur Rechten Gottes, des Vaters, und an seine Wiederkunft, zu richten Lebende und Tote. Sie haben die Geschichte der Verkündigung Jesu so geschrieben, dass ihr Zusammenhang mit Karfreitag und Ostern hervortreten kann und Jesu Gottes-

sohnschaft, seine Messianität und Heilsmittlerschaft schon mitten im Leben aufleuchtet. Das begründet die Skepsis der Moderne und motiviert die historisch-kritische Exegese, die zwischen dem wahren Jesus und dem Christus der Kirche, dem Gottessohn der Evangelien, unterscheiden will.

Albert Schweitzer hat allerdings den Nachweis geführt, dass die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts zwar mit dem Anspruch wissenschaftlicher Objektivität angetreten ist, aber im Ergebnis dem Subjektivismus protestantischer Gelehrter aus Deutschland gefrönt hat. Der Versuch von Rudolf Bultmann, die Theologie des Neuen Testaments möglichst nicht von den immer fraglichen Ergebnissen historischer Recherche abhängig zu machen und die ganze Christuspredigt am Osterkerygma aufzuhängen, führt zu einer Christologie ohne Jesus; das ist ein Widerspruch in sich. Der Versuch von Ernst Käsemann, der Jesusforschung neues Leben einzuhauchen, war so programmiert, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen dem verkündigenden Jesus und dem verkündigten Christus (Ernst Kähler) vorgezeichnet war. Die prägenden Jesusbücher des 20. Jahrhunderts, unter denen für mich das von Gerd Theißen und Annette Merz wegen der Fairness ihrer differenzierten Argumentationen und das von John P. Meier wegen des Quellenreichtums seiner Darstellung hervorrangen, bleiben dieser Differenz verpflichtet, weil sie Jesus zwar programmatisch ins Judentum seiner Zeit einordnen, aber methodisch von seiner kirchlichen Wirkungsgeschichte abschneiden, ohne die es jedoch gar nicht zu den Evangelien gekommen wäre.

Demgegenüber soll hier der Versuch unternommen werden, die Evangelien als Erinnerungen an Jesus so zu lesen, dass seine Verkündigung als geschichtliches Ereignis deutlich werden kann. Das kann nicht gelingen, ohne dass in grundlegender Weise die Methodik der Rückfrage nach Jesus diskutiert wird: ihre Quellenbasis, ihre Wege und ihre Ziele. Die Konzentration auf die Verkündigung Jesu bringt es mit sich, dass andere Ansätze, die interessant sind, wie religions-, kultur- und sozialgeschichtliche, im Hintergrund stehen, auch wenn sie, in den Grenzen ihrer Methode, wichtige Erkenntnisse zu Tage fördern, die nach Kräften berücksichtigt sind.

Während meiner Studienzeit hat mich der Versuch meines Lehrers Wilhelm Thüsing beeindruckt, mit der Transzendentaltheologie Karl Rahners zu zeigen, wie sich die Intentionen und „Strukturele-

mente“ der Verkündigung Jesus durch die Erfahrung seines Todes wie seiner Auferstehung verändern. Mein Adoptivlehrer Karl Kerstge hat zwar kein sonderlich starkes Interesse an der Rückfrage entwickelt, aber einen starken Sinn für die Machart der Evangelien und ihrer Jesusbilder. Heinz Schürmann, der mir auf meinem Weg von der Dissertation zur Habilitation mit Rat zur Seite gestanden hat, hat mir die Möglichkeit exegetischer Indizienbeweise gezeigt, die auf indirekten Rückschlussverfahren beruhen.

Auf dem Weg zur Entstehung des Buches habe ich dankbar wichtige Impulse aufgenommen. James D.G. Dunn hat mit seinem Titel *Jesus remembered* die Idee entstehen lassen, die Kategorie der Erinnerung neu zu bedenken und methodisch auszuwerten, auch wenn er selbst, am „Selbstbewusstsein“ Jesu interessiert, in die traditionellen Bahnen der Schichtenanalyse eingeschwenkt ist, um Traditionen von Redaktionen zu unterscheiden. Den letzten Anstoß hat Joseph Ratzinger als Benedikt XVI. mit seinem Jesusbuch gegeben. Seine große Stärke besteht darin, die Rückfrage nach Jesus mit der Gottesfrage zu verbinden, die für Jesus zentral gewesen ist. Allerdings scheint mir aus dem Dialog mit der historisch-kritischen Exegese noch mehr gewonnen werden zu können, weil ihr Verdacht gegenüber theologischen Urteilen die beste Schule ist, jenseits des Historismus den Wirklichkeitsbezug der Jesustraditionen zu erkennen; mein Ziel ist es auch, die unterschiedlichen Aspekte, die Spannungen und Widersprüche zwischen den Evangelien schärfer herauszuarbeiten, um gerade dadurch mehr Facetten der Erinnerung an Jesus von Nazareth einzufangen.

In zwei anderen Monographien habe ich verwandte Aspekte beleuchtet. „Der Gottessohn aus Nazareth“ (2006.2008) sollte zeigen, dass in der urchristlichen Bekenntnis-, Bild- und Predigtsprache die Erinnerung an Jesus von Nazareth nicht verloren geht, sondern geschärft wird. „Jesus und die Kirche“ (2007) sollte im Blick auf Jesu Leben, Tod und Auferweckung das Verhältnis so bestimmen, wie es im Neuen Testament gesehen wird und historische Substanz hat. Das Buch über die Verkündigung Jesu nimmt eine Reihe älterer Studien auf, passagenweise wörtlich, im Ganzen überarbeitet und erheblich ergänzt.

Die methodische Leitlinie der Studie ist es, den biblischen Begriff der Erinnerung zu bestimmen, um von ihm her eine Methode

der historischen Jesusforschung zu entwickeln und an zentralen Themen und Formen der Verkündigung Jesu zu erproben. Ich sehe die Evangelien nicht als Barrieren, die überwinden muss, wer zum wahren Jesus vorstoßen will, sondern als Spiegel, die das Bild Jesu reflektieren: mit verschiedenen Färbungen und Brechungen, in unterschiedlichen Ausschnitten und aus unterschiedlichen Abständen, aber doch so, dass immer wieder die Gestalt Jesu aufleuchten und in ihrer Wirkung erkannt werden kann. Jesus verkündigt das Wort Gottes. Es gibt deshalb so etwas wie eine Theologie Jesu selbst: eine Rede von Gott, die sein Leben bestimmt, und ein Leben Gottes, das seine Rede bestimmt. Das Echo dieser Rede soll im vorliegenden Jesusbuch hörbar gemacht werden.

Meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Lehrstuhl Neues Testament der Katholisch-Theologischen Fakultät danke ich für vielfältige Unterstützung. Robert Vorholt und Esther Brünenberg zusammen mit den Mitgliedern des Oberseminars für kritische Diskussionen und zahlreiche Anregungen, Elisabeth Koch für bibliothekarische Unterstützung und ebenso wie Tanja Grundhöfer und Melanie Heidelberger für sorgfältige Korrekturen.

Dr. Peter Suchla vom Verlag Herder danke ich nicht nur für die professionelle Betreuung, die stete Ermunterung und das motivierende Interesse, sondern diesmal auch, leider, für die große Geduld.

Gewidmet sei das Buch den Studentinnen und Studenten der Katholischen Theologie an der Ruhr-Universität Bochum.

Bochum/Münster, 7. März 2011

Thomas Söding

I. Grundlegung

1. Die Frage nach Jesus

Jesus von Nazareth ist nach dem Neuen Testament die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, dem Willen Gottes, dem Heil der ganzen Welt. Denn er ist für das Neue Testament der Christus, der Messias. Er ist der Sohn Gottes, der zum Heil der Welt gesandt worden ist. Er ist ein Jude, der Israels Hoffnung auf Erlösung erfüllt; er ist ein Mensch aus Fleisch und Blut, der sich der Menschen annimmt; er ist der Leidende und Gekreuzigte, der sein Leben für die Verlorenen hingegeben hat; er ist der Kyrios, der, von den Toten erweckt und zur Rechten Gottes erhöht, für die Menschen eintritt, bis er wiederkommt, um Gottes Reich zu vollenden.

Jesus ist aber im Neuen Testament nicht nur ein Mann der Antworten, sondern auch der Fragen. Er stellt Fragen und wird in Frage gestellt. Die Evangelien verschweigen nicht, dass Jesus vielfach auf schlichtes Desinteresse gestoßen ist (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10; Lk 13,34) und dass der Eindruck, den er auf interessierte Zeitgenossen gemacht hat, vielfach ambivalent geblieben ist (Mk 6,14ff. parr.; 8,28 parr.; Joh 2,22ff.; 6,14ff.; 7,25–36 u. ö.). Aber die Evangelien kritisieren auch positive Urteile: „Du bist der Christus“, sagt Petrus in Caesarea Philippi (Mk 8,29 parr.) – und hat doch noch nicht verstanden, dass Jesus den Weg des Leidens geht, um als Auferstandener das Reich Gottes zu vollenden. Die Evangelisten schreiben nicht nur, dass Jesus der getötete und auferstandene Sohn Gottes sei; sie stellen auch die Frage, ob die Leser glauben, dass Gott ihnen in diesem Menschen unendlich nahe kommt, weil dieser Jesus Gott, seinem Vater, unendlich nahe ist.

Die Fragen, die Jesus stellt, stellt er dem Neuen Testament zufolge als Messias, der Israel und den Völkern die Tür zum Reich Gottes aufschließt. Die Fragen, mit denen er in Frage gestellt wird, betreffen nach den Evangelien seine Heilsverkündigung der nahekommenden Gottesherrschaft, seine Verheißung ewigen Lebens

und die Bedeutung, die ihm selbst für Gott und sein Reich, sein Wort und seine Verheißung zukommt. Die Antworten, die Jesus nach dem Zeugnis seiner Jünger und dem Text der Evangelien gibt, werden ihrerseits zur Frage an alle, die sie hören: Verdienen sie eine positive Antwort? Sind sie glaubwürdig?

Im Zentrum der Fragen und der Antworten und der neuen Fragen steht Jesus selbst: Wie steht er zu Gott? Wie steht Gott zu ihm? Wie steht er zum Gesetz und zu den Propheten? Wie zu den Verheißungen Israels? Wie zur Sehnsucht und zur Angst, zum Glück und zum Leid der Menschen? Ist er der Retter? Wollte und konnte er es sein?

a) Probleme mit Jesus und der Christologie

Die Neuzeit entwickelt die Fähigkeit zur Kritik der Christologie. Sie hinterfragt die kirchliche Verkündigung Jesu Christi, weil sie eine *kirchliche* Verkündigung ist: Gesteuert sei sie von Machtinteressen, vergiftet von historischen Sünden, verblendet von der wahnwitzigen Hoffnung auf Erlösung, Auferstehung, ewiges Leben; jedenfalls stehe das zu vermuten. Die Moderne bezweifelt die Perspektive des Glaubens, weil sie eine Perspektive des *Glaubens* ist: Genährt sei sie von Illusionen, nicht gesättigt von Erkenntnissen, anfällig für Projektionen, offen für Fundamentalismus, Intoleranz, Hass und Gewalt; jedenfalls stehe das zu befürchten. Die Gegenwart will die historische Wahrheit, weil sie Wahrheit *historisch* versteht: als das, was geschehen ist und mit Sinn und Verstand als vergangene Geschichte erkannt werden kann.

Die Theologie ist dieser Kritik allzu oft nur defensiv begegnet und hat sich auf die Verteidigung des Dogmas beschränkt. Besser ist sie beraten, wenn sie sich der Kritik stellt – mit der Bereitschaft zur Selbstkritik, aber auch mit der Fähigkeit zur Kritik der Kritik. Das Ziel der kirchlichen Verkündigung ist es, die Antwort des Glaubens auf die Frage zu feiern, die Jesus selbst ist. Das Ziel der Theologie hingegen ist es, die Antworten, die im Laufe der Zeit – angefangen beim Neuen Testament – gegeben worden sind, zu analysieren und auf ihre Gründe, auch ihre Grenzen hin zu befragen. Das ist die wichtigste Aufgabe der Exegese.

(1) *Jesus ohne Christus?*

„Jesus Christus“ ist im Neuen Testament kein Eigenname, sondern ein Bekenntnis. Jesus ist der Christus, der Messias – und der Christus, der Heiland, ist kein anderer als Jesus von Nazareth. Die Moderne experimentiert gerne mit der Negation: Gibt es Jesus nicht auch ohne Christus? Reicht nicht die einfache Predigt Jesu? Braucht es die komplizierte Theologie? Kann man nicht den Ballast der Dogmen abwerfen und dann – wie Hans im Glück – leichter, beschwingter einhergehen auf dem Pfad der Nachfolge, auf der Bahn der Menschlichkeit, auf dem Weg der Spiritualität? Sind die christologischen Formeln, die Dogmen und Bekenntnisse des Kaisers neue Kleider, die bewundert werden, bis jemand feststellt, dass der Kaiser nackt ist?

Wer so dächte, hätte die Kehrseite zu bedenken. Wenn Jesus ohne Christus zu haben wäre, müsste auch eine Christologie ohne Jesus möglich sein. Könnte die mehr sein als pure Ideologie? Würde in der Christologie Jesus nicht kenntlich werden, wäre sie Verrat an dem, auf den sie sich beruft.¹

Die Theologiegeschichte stößt im Neuen Testament auf eine große Vielfalt von christologischen Erzählungen, Motiven, Traditionen, Symbolen, Titeln, Zeugnissen und Bekenntnissen. Diese Vielfalt darf nicht reduziert werden. Das Neue Testament hat für zahlreiche Stimmen und Zeugnisse Platz, auch wenn es keinen Kanon ohne Zensur, ohne Selektion, Reduktion und Konzentration gibt. Die christologische Vielfalt des Neuen Testaments ist groß, aber nicht unbegrenzt. Die Grenzen der Vielfalt sind durch den gemeinsamen Bezug auf Jesus vorgezeichnet, auf seine Person, seine Verkündigung, seine Gottes- und seine Nächstenliebe, seinen Heildienst. Die neutestamentliche Theologie ist keine Monotonie, auch keine Kakophonie, sondern eine Polyphonie mit einer ganzen Reihe von Dissonanzen, aber einer klar erkennbaren Grundmelodie.

Vom Bezug auf Jesus ist die neutestamentliche Theologie zu tiefst geprägt. *Bruta facta* wie Jesu Tod und Begräbnis gehören von Anfang an zum christlichen Glaubensbekenntnis, z. B. in der auf Jerusalem oder Antiochia zurückgehenden Tradition, die Paulus im Ersten Korintherbrief zitiert (1Kor 15,3–5):

³Er starb für unsre Sünden nach den Schriften
⁴und ward begraben,
und wurde auferweckt am dritten Tage nach den Schriften
⁵und erschien dem Kephas, dann den Zwölfen.

Nicht nur die Auferweckung und die Erscheinung sind Gegenstand des Glaubens, sondern auch Jesu Tod und Begräbnis. Denn wäre Jesus nicht wirklich gestorben, könnte auch sein Leben nicht „für uns“ sein, den Sündern zum Heil; und dass er begraben wurde, zeigt nicht nur in einem allgemeinen, sondern in einem leibhaftigen Sinn die Realität seines Todes, ohne die es keine Auferstehung von den Toten gäbe.

In der Predigt, die Petrus laut Lukas im Hause des Cornelius hält, des ersten Heiden, der nach der Apostelgeschichte getauft wird, entsteht ein Summarium des Wirkens Jesu, das zeigt, dass der Osterglaube nicht, wie vielfach vermutet wird, die Erinnerung an Jesus auslöscht, sondern schärft (Apg 10,38ff.):

„³⁸Jesus von Nazareth, den Gott gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft, er zog umher, tat Gutes und heilte alle, die in der Gewalt des Teufels waren; denn Gott war mit ihm. ³⁹Und wir sind Zeugen für alles, was er im Judenland und in Jerusalem getan hat. Ihn haben sie ans Holz gehängt und getötet, ⁴⁰Gott aber hat ihn am dritten Tage auferweckt und hat ihn erscheinen lassen.“

In vielen Christusbekenntnissen des Neuen Testaments wird nicht nur die Präexistenz Jesu meditiert oder seine Auferstehung gefeiert, sondern die Sendung Jesu charakterisiert. Ein Beispiel liefert Paulus in einer Kurzformel des Glaubens, die mit dem jesuanischen Gegensatzpaar Armut und Reichtum die ganze Christologie von der Präexistenz über die Menschwerdung bis zur Erhöhung des Gekreuzigten und zur Erlösung der Glaubenden erfassen kann, ohne ein einziges theologisches Fremdwort zu benutzen und eine bestimmte Auslegung zwingend vorzugeben (2Kor 8,9):

Um euretwillen ist, der reich war, arm geworden,
damit durch seine Armut ihr bereichert werdet.

Der Philipperhymnus arbeitet das Motiv des Gehorsams Jesu gegenüber Gott heraus, dessen christologische Bedeutung schlaglichtartig durch das Gethsemanegebet (Mk 14,36 parr.) deutlich wird (Phil 2,7f.):

⁷Entäußert hat er sich,
und angenommen hat er Knechtsgestalt
und ist den Menschen gleich geworden.
Im Ausdruck als ein Mensch erfunden,
⁸hat er sich selbst erniedrigt,
gehorchte bis zum Tod,
zum Tod am Kreuz.

Die Kehrseite beleuchtet der Johannesprolog, wenn er den Glanz der Erscheinung Jesu, seine Vollmacht, die Effektivität seiner Heilsmittlung in Worte fasst (Joh 1,14):

Und das Wort ist Fleisch geworden
und hat unter uns gewohnt,
und wir haben seine Herrlichkeit geschaut,
die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater,
voll Gnade und Wahrheit.

So wie aus christologischen Gründen das Menschsein Jesu reflektiert wird, so akzentuieren die Evangelien aus gleichfalls christologischen Motiven die Messias Hoffnung zur Zeit Jesu.² Zwar hat die Exegese im Verein mit der Judaistik herausgearbeitet, dass es breite Strömungen sowohl des Alten Testaments wie auch des frühen Judentums gibt, in denen die Messias Hoffnung nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Aber das darf andere Strömungen nicht übersehen lassen. Die historische Jesusforschung stößt nicht in eine christologiefreie Zone vor, sondern auf ein dicht gesätes Feld vielfältiger Erwartungen und Hoffnungen, aber auch großer Enttäuschungen und neuer Aufbrüche. Im Neuen Testament ist es vor allem Lukas, der den Juden Stimme gibt, die zur Zeit Jesu ihre ganze Hoffnung auf Gott und seinen Messias gesetzt haben. Die allgemeine Stimmungslage fängt er an der Schwelle der Erzählungen vom Täufer und Jesus ein (Lk 3,15):

Das Volk war voll Erwartung und alle überlegten im Stillen, ob Johannes nicht vielleicht selbst der Messias sei.

Im lukanischen „Kindheitsevangelium“ wird die messianische Hoffnung der „Stillen im Lande“ noch deutlicher. Die erste, die ihre Stimme erhebt, ist Maria im Magnifikat (Lk 1,49–55):

„⁴⁹Großes hat er an mir getan, der mächtig ist,
und sein Name ist heilig.

⁵⁰Und sein Erbarmen währt von Geschlecht zu Geschlecht
über allen, die ihn fürchten (Ps 103,13.17).

⁵¹Er ist mächtig mit seinem Arm
und zerstreut, deren Herzen voll Hochmut sind (Ps 89,11).

⁵²Die Mächtigen hat er vom Thron gestürzt,
und erhöht hat er die Niedrigen (Ez 21,31; Ps 147,6; Hiob 5,11; 12,19).

⁵³Hungrige hat er mit Gutem erfüllt,
und die Reichen hat er leer ausgehen lassen (Ps 107,9; 34,11).

⁵⁴Angenommen hat er sich seines Knechtes Israel,
des Erbarmens eingedenk (Jes 41,8f.; Ps 98,3),

⁵⁵wie er gesprochen hat zu unseren Vätern,
zu Abraham und seinen Kindern bis in Ewigkeit.“

Dieses Lied – auf Griechisch durchgehend im Vergangenheitstempus getextet – blickt auf die Geschichte Israels zurück: auf die Väter und Mütter im Glauben, den Exodus, die Erwählung Davids, die Rettung aus dem Exil; und es nimmt die Geschichte Jesu vorweg, der ja schon im Heiligen Geist empfangen ist (Lk 1,26–38); zwischen beidem besteht eine Strukturanalogie, die der Verheißungstreue Gottes geschuldet ist.

Dem Magnifikat der Mutter Jesu entspricht das Benedictus des Zacharias, des Jerusalemer Priesters, des Vaters Johannes des Täuflers (Lk 1,68–75):

„⁶⁸Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels!

Denn er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen;

⁶⁹er hat ein Horn des Heils aufgestellt im Hause seines Knechtes David,

⁷⁰wie er gesprochen durch den Mund seiner heiligen Propheten von
Ewigkeit:

⁷¹Rettung vor unseren Feinden

und aus der Hand aller, die uns hassen (Ps 106,10),

⁷²um Erbarmen mit unseren Vätern zu üben

und zu gedenken seines heiligen Bundes (Ps 106,45; Ps 105,8),

⁷³des Eides, den er unserm Vater Abraham geschworen hat
(Gen 22,16f.),

und uns zu geben, ⁷⁴dass wir, aus Feindeshand befreit,
ihm furchtlos dienen ⁷⁵in Heiligkeit und Gerechtigkeit
vor seinem Angesicht all unsre Tage.“

Mit diesen „Lobgesängen der Armen“³ zeigt Lukas das „Milieu“, aus dem Jesus kommt und dem er in seiner Sendung verpflichtet bleibt. Es sind jüdische Psalmen, die im Neuen Testament selbst gesungen werden. Es sind Zeugnisse einer Messias Hoffnung, die von Jesus bewahrheitet wird.

Allerdings gibt es kein spannungsloses Verhältnis zwischen messianischen Erwartungen und jesuanischen Erfüllungen. Lukas macht das am Beispiel der Jünger Jesu deutlich. Gerade nach Ostern, wenn eigentlich alle Fragen hätten beantwortet sein sollen, brechen sie auf. Die Emmaus-Jünger, die den Leichensalbfrauen (Peter Handke) nicht glauben können, dass das leere Grab auf Jesu Auferstehung hindeutet, klagen dem Unbekannten, der sie auf dem Weg begleitet, bevor sie ihn nach der Schriftauslegung beim Brotbrechen erkennen, ihr Leid wegen des Leidens Jesu (Lk 24,21):

„Wir aber hatten gehofft, dass er der sei, der Israel erlösen werde.“

Die Apostel, denen Jesus nach der Apostelgeschichte vierzig Tage lang erscheint, um ihnen das Reich Gottes zu verkünden und den Heiligen Geist zu verheißen, fragen, in politischer Messianologie befangen (Apg 1,6):

„Herr, richtest du in dieser Zeit das Reich Israel wieder auf?“

Weder die Emmaus-Jünger noch die Apostel werden von Jesus getadelt; aber sie werden auch nicht bestätigt, sondern auf seinen Tod und die Auferstehung verwiesen. Hier liegt der Grund einer Hoffnung, die alle Erwartungen übertrifft.

(2) Christologie Jesu?

„Jesus ohne Christus“ ist für das Neue Testament ein hölzernes Eisen. Ist die „Christologie Jesu“ eine fromme Illusion? Die klassische Jesusforschung klammert die Christologie der Evangelien aus Gründen methodischer Vorsicht aus, wenn sie zum historischen Jesus zurückfragt. Wer das „Kriterium der Differenz“ zugrundelegt, dem zufolge auszuscheiden habe, was sich den Interessen der Urgemeinde verdanken könne, ist gezwungen, alle Hoheitstitel, alle christologischen Schriftreflexionen, alle Aussagen über die Heilsbedeutung der Sendung und des Todes Jesu, gar alle Leidens- und Auferstehungsprophetien als unhistorisch zu beurteilen.

Zweifellos ist es klug, dort besonders vorsichtig zu sein, wo das, was als Jesustradition überliefert ist, gut zum Kerygma der Urgemeinde passt. Aber das Differenzkriterium steht in der Gefahr, Jesus aus den geschichtlichen Zusammenhängen zu lösen, in denen er steht. Er hätte sich zu allem und jedem geäußert, nur nicht zur Hoffnung Israels, zu messianischen Erwartungen im Volk, zum Zusammenhang seiner Botschaft mit seiner Person, zum Anspruch des Evangeliums und zur Verheißung, die er in Gottes Namen gibt. Das ist recht unwahrscheinlich.

Bezieht man andere Methoden als die der historisch-kritischen Exegese älterer Bauart ein, z. B. religionsgeschichtliche, kulturgeschichtliche, mentalitätsgeschichtliche oder gedächtnisgeschichtliche, wird die Aufmerksamkeit für jüdische Messiasvorstellungen geschärft, die zwar nicht allgemein verbreitet, aber im Einzelfall sehr profiliert gewesen sind. Christliche Theologen haben die jüdische Messiasoffnung der Zeit Jesu allzu oft auf mildere oder wildere Formen von Zelotismus festgelegt: Der erwartete Messias sei der Befreier vom römischen Joch. Die Judaistik zeigt aber ein anderes Bild: Die jüdische Christologie (wenn man so sagen darf) ist weit entwickelt; sie ist vielfältig und vielschichtig. Ohne sie hätte die neutestamentliche Christologie keine Sprache gehabt. Im Frühjudentum gibt es neben verbreitetem Desinteresse am Messias, das sowohl bei den Sadduzäern als auch bei den Laxen herrscht, verschiedene Formen messianischer Erwartungen. Sie lassen sich in einer Weise typisieren, die später im Christentum Schule gemacht haben wird. Es gibt die Erwartung des messianischen Königs, der Gottes Herrschaft errichtet, sei es durch den Sieg über die Römer (Zeloten), sei es durch die Macht seines Wortes (Ps 2; PsSal 17). Es gibt die Erwartung des messianischen Priesters, der erst Israels Sünden sühnt, bevor er das Gottesreich aufrichtet, so in wichtigen Qumran-Texten. Es gibt die Erwartung des messianischen Propheten, der das Evangelium Gottes verkündet und dadurch die Menschen in Israel – und in den Völkern – für das Reich Gottes gewinnt, so in den alttestamentlichen Gottesknechtsliedern (Jes 42,1–9; 49,1–9; 50,4–9; 52,13–53,12).

So breit das Spektrum, so stark die Entwicklung jüdischer Messiasvorstellungen. In der Aufarbeitung des babylonischen Exils verschiebt sich schon in der alttestamentlichen „Schrift“ das Bild vom

„Sohn“ Davids (2Sam 7) zum „Spross Davids“ (Jes 9–11). Denn angesichts des babylonischen Desasters kann die Erfüllung der Nathan-Verheißung nicht mehr auf die Genealogie der davidischen Dynastie, sondern nur noch auf Gott setzen, der als Schöpfer und Herr der Geschichte einen neuen Anfang macht. Im Zuge dessen entsteht die griechische Übersetzung von Jes 7,14: Wo der hebräische Text die Mutter des „Immanuel“ eine „junge Frau“ nennt, schreibt die Septuaginta „Jungfrau“, weil sie den „Immanuel“ (im Licht von Jes 9 und Jes 11) als messianischen Gottessohn sieht. Das Judentum des Zweiten Tempels (der Zeit nach dem babylonischen Exil bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer) kann die Menschensohn-Erwartung einbeziehen, die im Danielbuch mit der Vollendung der Gottesherrschaft verbunden ist (Dan 7); es kann einen leidenden Messias sich vorstellen, wie Sacharja, der auf den Durchbohrten schaut (wenngleich keinen Gekreuzigten)⁴. Dies alles entwickelt sich allerdings nicht überall und gleichzeitig, vielmehr in verschiedenen Gruppen, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sehr unterschiedlich. Deshalb ist ein Urteil, eine bestimmte neutestamentliche Stelle falle aus dem Spektrum des Judentums heraus, nahezu unmöglich. Aber gleichzeitig wird es doch möglich, im Vergleich das Spezifikum der neutestamentlichen Christologie zu erkennen: nämlich die durchgängige Bindung aller Messias Hoffnungen an Jesus, den Irdischen und den Erhöhten.

Die Sprechakttheorie⁵ hat die Augen für das Gewicht der indirekten Christologie Jesu geöffnet. Gemeint ist die Christologie, die nicht ausgesprochen wird, aber unausgesprochen wirkt. Die Verkündigung der nahekommenden Gottesherrschaft muss man Jesus glauben (Mk 1,15); ohne den Blick auf ihn und sein Wirken erschließt sie sich nicht. Er öffnet die Augen für einige Zeichen in der Natur und im menschlichen Leben, die sich auf das Reich Gottes deuten lassen, wenn sie mit den Augen Jesu gesehen werden: Saat und Ernte, Senfkorn (Mk 4), Unkraut (Mt 13,24–30), Sauerteig (Mt 13,33), aber auch elementare menschliche Handlungen wie Suchen (Lk 15) und Finden (Mt 13,44ff.), Streit und Versöhnung (Lk 15,11–32), Arbeit und Lohn (Mt 20,1–16), Gastmahl (Lk 14,15–24 par. Mt 20,1–14) und Hochzeit (Lk 12,36). Seine Seligpreisungen wären Vertröstungen, wenn er nicht prophetisch wüsste, was es mit dem Reich Gottes auf sich hat. Jesus vermittelt in seiner Verkündigung Einsich-

ten des Glaubens, die der Gottesherrschaft entsprechen: sowohl im Beten (Mt 6,9–13) als auch im Handeln (Mt 5,21–48), sowohl in der Wahrnehmung menschlicher Existenz (Mt 6,25–34) als auch in der Erkenntnis göttlichen Wirkens (Lk 15,11–32). Diese Glaubenseinsichten verpflichten zur Nachfolge. Die Nachfolge ist durch den essentiellen Primat Jesu gekennzeichnet. Die Wunder Jesu rufen die Frage wach, ob er ein Mann Gottes sei oder den Teufel im Leibe habe (Mk 3,22–30). Jesus argumentiert mit der Befreiung der Besessenen für die Qualität seiner Dämonenaustreibungen. Er ist ein begnadeter Therapeut und Exorzist, der seine charismatische Wunderkraft aus Mitleid mit den Kranken und Besessenen einsetzt, seine Wunder aber in den Horizont seiner Reich-Gottes-Predigt stellt und dadurch als Vor-Zeichen der Vollendung zu verstehen gibt. Diese gelebte Christologie spiegelt sich – nicht ohne Brechungen und Verzerrungen – in der erzählten Christologie der Evangelien. Das Gewicht dieser indirekten Christologie ist größer als das der direkten, die sich z. B. in Hoheitstiteln wie Messias und Gottessohn ausspricht; denn die indirekte Christologie ist der Geschichte des Wirkens, des Leidens und der Auferstehung Jesu selbst eingeschrieben, also dem Heilsgeschehen, das jeder sprachlichen Bezeugung vorausgeht, während die Bekenntnistexte immer nur die menschliche Antwort auf dieses Geschehen darstellen und die Grenzen menschlicher Erkenntnis, menschlicher Ausdruckskraft, menschlicher Hoffnung nicht überschreiten können.

Schaut man wichtige Hoheitstitel an, wie sie in den synoptischen Evangelien tatsächlich gebraucht werden, zeigt sich, wie vielschichtig das Bild ist: Jesu Verhalten und Lehren weckte (mehr oder weniger diffuse) messianische Hoffnungen im Kreis seiner Anhänger – und mehr oder weniger klare Skepsis in den Augen seiner Gegner. Jesus hat sich nach den Synoptikern (anders als nach Johannes) zeit seines öffentlichen Wirkens nicht ausdrücklich als Messias bekannt – und zwar den Evangelien zufolge nicht, weil er seiner messianischen Sendung unsicher gewesen wäre, sondern weil er durch seine Verkündigung und sein Geschick erst neu definieren musste, was Messianität in der Perspektive der von ihm verkündeten Gottesherrschaft ist.

Jesus spricht, folgt man den Evangelien, vom Menschensohn in der 3. Person. Er sieht ihn als göttliche Gestalt, wenn er – wie Dan 7 –

vom Jüngsten Tag handelt (Mk 13 parr.) und vom Urteil, das der Menschensohn an das Bekenntnis zu Jesus und zu seiner Botschaft bindet (Lk 12,8f.). Er sieht den Menschensohn als menschliche Gestalt, wenn er von seiner Vollmacht (Mk 2,10: Sündenvergebung; 2,28: Sabbat) und seinem Leiden wie seiner Auferstehung spricht (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff. 45). Im Spannungsfeld zwischen der Erwartung des Menschensohnes, die in der jüdischen Apokalyptik stark war, und der Geschichte Jesu zeichnet sich ab, in welchem Sinn Jesus für seine Jünger der Menschensohn ist – und ihre Überzeugung, dass er es wirklich sein wollte und war.

Jesus hat sich den Evangelien zufolge auch als „Sohn“ seines Vaters verstanden: nicht schon im christologischen Sinn der österlichen Glaubensreflexion, die vom Bekenntnis zu seiner Erhöhung geprägt ist, wohl aber im Rahmen seiner prophetischen Sendung, die seiner Person eine einzigartige Bedeutung für seine Botschaft verlieh und diese Bedeutung in seiner Beziehung zu Gott verwurzelte (Mt 11,25ff. par. Lk 10,21f.; Mk 12,1–12 parr.). Auch hier lösen die Evangelien die Spannungsbögen zwischen den messianischen Hoffnungen Israels und der jesuanischen Realität nicht auf, sondern bauen sie auf, weil sie der Überzeugung sind, dass Jesus selbst sich in diesen Horizont gestellt hat, um als derjenige wirken zu können, als den ihn Gott gesandt hat.

Die Christologie des Neuen Testaments antwortet nicht nur auf die Verkündigung des irdischen, sondern auch des auferstandenen Jesus. Deshalb sind all diejenigen, die möglichst viele Inhalte der expliziten Christologie im Bewusstsein Jesu von Nazareth verankern wollten, von vornherein auf dem Holzweg. Sie unterschätzen, dass angesichts des Todes und der Auferstehung Jesu alles noch einmal neu bedacht und erschlossen werden muss, was er gesagt hat und wer er ist. Aber nicht erst die Auferstehungstheologie, sondern auch die Basileiatheologie ist christologisch aussagekräftig; nicht nur die explizite, auch die implizite, nicht nur die nachösterliche, auch die vorösterliche Christologie prägt die Theologie des Neuen Testaments. Wäre es anders, müsste man Christologie ohne Jesus treiben. Auferstanden ist aber, so die schwierige Glaubenserkenntnis der Apostel, kein anderer als Jesus von Nazareth.

(3) *Gott in Christus?*

„Gott war in Christus“, formuliert Paulus kurz und bündig (2Kor 5,19), um die Unbedingtheit, die Kraft, die Überfülle der Gnade zur Sprache zu bringen, die Gott den Menschen gewährt, und um gleichzeitig zu sagen, dass diese Gnade nicht gönnerhaft und von oben herab aus sicherer Distanz gewährt wird, sondern ganz unten, mitten unter den Menschen, auf eine radikal menschliche Art und Weise. Hier liegt der Kern aller Anfragen an Jesus und an die Christologie des Neuen Testaments: Kann man glauben, dass in einem Menschen aus Fleisch und Blut Gott ganz und gar gegenwärtig ist? Oder muss man, um die Grenzen zwischen Gott und Mensch nicht zu verwischen, eine letzte Distanz, eine im Grunde unüberbrückbare Kluft annehmen? Die Frage nach Jesus ist die Frage nach Gott und seiner Nähe zu den Menschen.⁶

Wenn die Frage negativ beantwortet wird, ist es für die christliche Theologie von großer Bedeutung, die Gründe genau zu erkennen und differenziert zu beurteilen. Es macht einen großen Unterschied, ob die Frage aus jüdischer Sicht oder aus Gründen antiker und moderner Skepsis gestellt wird.

Einwände gegen die Christologie aus jüdischer Sicht

Aus jüdischer Sicht sind seit dem Altertum drei Einwände überliefert, die unterschiedlich ansetzen, aber im entscheidenden Punkt konvergieren: welche Bedeutung der Gott Israels für Jesus und Jesus für den Gott Israels hat.

Ein erster Einwand setzt bei der Verkündigung des Gekreuzigten als Sohn Gottes an.⁷ Paulus hatte die Schwierigkeit, auf die er allenthalben als Missionar stieß, der das „Wort vom Kreuz“ verkündete (1Kor 1,18), auf die Formel gebracht, dass der Kreuzestod Jesu den „Juden ein Skandal, den Heiden aber eine Verrücktheit“ sei (1Kor 1,23). Dieser Vorbehalt spiegelt sich einhundert Jahre später in einem Religionsgespräch wider, das der christliche Apologet Justin mit einem jüdischen Theologen namens Tryphon führte. Leider sind Tryphons Originalbeiträge nicht erhalten, sondern nur die Darstellungen Justins. Ihm zufolge hat Tryphon als Sprecher der Juden gesagt:

Daran zweifeln wir, ob der Messias aber auch so ehrlos gekreuzigt wurde, denn aufgrund des Gesetzes ist der Gekreuzigte verflucht ... Deutlich ist, dass die Schrift einen leidenden Messias verkündet. Wissen möchten wir aber, ob du beweisen kannst, dass das auch für das im Gesetz verfluchte Leiden gilt (89,2).

In einer Variante dieses Argumentes heißt es:

Beweise uns, dass er aber auch gekreuzigt wurde und so schändlich und ehrlos durch einen im Gesetz verfluchten Tod starb. Denn wir können uns das nicht einmal vorstellen (90,1).

Die Verkündigung eines leidenden Messias scheint Tryphon denkbar, weil der Prophet Sacharja den Messias als einen „Durchbohrten“ schaut, der von denen, die er retten sollte, umgebracht wurde und ihnen dennoch zum Heil gereicht (Sach 12,10; vgl. Joh 19,37). Aber gegen die Verkündigung eines Gekreuzigten legt Tryphon Einspruch ein, weil er weiß, was in Dtn 21,23 steht:

Verflucht ist, wer am Holze hängt.

Paulus zitiert diesen Satz gleichfalls, weil auch er weiß, was in der Heiligen Schrift Israels steht, die für ihn als Zeugin des Wortes Gottes uneingeschränkte Gültigkeit hat. Aber Paulus zitiert das Deuteronomium, um zu zeigen, dass Jesus stellvertretend den Tod aller Sünder gestorben ist, die vom Gesetz wegen ihrer Übertretungen verflucht werden, um ihnen den Segen Abrahams zu spenden (Gal 3,13f.). Genau das kann Tryphon nicht glauben, weil er nicht glauben kann, dass in diesem einen Gekreuzigten, dem Sohn Gottes, Gott selbst die Sünde aus der Welt schafft.

Der zweite Einwand lässt sich gut im Spiegel des Johannesevangeliums erkennen. Dreimal wird der Hauptvorwurf variiert, Jesus verletze das Erste Gebot weil er sich Vorrechte Gottes anmaße. Nach der Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda heißt es (Joh 5,18):

Deshalb trachteten die Juden ihm desto mehr nach dem Leben, weil er nicht nur den Sabbat gebrochen, sondern Gott seinen Vater genannt und sich mit Gott gleichgestellt habe.

Da Jesus am Tempelweihfest in Jerusalem seine Einheit mit dem Vater verkündet hat (Joh 10,30), wird ihm entgegengehalten (Joh 10,33):

„Du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott!“

Und im Pilatusprozess wird von den Hohenpriestern vorgetragen (Joh 19,7):

„Wir haben ein Gesetz und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat.“

Die Antwort des Johannesevangeliums lautet, dass nicht etwa Jesus sich die Stellung Gottes anmaße, sondern dass der göttliche Logos, das ewige Wort Gottes, das immer schon zu Gott dem Vater gehörte, Mensch geworden sei (Joh 1,1–18). Wie anstößig dieser Gedanke ist, der zum Zentrum des Christusglaubens gehört, zeigt eine Nebenbemerkung Philos von Alexandrien, des größten jüdischen Philosophen aus neutestamentlicher Zeit; er formuliert in einer Schrift zur Verteidigung der ägyptischen Juden gegen falsche Anklagen, „eher könne Gott Mensch werden als ein Mensch Gott“ (legatio ad Gaium 118); dies erklärt Philo aber nur, um die Unmöglichkeit des zweiten Gedankens aus der Absurdität des ersten abzuleiten. Johannes hingegen glaubt an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und ist deshalb sicher, dass Jesus, wenn er sagt: „Ich und der Vater – wir sind eins“ (Joh 10,30), das Erste Gebot nicht relativiert, sondern konkretisiert.

Der dritte Einwand findet sich bereits in den synoptischen Evangelien. Er bezieht sich auf den Unglauben gegenüber der Verkündigung Jesu, die Gottesherrschaft sei nahegekommen. Lukas überliefert eine Kritik Jesu an dieser Skepsis (Lk 12,54ff.):

„Wenn ihr eine Wolke im Westen aufsteigen seht, sagt ihr sofort: ‚Regen kommt‘, und so geschieht’s. Und wenn der Südwind weht, sagt ihr: ‚Heiß wird’s‘, und es trifft ein.

Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr beurteilen. Diese Zeit aber – wie wisst ihr sie nicht zu beurteilen?“

Die Zeit, die es zu beurteilen gälte, ist die Zeit der Gottesherrschaft; die Zeichen, an denen die Nähe der Gottesherrschaft zu erkennen wäre, sind die Worte und Taten Jesu. Im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15–24 par. Mt 22,1–10) und im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9 par.) arbeitet Jesus die Erfahrung des Desinteresses und der Erfolglosigkeit seiner Predigt auf – mit der Pointe, dass es beides unvermeidbar gibt, dass aber beides nicht die Verwirklichung der Gottesherrschaft aufhalten kann.

Die Skepsis gegenüber der Predigt umschließt die Skepsis gegenüber dem Prediger, seinen Ansprüchen und Aktionen:

- „Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?“ (Mk 2,7 parr.)
- „Was isst er mit Zöllnern und Sündern?“ (Mk 2,16 parr.)
- „Weshalb fasten deine Jünger nicht?“ (Mk 2,18 parr.)
- „Was tun sie am Sabbat?“ (Mk 2,24 parr.)

Markus macht gleich zu Beginn seiner Erzählung vom öffentlichen Wirken Jesu deutlich, dass die Botschaft der Gottesherrschaft, die Jesus verkündet, Kritik auslöst. Er verfolgt diese Linie bis zum Ende weiter. Nach der Tempelaktion, die das Haus Gottes zu einem „Haus des Gebetes für alle Völker“ machen soll (Mk 11,15ff. parr.), wird Jesus gefragt:

„In welcher Vollmacht tust du das?“ (Mt 11,28)

Die Frage ist aber nach Markus nicht von Offenheit und Neugier, sondern von Widerspruch und Ablehnung gekennzeichnet.

Die Einwände von jüdischer Seite werden im Namen der Einzigkeit Gottes erhoben. Christen können diese Einwände gegen die Christologie nicht „widerlegen“, weder mit der „Schrift“ noch mit Vernunftgründen. Der Einspruch zeigt vielmehr, dass die Jesusfrage eine Glaubensfrage ist: im Kern die Frage nach der Auferweckung des Gekreuzigten und der Menschwerdung des Präexistenten, nicht weniger aber die Frage nach der Nähe und der künftigen Vollendung der Gottesherrschaft. Die Aufgabe christlicher Theologie angesichts des jüdischen Neins zur Messianität Jesu besteht zuerst darin, in Besinnung auf Jesus den christlichen, besser: unchristlichen Antijudaismus zu bekämpfen. Die Aufgabe besteht aber auch darin, sich herausfordern zu lassen, die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu für die Hoffnung auf ewiges Leben zu beschreiben, die Theozentrik Jesu selbst zur Geltung zu bringen und die Geschichte Jesu in die Geschichte der Gottesherrschaft einzuordnen. Das Judesein Jesu will neu entdeckt werden, das aus neutestamentlicher Sicht die Christologie nicht relativieren, sondern genauer identifizieren kann.

Einwände gegen die Christologie aus der Sicht moderner Philosophie

Der moderne Einwand gegen die Christologie zielt auf die Auferweckung, aber auch gegen die überlieferte Verkündigung Jesu, die

Gottesherrschaft sei als eine Größe des göttlichen Heiles nahegekommen. Dieser Einwand sieht keine Verbindungsmöglichkeit zwischen dem naturwissenschaftlichen Weltbild und der biblischen Geschichtstheologie. Ein klassischer Zeuge ist der Hamburger Gymnasiallehrer Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), der in seiner „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verteidiger des Glaubens“⁴⁸ die Auferweckungsverkündigung als Betrugsmanöver der Jünger betrachtet, mit dem sie ihren Ehrgeiz auf weltliche Anerkennung befriedigen und gleichzeitig ihre Enttäuschung über die Schmach des Kreuzes überwinden wollten. Von den Jüngern heißt es:

Sie hoffeten, ihr Meister würde ein weltlich Reich aufrichten, und sie würden dessen Mitregenten werden. Sollten sie denn nicht in solcher fleischlichen Gesinnung, bey der fehlgeschlagenen Hoffnung, eine dreiste Ertichtung gewagt haben, um aus ihrem fälschlich vermeynten Erlöser, einen leidenden Erlöser von Sünden zu machen, der jedoch, nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt, aus den Wolken des Himmels, majestätisch wiederkommen würde zu seinem Reiche? Wenn wir von der unerfüllten, also unwahr befundenen Wiederkunft auf das Zeugniß von der Auferstehung Jesu etwas schließen dürfe: so können wir wohl kein blindes Vertrauen in ihr Zeugniß fassen.

Diese These ist Ausdruck des Deismus; Reimarus verfällt auf die Betrugshypothese, weil er die Auferstehung als Ding der Unmöglichkeit betrachtet; sie passt nicht in sein Weltbild. Er beruft sich aber in der Schrift „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ (herausgegeben 1778 von Lessing) auch auf Jesu letztes Wort nach dem Markusevangelium: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34):

Dieses Wort läßt sich ohne Zwang nicht anders denken, als dass ihm Gott zu seinem Zweck und Vorhaben nicht geholfen, wie er gehofft hatte. Es war demnach sein Zweck nicht gewesen, daß er leiden und sterben wollte, sondern dass er ein weltlich Reich aufrichtete und die Juden aus ihrer Gefangenschaft erlöste. ... und darin hatte Gott ihn verlassen.

Was Reimarus aber verkennt, ist, dass Jesus nach Mk 15,34 betet; er zitiert den Eingangsvers des Klageliedes Ps 22. Jesus wendet sich an Gott – selbst am Tiefpunkt seines Lebens.

Die Betrugsthese war auf Dauer nicht zu halten. Deshalb ist aber die Historizität der christologisch relevanten Jesustradition des Neuen Testaments noch nicht begründet. Wie wäre ihre Bedeutung

zu retten, wenn ihre Geschichtlichkeit nicht zu retten wäre? Einen Versuch unternimmt 1835 David Friedrich Strauß in seinem Buch über das Leben Jesu⁹:

Man denke sich eine junge Gemeinde, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist; eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde von Orientalen, von größtentheils ungelahrten Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren: so wird man erkennen: es musste unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist, eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch Jesum angeregter so wie alter, auf ihn übertragener Ideen als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauung brachte. Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, dass er zu Nazaret aufgewachsen sei, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sei, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, dass er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuze gestorben sei: – dieses Gerüste wurde mit den mannigfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden.

In der Art und Weise, die Strauß skizziert, werden bis heute meistens die sog. „Naturwunder“ von der Weinwandlung zu Kana über die Brotvermehrung bis zum Seewandel interpretiert; die Pointe von Strauß ist aber, alles, was christologisch mit Jesus verbunden wird, als Sublimation der namenlosen Enttäuschung seines Kreuzestodes zu deuten, die nicht durch die Auferweckung aufgehoben worden sei. Letztlich kann Strauß sich die Grundbotschaft des Neuen Testaments, dass in einem Menschen, der zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort unter uns gewohnt hat, sich das Heil der ganzen Welt ereignet, nur als Ideologie erklären.

Reimarus wie Strauß sind freilich in einem rationalistischen und historistischen Wahrheitsbegriff befangen, den sich die Theologie keineswegs zu eigen machen muss, zumal er in der Physik, der Biologie, der Chemie, der Philosophie und Geschichtswissen-

schaft längst überwunden ist. Aber durch die Kritik muss die Theologie sich herausfordern lassen, die radikale Kontingenz der Geschichte Jesu in ein inneres Verhältnis zur eschatologischen Heilsbedeutung zu setzen, die der Glaube ihr zuspricht. Das erfordert, zu prüfen, inwieweit die Christologie des Neuen Testaments, auch der Evangelien, als sach- und personengerechte Interpretation der Person und Sendung Jesu verstanden werden kann. Einen Weg, die erste Frage zu beantworten, bahnt die neutestamentliche Präexistenzchristologie: Sie setzt ganz oben an, im Himmel, und landet ganz unten im Elend der Menschen, im Tod am Kreuz – aber versteht dies als Konsequenz der Liebe Gottes, die sich selbst verschenkt. Einen Weg, die zweite Frage zu beantworten, bahnt die neutestamentliche Erhöhungschristologie: Sie setzt ganz unten, auf Golgotha an und macht den Auferstandenen sowohl als Himmlichen wie auch als den Gekreuzigten kenntlich – um so den Sinn der gesamten Heilssendung Jesu einzuholen. Was beide dezidiert christologischen Antworten aber mit Jesus von Nazareth zu tun haben – das bedarf der genauen exegetischen Untersuchung.

b) Perspektiven einer Lösung

Kein Evangelium des Neuen Testaments tut so, als gebe es keine Fragen durch Jesu Auftreten. Alle halten vielmehr fest, dass es einerseits auch außerhalb des Jüngerkreises nicht nur Desinteresse und harte Ablehnung, sondern auch ernste Fragen gegeben hat – vom heidnischen Hauptmann, der ihn um die Heilung seines Knechtes bittet (Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10; vgl. Joh 4,46–53), bis zum Schriftgelehrten, der ihn nach dem größten Gebot fragt (Mk 12,28–34 par.), und von der Syrophönizierin, die ihn aus Angst um ihre kranke Tochter mit seinen eigenen Waffen schlägt (Mk 7,34–30 par. Mt), bis zu Nikodemus, der ihn nachts aufsucht, um mit ihm über das ewige Leben zu sprechen (Joh 3). Andererseits halten sie fest, dass auch die Jünger viele Fragen hatten und wenig verstanden haben und dass selbst Höhepunkte der Christuserkenntnis, wie das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27–30 parr.), Tiefpunkte des Missverständnisses waren (Mk 8,31ff. parr.).

An vielen Szenen der Evangelien zeigt sich dreierlei:

Es darf gefragt werden – weil Jesus nicht unterstellt, er sei selbstverständlich als Messias zu erkennen und nur aus Dummheit oder Bosheit könne man seine Gottessohnschaft leugnen. Vielmehr nimmt Jesus die Fragen, die Einwände, die Zweifel, die Skepsis der Menschen ernst, die ihm und seiner Botschaft gelten. Die Predigt der Gottesherrschaft ist so unglaublich gut, dass sie ungläubiges Staunen hervorrufen muss; sie leuchtet so hell, dass sie blendet; sie reicht so tief, dass jedes Verstehen oberflächlich bleibt.

Es werden Antworten gegeben – weil Jesus die Menschen nicht ihren Befürchtungen ausliefert, sondern ihnen die Angst nimmt, von niemandem geliebt zu sein. Das Evangelium stellt die Welt, wie sie ist, in Frage, weil Jesus die Verheißung gibt, dass wirklich alles gut wird, wenn am Ende Gott alles in allem ist (1Kor 15,28). Das Neue Testament kann auf die Fragen der Menschen antworten, weil es von Gott zu reden weiß, wie Jesus ihn verstanden und verkündet hat.

Die Antworten stellen neue Fragen – weil nicht nur die Neugier befriedigt wird, die unersättlich ist, sondern die Frager die Antworten sich zu eigen machen sollen: im Hören und Weitersagen, im Glauben und Verstehen, im ganzen Leben.

Fragen werden gestellt und Antworten werden gegeben, die neue Fragen aufwerfen, weil nach dem Neuen Testament der Geist Gottes die Herzen der Menschen bewegt und sie nicht zur Ruhe kommen lässt, ehe sie sich nicht von Gott haben finden lassen.

(1) Die Frage des Täufers

Nach dem Matthäus- und Lukasevangelium muss Johannes der Täufer noch aus dem Gefängnis die Frage loswerden (Mt 11,3 par. Lk 7,19), ob Jesus der sei, der da kommen soll, der Messias. Es spricht für die Ehrlichkeit des Neuen Testaments, dass selbst er nicht selbstverständlich weiß, dass Jesus der Messias ist, sondern fragen muss.¹⁰ Jesus antwortet auf die Frage des Täufers (Mt 11,4f.), indem er sein Wirken, das die Frage ausgelöst hat, im Spiegel des Alten Testaments darstellt (Jes 35,5; 61,1f.). Die Antwort enthält eine neue Frage (Mt 11,7–19 par. Lk 7,24–35): Wie wird der Täufer gesehen, der selbst nach Jesu Messianität gefragt hat? Wer auf die Spur seiner Frage kommt, ist schon auf dem Weg zum Reich Gottes.

Matthäus hat dieser brisanten Szene einen genau definierten Ort gegeben. Er sammelt nach der Bergpredigt (Mt 5–7) und einer ganzen Serie von Wundern (Mt 8–9) divergierende Eindrücke von Jesus (Mt 10–11). Mit Abstand am wichtigsten ist das Votum des Täufers. Denn: „Unter allen von einer Frau Geborenen hat es keinen größeren gegeben als Johannes den Täufer“ (Mt 11,11). Er hat den „Stärkeren“ angekündigt, der „nach ihm kommt“, dessen Vorläufer er also ist und „dem er nicht würdig“ sei, „die Schuhriemen zu lösen“ (Mk 1,7 par. Mt 3,11). Er weiß, dass er von Jesus getauft werden müsste – der aber zu ihm kommt (Mt 3,13–17). Er sitzt im Gefängnis, weil er Herodes Antipas wegen der Heirat mit Herodias, der Frau seines Bruders Philippus, öffentlich kritisiert hat (Mk 6,17–29; vgl. Lev 18,16; 20,21). Man kann einen Widerspruch zur matthäischen Taufszene erkennen – aus dem Gefängnis wird Johannes der Täufer seine Frage nach Jesus los; es ist die Frage, ob Jesus wahrhaftig der ist, den er verheißen hat (Mt 11,2–6):

²Im Gefängnis hörte Johannes von den Taten des Messias. Er schickte seine Jünger und fragte ihn: ³„Bist du es, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?“

⁴Und es antwortete Jesus und sagte ihnen: „Geht, vermeldet Johannes, was ihr hört und seht:

⁵Blinde sehen und Lahme gehen,

Aussätzige werden rein und Taube hören

und Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet.

⁶Und selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“

Im folgenden Passus erklärt Jesus, wie er selbst den Täufer sieht und diejenigen, die auf ihn reagieren (Mt 11,7–19 par. Lk 7,24–35).

Die Grundstruktur der Episode ist vorgegeben: Der Täufer fragt aus dem Gefängnis anlässlich der Machttaten Jesu; er sendet einige seiner Jünger zu Jesus, die seine Frage übermitteln; Jesus antwortet mit Worten aus der Heiligen Schrift Israels, ohne das Zitat als solches kenntlich zu machen; er schließt mit einer Seligpreisung, in der er sich selbst ins Spiel bringt.

Die Erzählung stammt aus der Redenquelle. Der Blick auf Lk 7,18–23 zeigt eine Q-Tradition, deren Wortlaut aber nicht mehr gut zu rekonstruieren ist¹¹, weil die synoptischen Versionen zu sehr voneinander abweichen. Die Überlieferung steht in Spannung zum Vierten Evangelium; denn nach Joh 1,29–34 hat Johannes zwar Jesus

vor der Taufe zuerst nicht, danach aber aufgrund einer Offenbarung als Gottessohn doch erkannt. Hier, bei Matthäus und Lukas, liegt die Schwierigkeit, Jesus zu erkennen, viel später. Als konstruierte Apologie gegen Johannesjünger wäre der Text schwach; deshalb dürfte er in christologisch geprägter Sprache eine geschichtliche Erinnerung wiedergeben, die für Jünger Jesu, die selbst beim Täufer gewesen sind, von besonderem Interesse war.

Johannes formuliert die Messiasfrage Israels stellvertretend für das ganze Volk („wir“). Er formuliert sie im Anschluss an seine eigene Verkündigung (Mk 1,7f. parr.). Der Täufer war ein Gerichtsprediger, der Israel zu einem radikalen Neuanfang im Zeichen des drohenden Zorngerichtes Gottes gerufen (Mt 3,1–12 par. Lk 3,1–20) und durch die Wassertaufe im Jordan vor dem Feuer des Jüngsten Tages geschützt hat (Mk 1,4ff. parr.). Der „Stärkere“, der nach ihm kommen soll, ist (wohl nicht Gott, sondern) der Messias, vielleicht in Gestalt des richtenden und rettenden Menschensohnes. Johannes bezweifelt nicht die Gültigkeit der Verheißung, sondern fragt nach der Identität Jesu.

Jesus stellt sein Wirken, das die Johannesjünger hören und sehen können, mit Worten Jesajas dar, die er nicht ausdrücklich zitiert, sondern sich zu eigen macht (Jes 35,4ff.):

Gott selbst wird kommen, euch zu retten.
Dann werden die Augen der Blinden geöffnet,
und die Ohren der Tauben werden aufgetan.
Dann springt der Lahme wie ein Hirsch,
die Zunge des Stummen jauchzt auf.
In der Wüste brechen Quellen hervor,
und Bäche fließen in der Steppe.

Jesaja denkt nicht an geschichtliche Wundertaten. Die Heilungen, die er ankündigt, sind Bilder für das kommende Heil der Vollendung: für die Wiederherstellung Israels, die Überwindung der Not, die Vergebung der Schuld, die Erneuerung des Lebens. Auch die alttestamentlichen Referenztexte (Ps 146,7f., Jes 19,18f.; 41,7; 61,1f. sowie Jes 59,10, Hos 6,1f. und Ez 37,1–14) und die frühjüdischen Rezeptionstexte (Jub 23,29ff., äthHen 5,8f.; 4Esr 7,121; 8,52ff.; 13,50 4Q 521) verweisen nicht auf einzelne Wunderheilungen, sondern metaphorisch auf die Wiedergeburt Israels.¹²

Desto signifikanter ist dann die Interpretation der Therapien Jesu durch den Rückgriff auf dieselben Schrifttexte. Jesus wirkt tat-

sächlich jene Wunder. Auch sie haben metaphorischen Charakter; auch sie verweisen auf die Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft. Aber sie sind wirklich geschehen. Die Wunder sind Realsymbole der Basileia. Sie zeigen, dass sie Heil für Leib und Seele bringt. Sie stellen es noch nicht ganz her. Alle Geheilten werden sterben müssen. Auch die Tochter des Jäirus, der Jüngling von Naïn und Lazarus kehren ins irdische Leben zurück, das mit dem Tode enden wird. Aber darin ist die Verheißung des ewigen Lebens gegeben.

Die Antwort, die Jesus den Täuferjüngern gibt, wird zu einer neuen Frage, die er seinen Zuhörern stellt. Er fragt sie nach den Motiven, die sie zu Johannes geführt haben (Mt 11,7–19 par. Lk 24–35). Er stellt sich ganz auf die Seite des Täufers Johannes; jede Sensationgier weist er ab. Nach den synoptischen Evangelien hat seine Antwort zwei Seiten: Johannes predigt „die Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden“ (Mk 1,4), und er kündigt den „Stärkeren“ an, der „nach“ ihm „kommt“ und dem die Schuhriemen zu lösen er nicht würdig sei“ (Mk 1,7). Jesus nimmt nach Matthäus und Lukas beides ernst. Weil er selbst dieser „Stärkere“ ist (Mt 11,9ff. par. Lk 7,26ff.), unterstreicht er auch den Umkehrruf des Täufers – wohl wissend, dass zu ihm, zu Jesus kommt, wer Johannes ernst nimmt, weil der vom messianischen Retter spricht. Jesus provoziert in seiner weiterführenden Frage eine Zustimmung zum Täufer, die auf eine Zustimmung zu ihm selbst hinausläuft.

(2) Die Frage der Nazarethaner und Jerusalemer

In Nazareth (Mk 6,1–6 parr.) und Jerusalem (Joh 7,25–52) gibt es den Evangelien zufolge ernsthafte Fragen, die durch den Kontrast zwischen herrschenden Messiasbildern und Jesus ausgelöst werden. Jesus antwortet auf die Diskussionen in Nazareth und Jerusalem, indem er den Widerspruch hinnimmt und sein Wirken intensiviert (Mk 6,6–13; Joh 8). Jesus konfrontiert nach Johannes die Pharisäer mit ihrem eigenen Anspruch der Gerechtigkeit und fragt, ob sie bereit sind, keinen Menschen ohne Grund zu verurteilen (Joh 8,12–20); die Nazarethaner konfrontiert er nach den Synoptikern damit, dass er seine Verkündigung anderenorts fortsetzt:

Die Nazarethperikope fügt sich schwer in den Duktus des Markusevangeliums und hat in ihm doch ihren unverwechselbaren Ort.¹³ Sonst erzählt Markus zu Beginn des Evangeliums vor allem

Erfolgsgeschichten Jesu; hier berichtet der Evangelist, dass Jesus an seine Grenzen gestoßen sei – die Grenzen des Unglaubens, den er nicht gewaltsam aus dem Wege räumt, sondern hinnimmt, ohne jedoch zu resignieren (Mk 6,1–6a):

¹Und er kommt in seine Heimatstadt und seine Jünger folgen ihm.
²Als es Sabbat wurde, begann er, in der Synagoge zu lehren. Und viele, die ihn hörten, staunten und sagten: „Woher hat er das? Welche Weisheit ist ihm gegeben? Und die Wunder – durch wessen Hand sind sie geschehen?“
³Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns?“ Und sie nahmen Anstoß an ihm.
⁴Da sagte Jesus ihnen: „Kein Prophet ist ohne Ehre, außer in seiner Heimatstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Haus.“
⁵Und er konnte dort kein Wunder tun; nur wenige Kranke heilte er, indem er ihnen die Hand auflegte.
⁶Und er wunderte sich über ihren Unglauben.

Lukas, der die Perikope vorzieht und stark umgestaltet, macht sie noch deutlicher für die Passion und die Auferstehung Jesu durchsichtig, weil er berichtet, es sei Jesus nach dem Leben getrachtet worden, er aber sei „mitten durch sie hindurch“ gegangen (Lk 4,30), um sein Verkündigungswerk erst zu beginnen.

Auch bei Markus leugnen die Nazarethaner nicht, dass Jesus große Worte macht und große Taten tut. Jesu Weisheit wird sowenig geleugnet wie seine Wunder. Aber ein unauflöslicher Widerspruch scheint zu bestehen zwischen der Kraft seiner Lehre und seines Heilswirkens einerseits, der Person, der Familie, dem Beruf Jesu andererseits. Man weiß, dass er Zimmermann gelernt hat; man kennt seine Mutter Maria und die Sippe, zu der er gehört. Deshalb glaubt man nicht an seine Gottessohnschaft. Er ist „der Sohn Marias“ – wie kann er da der Sohn Gottes sein? Er steht seinen Mann im Beruf – wie kann er dann der Messias sein? Der Unglaube der Nazarethaner ist kein moralisches, sondern ein theologisches Problem. Die Mitbürger Jesu zweifeln daran, dass Gott einen der Ihren erwählt hat, ihr Retter zu sein. Sie halten es für unmöglich, dass einer, den sie kennen, einen Hintergrund hat, den sie nicht kennen, aus dem er ihnen aber als Messias entgegentritt. Sie können nicht glauben, dass Gott so sehr am Leben und Leiden der Menschen Anteil nimmt, dass keine Distanz mehr bleibt und dass gerade dieser Jesus der sein soll, den Gott zu ihrer Rettung gesandt hat.

Was Jesus passiert, ist nicht neu. Schon die Propheten, sagt das Alte Testament, sind in Israel immer wieder abgelehnt worden (Neh 9,26). Das Sprichwort hält es fest: „Ein Prophet gilt nichts im eignen Land“ (vgl. Joh 4,44). Dem Gottessohn, der selbst Prophet ist, geht es nicht anders. Die Nazarethaner sind ungläubig, weil sie Gott nicht zutrauen, dass er so ist, wie Jesus ihn verkündet und dass Jesus so ist, dass ihnen in ihm Gott selbst begegnet.

Jesus, so heißt es bei Markus, bricht diesen Unglauben nicht. Er nimmt ihn hin und nimmt ihn an. Er lässt sich weder davon abhalten, den Weg zu gehen, den er gehen muss, um möglichst vielen Menschen in Israel das Evangelium zu verkünden, noch lässt er sich davon abhalten, den Menschen, die Hilfe suchen, seine heilende Hand aufzulegen. Aber Jesus „wundert“ sich: Er hat alles getan, was er tun kann, um den Glauben zu wecken; es gibt keine vernünftige Erklärung, Jesus nicht zu glauben – außer der, dass man zu vernünftig ist und Gott nicht zutraut, was menschliche Vernunft übersteigt. Im Moment kann er in Nazareth nicht mehr ausrichten, als dass er seinen Verkündigungsweg weitergeht

Die johanneische Variante derselben Frage spielt in Jerusalem beim Laubhüttenfest (Joh 7,40–52):

⁴⁰Einige aus dem Volk sagten, als sie diese Worte hörten: „Dieser ist wahrhaft der Prophet.“

⁴¹Andere sagten: „Dieser ist der Messias.“

Aber es hieß auch: „Kommt der Messias denn aus Galiläa? ⁴²Sagt nicht die Schrift: aus dem Geschlecht Davids und aus Bethlehem, dem Dorf, aus dem David kam?“

⁴³So entstand seinetwegen eine Spaltung im Volk. ⁴⁴Einige von ihnen wollten ihn aber ergreifen, doch keiner legte Hand an ihn.

Johannes setzt seine Geschichte fort, indem er diejenigen, die vom Hohen Rat ausgesandt waren, um Jesus bereits jetzt gefangen zu setzen (Joh 7,30), mit leeren Händen zurückkehren lässt.

⁴⁵„Warum habt ihr ihn nicht gebracht?“

⁴⁶Es antworteten die Diener: „Noch nie hat einer wie dieser Mensch geredet.“

⁴⁷Da antworteten ihnen die Pharisäer: „Seid auch ihr verrückt geworden? ⁴⁸Hat etwa einer der Oberen an ihn geglaubt oder der Pharisäer?“

⁴⁹Aber dieses Volk, das das Gesetz nicht kennt, verflucht sind sie.“

⁵⁰Nikodemus, der früher zu ihm gekommen war, einer von ihnen, entgegnete: „Richtet etwa unser Gesetz den Menschen, bevor man ihn gehört hat und erkennt, was er tut?“

⁵²Sie antworteten ihm: „Bist du etwa auch aus Galiläa? Forste nach und sieh: Aus Galiläa wird kein Prophet erweckt.“

Johannes zeichnet mit wenigen Strichen, wie komplex und kontrovers die Reaktionen in Jerusalem ausfallen. Im Volk und im Hohen Rat gibt es Fürsprecher, aber auch, angetrieben von den Hohenpriestern und der Mehrheit der Pharisäer, harte Gegner, die selbst vor Gewalt nicht zurückschrecken. Die Skepsis hat theologische Gründe: Jesus von Nazareth kann nicht der Messias sein, weil der Messias aus Bethlehem kommt, der Davidsstadt. Häufig wird Joh 7 von der modernen Exegese als hintergründige Polemik des Evangelisten gegen die Bethlehem-Tradition gedeutet.¹⁴ Dagegen spricht jedoch, dass nach Joh 10,35 Jesus ausdrücklich erklärt, die (alttestamentliche) „Schrift“ könne „nicht aufgelöst“ werden, die aber mit Mi 5 Bethlehem als Geburtsort des davidischen Messias prophezeit. Nimmt man dies ernst, liest sich Joh 7 als Beispiel johanneischer Ironie: Die Jerusalemer wissen gar nicht, wie Recht sie haben, wenn sie bezweifeln, einer, der aus Nazareth in Galiläa stamme, könne unmöglich der Messias sein.

Jesus zeigt, was für ihn spricht, wenn seine Worte und Taten, seine „Zeichen“ für ihn sprechen: Er „kennt“ Gott, wie keiner ihn kennen kann (vgl. Joh 7,28f.); denn er ist nicht nur von ihm gesandt; er stammt von ihm (vgl. Joh 1,1–18). Er spricht und handelt so, dass Gottes Licht, das Licht der Schöpfung und Erlösung, aufleuchtet.

Die Frage, die an Jesus gerichtet wird, lautet, ob ein Mensch Gottes eingeborener Sohn sein kann. Die Antwort, die Jesus gibt: dass er nicht ein Mensch ist, der sich anmaßt, Gott zu sein, sondern Gottes Wort, das Mensch geworden ist. Klammert man das später in das Evangelium eingeschobene Stück über Jesus und die Ehebrecherin ein (Joh 8,1–11), schließt sich die Antwort Jesu direkt an das Streitgespräch an. Sie ist eines der „Ich-bin-Worte“, die für das Johannesevangelium typisch sind (Joh 8,12):

„Ich bin das Licht der Welt.
Wer mir folgt, wandelt nicht in Finsternis,
sondern wird das Licht des Lebens haben.“

Wie dieser Weg beginnen kann, konkretisiert Jesus im Blick auf seine Ankläger: dass sie nicht widerrechtlich gegen ihn vorgehen, sondern Recht und Gerechtigkeit wahren. Dies geschieht, indem nicht – wie nach den Synoptikern – mit falschen Zeugen operiert wird, sondern indem glaubwürdige Zeugen, die für Jesus sprechen, gehört werden (Joh 8,17). Davon, dass im Grunde Jesus nur für sich selbst sprechen und dass Gott das einzig wahre Zeugnis für Jesus ablegen kann, dürfen sie sich nicht abschrecken lassen, weil sie der Fairness halber einkalkulieren müssten, dass richtig sein könnte, was Jesus über sich und über Gott sagt. Deshalb fordert Jesus seine Gegner nicht nur zu einem unparteiischen Urteil auf, sondern dazu, ihm genau zuzuhören und zuzuschauen, weil an seinen Worten und Taten abgelesen werden kann, wofür er eintritt. In einer kritischen Situation des Verhörs vor dem Hohen Rat macht Jesus erneut diesen Punkt geltend (Joh 18,20):

„Ich habe offen vor aller Welt gesprochen. Ich habe allezeit gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und nichts habe ich im Verborgenen geredet.“

Als ein dabeistehender Soldat ihn deshalb schlägt, setzt Jesus sich gewaltlos zur Wehr (Joh 18,23):

„Habe ich schlecht geredet, beweise, dass es schlecht war; wenn es aber recht war: was schlägst du mich?“

Die entwaffnende Offenheit Jesu hat ihm das Martyrium nicht erspart; aber sie hat gezeigt, welchen Anspruch seine Antwort enthält: Wer unterscheiden kann, was recht und was schlecht ist, kommt auf die Spur der Nachfolge. Wer auf die Spur kommt, ist nicht schon am Ziel, hat aber seinem Leben eine richtige Richtung gegeben.

(3) Die Frage Jesu

Jesus selbst fragt nach dem Markusevangelium auf dem Höhepunkt seines Wirkens seine Jünger danach, was die Menschen und was sie selbst von ihm halten – nicht weil er unsicher wäre, sondern um Gelegenheit zum Bekenntnis zu geben. Jesus antwortet auf das Petrusbekenntnis, indem er sein Leiden und seine Auferstehung als Menschensohn ankündigt (Mk 8,31). Jesus fordert Petrus und alle auf, den Weg der Kreuzesnachfolge einzuschlagen, und fragt sie, ob sie ihr Leben durch Hingabe gewinnen oder durch Selbstrettungsver-

suche verlieren wollen (Mk 8,34–38). Der Kerntext lautet (Mk 8,27–34):

²⁷Jesus ging mit seinen Jüngern hinaus in die Dörfer von Caesarea Philippi, und auf dem Weg fragte er seine Jünger: „Für wen halten die Menschen mich?“

²⁸Sie antworteten: „Einige sagen: ‚Johannes der Täufer‘, andere: ‚Elija‘, weitere: ‚Einer der Propheten‘.“

²⁹Da fragte er sie selbst: „Und ihr, für wen haltet ihr mich?“

Und Petrus antwortete: „Du bist der Christus“.

³⁰Da gebot er ihnen, niemandem etwas über ihn zu sagen. ³¹Und er begann sie zu lehren: „Der Menschensohn muss viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen.“ ³²Und frei heraus sagte er das Wort.

Da nahm ihn Petrus beiseite und begann, ihm Vorhaltungen zu machen. ³³Da wandte er sich um und sah seine Jünger an und gebot Petrus: „Weg, hinter mich, Satan, du denkst nicht, was Gottes, sondern was der Menschen ist.“

³⁴Und er rief die Menge mit seinen Jüngern und sagte ihnen: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir.“

Der Blick auf die Seitenreferenzen zeigt, wie intensiv an der christologischen Schlüsselperikope der Synoptiker gearbeitet worden ist. Lukas lässt das Satanswort fort und verbindet die Leidensankündigung direkt mit der Nachfolgeforderung. Wollte er abmildern? Die Petrusverleugnung hat er nicht übergangen (Lk 22,54–62), aber Jesu Ankündigung des Versagens (Lk 22,34) unter das Vorzeichen der Fürbitte gestellt (Lk 22,32):

„Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht erlischt; wenn du dich bekehrst hast, stärke deine Brüder.“

Matthäus verbindet das Petrusbekenntnis mit dem Felsen- und Schlüsselwort Jesu (Mt 16,18f.), bleibt aber sonst bei der markinischen Vorlage und baut dadurch eine besonders starke Spannung zum Satanswort auf (Mt 16,13–24).

Bei Markus hat die Messiasfrage Jesu eine Vorgeschichte. Sie führt eine der unangenehmsten Figuren der Zeitgeschichte ein: Herodes Antipas ist der Landesherr von Galiläa; Jesus hat ihn einen „Fuchs“ genannt (Lk 13,32), weil er sich mit einem skrupellosen

Machtmenschen wie ihm, der Johannes den Täufer auf dem Gewissen hat, nicht einlassen wollte. Von diesem Herodes (einem Sohn des Kindermörders) heißt es, als er von Jesu und seiner Jünger Wunderwerken gehört hat (Mk 6,14ff.):

¹⁴Und es hörte der König Herodes von Jesus; denn sein Name war bekannt, und man sagte: „Der Täufer ist auferstanden von den Toten; deshalb wirken die Kräfte in ihm.“

¹⁵Andere aber sagten: „Er ist Elija!“

Wieder andere sagten: „Ein Prophet, wie einer der Propheten!“

¹⁶Als aber Herodes das hörte, sagte er: „Den ich geköpft habe, Johannes, der ist auferstanden.“

Im Duktus des Markusevangeliums geben die Jünger in Caesarea Philippi also Meinungen wieder, die allgemein verbreitet waren: Das Jesusgerücht hat sich ausgebreitet, seine Machttaten lassen sich nicht leugnen; der Versuch, sie als Teufelswerk abzutun (Mk 3,22–30 parr.), ist gescheitert. Herodes schlägt das schlechte Gewissen; aber er kann den Mord am Täufer nicht ungeschehen machen. Lukas erzählt, dass Pilatus, um Jesus loszuwerden, ihn Herodes Antipas habe vorführen lassen, der begierig war, dass Jesus ein Wunder tue (Lk 23,6–12). Als der ihn aber mit Verachtung straft, schlägt die Stimmung schnell um und Herodes beteiligt sich an der erbärmlichen Verspottung Jesu, wird aber ein dicker Freund des Pilatus. In Caesarea Philippi will Jesus das Gerücht, das sich über ihn verbreitet, aufklären. Caesarea Philippi ist bei Markus der nördlichste Punkt der Wanderungen Jesu. Von dort aus geht es nach Jerusalem. Die Leidensprophetie weist den Weg. Die Messiasfrage, die Jesus stellt, zielt auf ein Resümee seines bisherigen Wirkens, das eine neue Phase seiner Verkündigung einleiten soll. Markus erzählt bis dahin eine große Erfolgsgeschichte Jesu, die trotz mancher Widerstände nicht zu stoppen ist. Von jetzt an kommt es, wie durch Jesus angekündigt, zu offenem Widerstand, angefangen mit Petrus, den er in die Schranken weist, endend mit der Auslieferung an Pilatus und der Kreuzigung.

Die Struktur des Textes ist genau überlegt. Die doppelte Frage Jesu zielt auf das Petrusbekenntnis. Das Schweigegebot schafft Freiraum für die Leidens- und Auferstehungsprophetie: Der Christus ist der Menschensohn, der leidet, stirbt und aufersteht. Der Widerspruch des Petrus richtet sich gegen das Leiden und Sterben Jesu, den er bewundert und liebt; er richtet sich gegen die Vorstellung,

der Erlöser müsse Gewalt erleiden. Vielleicht richtet er sich auch gegen die Zumutung, selbst leiden zu müssen. Er nimmt die Verleugnung Jesu vorweg. Jesus weist Petrus zurück, indem er ihn neu in die Nachfolge ruft. Das expliziert der Ruf in die Kreuzesnachfolge. (Die Einheitsübersetzung ist an dieser Stelle falsch; wenn sie schreibt: „Fort, geh mir aus den Augen!“, verkennt sie die Nachfolgerterminologie des Urtextes.)

Der traditionelle Ehrgeiz der Exegese, mehrschichtige Wachstumsmodelle zu kreieren, scheitert an diesem Text.¹⁵ Er ist so durchgearbeitet, dass kein Element ohne Schaden für das Ganze herausgelöst werden kann, Mk 8,27–34 ist aber kein wortgetreuer Bericht eines historischen Einzelereignisses, sondern, wenn die exegetischen Beobachtungen nicht falsch sind, eine konzentrierte, konstruierte, kombinierte Erinnerung an wesentliche Klärungen und Bekenntnisse im Jüngerkreis, deren Haftpunkt das Messiasbekenntnis des Petrus in Caesarea Philippi, sein Widerspruch gegen Jesu Leidensbereitschaft, das Satanswort und der Ruf in die Kreuzesnachfolge sind.¹⁶

Jesus fragt bei Markus und in den Parallelen, um Klarheit zu schaffen. Die Voten des Volkes sind positiv, verfehlen aber Jesus im Ansatz: Johannes und Elija sind Vorläufer des Messias; Johannes verkündet, dass Gott mit seinem Zorn, Jesus, dass Gott mit seiner Liebe im Recht ist. Elija ist ein militanter, Jesus ein friedfertiger Monotheist. Jesus ist nicht „einer der Propheten“, er ist „der Prophet“ (Joh 4,19; 7,40; vgl. Lk 7,16), „mehr als Jona“ (Mt 12,41 par. Lk 11,32).

Petrus bezieht sich in einem grundsätzlichen Sinn auf die Messiashoffnungen Israels. Jesus *ist* der Christus. Schon die Überschrift des Markusevangeliums hat das klargestellt (Mk 1,1). Die Erzählung von Jesu Taufe im Jordan (Mk 1,9ff. parr.) zeigt die Geistbegabung Jesu zur Verkündigung der Gottesherrschaft. Dass Jesus der Christus ist, entspricht dem Grundbekenntnis der Kirche.

Das Schweigegebot Jesu bestätigt die Richtigkeit des Bekenntnisses. Es weist aber auch auf die Notwendigkeit einer substantiellen Klärung hin. Anfang des 20. Jh. hatte William Wrede mit starker Resonanz die These vertreten, das Schweigegebot sei ein apologetisches Konstrukt des Urchristentums, das Jesu unmessianisches Leben mit dem Messiasglauben der Kirche versöhnen solle.¹⁷ Das ist eine Projektion. Tatsächlich hat das Schweigegebot erzählerisch eine wesentlich andere Funktion: nicht nur die prinzipielle Richtigkeit des Be-

kenntnisses zu bestätigen (vgl. Mk 1,34), sondern zugleich die Notwendigkeit seiner vertieften Klärung anzuzeigen. Dafür ist Mk 8 das Paradebeispiel. Jesus nimmt das Messiasbekenntnis auf, indem er ein erstes Mal in voller Offenheit vom Leiden und von der Auferstehung des Menschensohnes spricht (Mk 8,31).¹⁸ Erst dadurch kommt seine Messianität so ans Licht, wie Jesus selbst sie verstanden hat – und wie sie allein die Hoffnung auf endgültige Vergebung zu begründen vermag.

Der Einwand, den Petrus äußert, ist, wie Jesus selbst sagt, menschlich. Wer will schon, dass ein anderer leidet, gar für ihn? Es spricht für Petrus, dass er Jesus nicht den Weg des Leidens gehen lassen will. Dennoch ist dieser menschliche Einwand teuflisch; denn er führt dazu, dass Gottes Heilsplan sich nicht verwirklichen ließe: Die Opfer der Gewalt wären im Stich gelassen. Vergebung geschähe nicht aus der Mitte des Leidens hinaus; die Erlösung wäre inhuman.

Jesus ruft Petrus und alle Jünger neu in die Nachfolge. Das ist seine Antwort auf die Gegenfrage, die er provoziert. Petrus helfen keine weiteren Erklärungen, Jesus entfaltet keine große Theologie seines Todes. Wer Jesus ist, erfährt man auf dem Weg der Nachfolge, die Kreuzesnachfolge ist. Auf diesem Weg wird klar, wie wertvoll das Leben ist, das Jesus einsetzt, um andere zu retten (Mk 8,35): „Was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, aber sein Leben zu verlieren?“ (Mk 8,36), fragt Jesus – und die Kehrseite dieses Wortes beleuchtet er selbst, wenn er sein Leben verliert, dass die Menschen es gewinnen.

Die Fragen und Antworten rund um die Messianität Jesu werden in den Evangelien von Gläubigen gestellt und gegeben, die überzeugt sind, dass man die Fragen beantworten kann und dass die Antworten tragfähig sind. Die Fragen sind so klar und die Antworten so provozierend, dass die wissenschaftliche Jesusforschung sich nicht zum Ziel stecken kann, das Nachdenken zum Abschluss zu bringen. Sie kann nur ihrerseits die Fragen zu verstehen und die Antworten zu prüfen versuchen, um neue Fragen stellen zu können. Entscheidend ist die Frage, ob es gelingt, im Spiegel der Evangelien wenigstens die Umrisse des geschichtlichen Jesusbildes zu erkennen.

2. Ereignis und Erinnerung

Was muss man von Jesus wissen? Und was kann man von Jesus wissen? Beide Fragen sind nicht nur der menschlichen Neugier geschuldet, der historischen Disziplin und dem kulturellen Anspruch des Abend- wie des Morgenlandes. Beide Fragen haben theologischen Rang. Die Christologie fordert eine Antwort. Unter dem Vorzeichen des *incarnatus* sagt das nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis¹⁹, bis heute ökumenisch verbindend, *homo factus est, crucifixus est etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est*, bevor es zum *resurrexit tertia die* gelangt.²⁰ Die Aussagen sind zentral. Sie beziehen sich auf geschichtliche Ereignisse. Hätte es sie nicht gegeben, wäre das Credo leer. Aber was hat es gegeben? Was ist passiert? Was kann man mit heutigen Methoden über das Leben und die Verkündigung Jesu in Erfahrung bringen?

a) Probleme der Jesusforschung im Horizont der Christologie

Der Christusglaube erstrahlt im Licht der Auferstehung. Aber wer Jesus als Auferstandener ist, muss durch die Erinnerung an sein geschichtliches Wirken geklärt werden. Der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten begründet ein wesentliches Verhältnis der christlichen Gottesrede zur Geschichte. Es ist durch die Theologie des Alten Testaments vorbereitet, nach der Gott nicht nur der Schöpfer ist, sondern auch der Herr der Zeiten. Volles Gewicht gewinnt es dadurch, dass Gott in Jesus Christus sein ganzes Geheimnis kundgetan hat. Wer glaubt, dass in Jesus der göttliche Logos Fleisch geworden ist (Joh 1,1–18), muss dem geschichtlichen Wirken Jesu dogmatisches Gewicht beimessen. Die Christologie fordert historisches Wissen von Jesus.

Wieviel? Reicht das reine *Dass* des Gekommenseins Jesu, wie Rudolf Bultmann meinte, der die Theologie an den Glauben, den Glauben an das Kerygma und das Kerygma an Ostern band?²¹ Muss man alle Evangelientexte – einschließlich Weinwunder und See-wandel – historisch für bare Münze nehmen, um Jesus als den Christus bekennen zu können, wie der katholische Antimodernismus mit mehr oder weniger sanftem Nachdruck den Exegeten bei-

zubringen versuchte? Gibt es Kriterien, nicht nur zwischen Sicherem und Unsicherem zu unterscheiden, sondern auch zwischen Wesentlichem und Interessantem?

Einerseits ist zu erwarten, dass der Christusglaube möglichst viele historische Informationen über Jesus bekommen will. Alles, was in sichere Erfahrung gebracht werden kann, sollte prinzipiell in der Lage sein, das christologische Bekenntnis zu stärken, das ja – wie das Konzil von Chalcedon 451 gelehrt hat – nicht nur dem wahren Gottsein, sondern auch dem wahren Menschsein Jesu gilt. Andererseits herrscht spätestens seit der Aufklärung der Verdacht der Gelehrten, es täte dem Glauben nicht allzu gut, allzu viel von der tatsächlichen Geschichte Jesu zu wissen; denn die Evangelien – so sagen bereits die antiken Kritiker des Christentums²² – seien widersprüchlich; sie beruhten auf Erzählungen obskurer Zeugen, die bestenfalls betrogene Betrüger seien.²³ Die Neuzeit verschärft die Skepsis, weil im Horizont des Deismus wesentliche Axiome biblischer Theologie – von der *creatio continua* bis zur Inkarnation, von der *providentia Dei* bis zur Auferstehung – mit dem naturwissenschaftlichen Denken unvereinbar schienen, die Wunder einmal ganz ausgenommen.

Über weite Strecken des 19. Jahrhunderts hat die römische Theologie den katholischen Glauben vor der historischen Kritik zu immunisieren versucht. Erst an der Wende zum 20. Jahrhundert setzte sich der Optimismus durch, die Bibelwissenschaft – besonders die Philologie und die Archäologie – werde die historische Wahrheit der Evangelien und des katholischen Glaubens erweisen. Das ist die Grundlinie der ersten Bibelenzyklika Leo XIII. *Providentissimus Deus* (1893).²⁴ Auch die Päpstliche Bibelkommission hat über lange Zeit rigoros an „konservativen“ Positionen der Einleitungswissenschaft festgehalten – in der festen, aber argumentativ nicht dargelegten Überzeugung, sie seien historisch besser begründet als die Urteile der exegetischen Bibelkritik.²⁵

Was aber, wenn diese Erwartung enttäuscht wird? Gerät das, was der Christusglaube historisch postulieren *muss*, in einen Widerspruch zu dem, was die historische Jesusforschung sagen *kann*? Oder das, was die historische Jesusforschung sagen *muss*, in einen Widerspruch zu dem, was im Christentum geglaubt werden *kann*?²⁶

Das Problem stellt sich von Anfang an mit voller Schärfe.²⁷ Ohne den Christusglauben wäre Jesus über kurz oder lang wahrscheinlich

dem Vergessen anheimgefallen; denn ohne ihn wären die Evangelien nicht geschrieben worden, die erstrangigen Quellen. Außerchristliche Zeugnisse sind spärlich. Flavius Josephus, dessen „Testimonium“ christlich redigiert ist, weiß wenig mehr als das, was für einen kurzen Absatz in seinen „Altertümern“ gereicht haben dürfte (ant. XVIII 63f. [3,3]) und für einen knappen Hinweis auf Jesus als Bruder des gerechten Jakobus, von dessen Märtyrertod er kurz berichtet (ant. XX 200 [9,1])²⁸. Tacitus weiß (woher?) nur: „*Christus Tiberio imperiante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*“ (ann. XV 44,3)²⁹. Sueton weiß, wenn der Eindruck nicht täuscht, noch nicht einmal den Namen richtig zu schreiben (Claud. XXV: „*Chrestus*“).

Die nichtchristlichen Zeugnisse belegen wenig mehr, als dass es keinem Menschen in der Antike eingefallen wäre, die historische Existenz Jesu zu bezweifeln. (Erst die gar so kritische Neuzeit ist auf diese Idee gekommen.) Wer aber nähere Informationen über Jesus einziehen will, muss sich an die Evangelien halten – und kann sein Glück zwar ab und an machen, wenn er, wie eine Stecknadel im Heuhaufen, historische Jesusworte in apokryphen Evangelien sucht, wird aber im wesentlichen doch nur in den kanonischen fündig.³⁰ In ihrem führenden Jesusbuch historisch-kritischer Provenienz bekennen sich Gerd Theißen und Annette Merz zwar – eine wissenschaftsmethodische Selbstverständlichkeit – zur „prinzipielle(n) Gleichwertigkeit kanonischer und nicht-kanonischer Quellen in der Jesusforschung“, ziehen aber gleichfalls das ernüchternde Fazit, dass wesentliche Einzelheiten und Zusammenhänge nur den kanonischen Evangelien zu entnehmen seien, die sie dann noch einmal auf die synoptischen einschränken.³¹ In Amerika werden ab und an abweichende Auffassungen vertreten. John Dominic Crossan orientiert sich am Thomasevangelium, das tatsächlich noch die besten Aussichten auf ältere Materialien verspricht.³² Aber wie er den Text liest, erscheint Jesus als palästinischer Kyniker, als wundertätiger Magier und militanter Tempelkritiker, als stiller Genießer, als kluger Ratgeber für ein vernünftiges Leben auf dem Lande, allenfalls als verständnisvoller Seelenarzt unglücklicher Menschen: ein „Jesus light“ mit einer Botschaft, die „mehr kalifornisches als galiläisches Lokalkolorit“³³ trägt. In einer Art Gegenprobe bestätigt der Versuch einer Alternative die Notwendigkeit, beim Zeugnis der kanonischen Evangelien anzusetzen.

Die Evangelien freilich sind unbestreitbar und unbestritten Zeugnisse vitaler Christologie. Sie sind nicht *sine ira et studio*, sondern *commoto* geschrieben. Sie entspringen dem Christusglauben und wollen ihm dienen. Der Vierte Evangelist erklärt freimütig zum Schluss seines Buches, dass er aus den Überlieferungen gezielt ausgewählt habe, „damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes“ (Joh 20,30f.).³⁴ Man wird hinzufügen dürfen, dass er das, was er ausgewählt hat, so arrangiert, stilisiert, akzentuiert, dass die Gottessohnschaft Jesu in ihrer Heilsbedeutung, wie er sie gesehen hat, aufscheinen kann. Lukas nimmt zwar im Vorwort seines Evangeliums (Lk 1,1–4) die Historikertugend akribischer Quellenrecherche und unbestechlicher Quellenkritik für sich in Anspruch; aber er konzentriert sich auf die Überlieferung derjenigen, die nicht nur „Augenzeugen“, sondern auch „Diener des Wortes“ gewesen sind (Lk 1,2), und erklärt dem „hochverehrten Theophilus“, durch seine Erzählung (Lk 1,1) die „Zuverlässigkeit der Worte“ demonstrieren zu wollen, in denen er, als Katechumene, „unterwiesen“ worden ist (Lk 1,4). Wenn aber die christologische Absicht so offenkundig ist – wie objektiv kann dann die Darstellung sein?

Die beiden Fragen, was man von Jesus wissen müsse und könne, lassen sich nur beantworten, wenn eine Vorfrage gestellt wird: Wie kann man zwischen Projektion und Rezeption unterscheiden? Hier ist die Historik gefragt; aber die Theologie ist nicht neutral, sondern zeigt großes Interesse. Weil sie, auf die Offenbarung zielend, ein wesentliches Verhältnis zur Geschichte hat, hat die Theologie auch ein lebhaftes Interesse an der Geschichtswissenschaft.³⁵ Zwar war es die Vision der Aufklärungstheologie, die Offenbarungsreligion – im Zuge der Erziehung des Menschengeschlechts – durch eine allgemeine Vernunftreligion zu ersetzen. Dies schwebte Gotthold Ephraim Lessing vor³⁶. Aber seine These, es herrsche ein prinzipieller Gegensatz zwischen „notwendigen Vernunftwahrheiten“ und „zufälligen Geschichtswahrheiten“³⁷, geht an der Grundbotschaft des Neuen Testaments vorbei, dass sich Gottes Wahrheit notwendig *in* der Geschichte ereignet habe, nämlich in der Inkarnation, dem Heilswirken, dem Heilstod und der Auferstehung Jesu; die differenzierten Verhältnisbestimmungen von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie im Judentum und Christentum seit der Antike werden von Lessing zu wenig berücksichtigt.

Die Historik braucht nicht theologischen Ehrgeiz zu entwickeln, um ordentlich arbeiten zu können; sie legt sich am besten Enthaltensamkeit auf. Aber die Theologie muss historisch arbeiten, um Theologie sein zu können. Das ist prekär. Denn was ist historisch? Was ist ein Faktum? Was kann die Geschichtswissenschaft als Ereignis identifizieren? Mehr noch: Darf sich die *sacra theologia* im Kern der Rechenschaft, die sie über die Hoffnung ablegen soll (1Petr 3,15), von einer profanen, säkularen Wissenschaft abhängig machen, die – nach klassischer Lehre – keine höheren Werte kennt als Kritik, Analogie und Korrelation, wo es beim Christusgeschehen doch um die eschatologische Offenbarung des Logos geht, um ein unableitbares, unvergleichliches, über alle Kritik erhabenes Geschehen? Wie aber wollte die Theologie als Wissenschaft bestehen, wenn sie sich einem Dialog verweigerte?

b) Die Antwort der historisch-kritischen Exegese

Die Lage der Quellen ist besser als befürchtet. Zwar hat Jesus nichts Schriftliches hinterlassen, und die Archäologen müssen lange suchen, bis sie erste Zeugnisse des frühen Christentums finden. Aber die neutestamentlichen Evangelien, zwischen 70 und 100 geschrieben³⁸, sind zeitlich nicht allzu weit von Jesus entfernt. Es gibt im Neuen Testament immerhin vier dieser Jesusbücher. Sie sind zwar voneinander nicht unabhängig, können aber jeweils auf ein breites Spektrum mündlicher und schriftlicher Traditionen zurückgreifen, wie Lukas in seinem Vorwort direkt (Lk 1,1–4) und Johannes in seinem Nachwort indirekt erklärt (Joh 20,30f.). Sie sind in ein Netz weiterer Traditionssplinter über Jesus eingebettet, das durch Jesusworte außerhalb der Evangelien (z. B. Apg 20,35: „Geben ist seliger denn nehmen“), durch „Agrapha“ (lange mündlich überlieferte Sprüche)³⁹ und außerkanonische Schriften gewoben wird.

Die formgeschichtliche Schule des 20. Jahrhunderts⁴⁰ hat – angeführt von Martin Dibelius⁴¹ und Rudolf Bultmann⁴² – in engem Kontakt mit der damaligen Ethnologie und Altphilologie zu eruierten sich vorgenommen, welche Jesustraditionen es gab, wie sie entstanden sind und wie sie gebraucht wurden. Auch wenn viele Erklärungen der Formgeschichte heute stark kritisiert werden⁴³, kann

doch nicht prinzipiell in Abrede gestellt werden, *dass* es eine lange, freilich breit mäandernde Tradition in vielen unterschiedlichen, teils widersprüchlichen, teils konvergierenden und komplementären Traditionen gegeben hat; etwa eine Generation verstreicht zwischen dem Leben Jesu und der ersten Abfassung eines der kanonisch gewordenen Evangelien.

Von dieser Überlieferung ist das Jesusbild des Neuen Testaments und bis heute zutiefst geprägt. Die Evangelien sind ihrer Gattung nach Traditionsliteratur. Freies kreatives Schreiben ist die Sache der Evangelisten nicht; gezielte Sammlung, Selektion und Stilisierung aber durchaus. Bis zu einem gewissen Grade kann die Exegese an den Texten das nachvollziehen, was Lukas und Johannes, die einzigen Evangelisten, die sich direkt äußern, über ihre Arbeit als Autoren sagen: dass sie – im Lichte ihres österlichen Christusglaubens und im Blick auf ihre Adressaten – gesammelt, geprüft, verworfen, arrangiert, akzentuiert haben, was ihnen nach etwa einer Generation an Jesustraditionen zugänglich geworden ist. Kritisiert wird dies nur von radikal synchronisch orientierten Exegesemodellen, die mit Teilen der modernen Literaturwissenschaften zu kooperieren scheinen, aber zugleich die Brücken zur Altphilologie, zur Judaistik und zur Geschichtswissenschaft abbrechen. Eine Integration diachronischer und synchronischer Fragestellungen ist notwendig und möglich.⁴⁴

Die Tradition der Evangelien schafft die Voraussetzungen dafür, dass historische Jesusforschung überhaupt getrieben werden kann, schafft aber auch erhebliche Schwierigkeiten, die gesteckten Ziele zu erreichen. Jede Sammlung ist Selektion, jede Erinnerung Vergessen, jede Stilisierung Verzeichnung, jede Übersetzung Interpretation. Dass Jesustraditionen umgebildet, ergänzt, erweitert, kombiniert werden, lässt sich selbst noch im synoptischen Vergleich der kodifizierten Evangelien beobachten. Besondere methodische Vorsicht ist also geraten – zumal der theologische Erwartungsdruck hoch ist.

(1) Das Konzept der historischen Rückfrage

Um der Theologie ein sicheres historisches Fundament zu verschaffen, ist die „Rückfrage nach Jesus“ entwickelt worden. Sie beansprucht, die Evangelien einer harten, aber gerechten Kritik zu unterziehen, damit erkennbar werde, was wirklich geschehen sei und was nicht, was Jesus wirklich und was er nicht gesagt habe. Als Krönung

der Arbeit gilt, aus dem Strom der Überlieferung ein *ipsissimum verbum Jesu* herauszufischen⁴⁵ – wie einen Goldklumpen aus dem Mäander. Präziser: Die kanonischen Evangelientexte werden als Ablagerungen des Traditionsstromes betrachtet. Die Kunst des Exegeten besteht dann darin, wie ein Archäologe im Stile Heinrich Schliemanns Schicht für Schicht abzutragen, um zuunterst die wertvollen Originale zu bergen, die vom Sand späterer Überlieferungen verborgen und geschützt worden waren. Was ihm Troja war (das angebliche oder tatsächliche), ist ihr das echte Jesuswort (das angebliche oder tatsächliche). Die Methode heißt Literarkritik.⁴⁶ Sie will zwischen Tradition und Redaktion unterscheiden, zwischen Jesusworten und Gemeindebildungen, zwischen historisch sicher Passiertem und historisch sicher Erfundenem. Als Krönung erscheint dann der Versuch, die ältesten griechischen Versionen ins Aramäische der Muttersprache Jesu rückzuübersetzen, um so genau zu lesen, was und wie Jesus gesprochen hat. Als wichtiges Hilfsmittel erscheint eine Liste typischer Spracheigentümlichkeiten Jesu. Auf ihr sind sowohl bestimmte Gattungen verzeichnet, wie z. B. Gleichnisse oder Rätselsprüche (vgl. Mt 11,11 par.), und charakteristische Redewendungen, z. B. ein vorangestelltes Amen oder das „Abba“ als Gottesanrede (Mk 14,36); notiert werden aber auch typische Redeweisen wie das *Passivum divinum* (vgl. Mt 5,4), der antithetische *Parallelismus membrorum* (vgl. Mk 2,17) oder die Hyperbel (vgl. Mk 10,25).

Die drei wichtigsten Kriterien der Unterscheidung zwischen Primärem und Sekundärem, Originalem und mehr oder weniger gut Imitiertem, im Zweifel auch „Echtem“ und „Unechtem“ hat in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts Ernst Käsemann zusammengestellt⁴⁷, um – gegen Bultmanns Kerygma-Theologie, der er sublimen Dokerismus vorwarf⁴⁸ – die Christologie jesuanisch zu erden. Sicherem Boden habe man erstens – Kriterium der Differenz⁴⁹ – bei solchen Überlieferungstoffen, die sich weder aus dem damaligen Judentum noch aus den christologischen Interessen der Urkirche ableiten ließen, z. B. bei vielen Gleichnissen und beim Gebot der Feindesliebe, während umgekehrt nicht nur positive Gesetzesworte (Mt 5,17), sondern auch die Leidensprophetien wie die Hoheitstitel verworfen werden und das ganze Johannesevangelium als historische Quelle ausscheidet.

Das Terrain lasse sich zweitens dadurch erweitern, dass man – Kriterium der Kohärenz – Traditionen hinzunehme, die zwar jüdi-

sche Parallelen aufwiesen, aber in einem sachlichen Zusammenhang mit den zuerst identifizierten Stoffen ständen, z. B. beim Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe (Mk 12,28–34 parr.)

Schließlich sei drittens mit größter Vorsicht und ohne die anderen Kriterien zu konterkarieren weiteres Land zu gewinnen, wenn – Kriterium der vielfachen Bezeugung – ein Wort, ein Motiv, eine Szene in verschiedenen unabhängigen Traditionsträngen überliefert worden sei, z. B. die von Markus und von der Logienquelle überlieferte Rede, nach der Jesus seine Jünger in Galiläa zur Mission aus sende (Mk 6,6b–13 parr.; Lk 10,1–16; vgl. Joh 13,16; 20,21), so sehr es andererseits leichtfalle, an der jesuanischen Autorschaft des Gleichnisses vom verlorenen Sohn festzuhalten, auch wenn es nur von Lukas überliefert wird (Lk 15,11–32).

Die meisten der gegenwärtig führenden Jesusbücher folgen (mit Modifikationen) dieser Kriteriologie⁵⁰. Zwar wird von einer – nach Käsemann – „dritten“ Phase der Jesusforschung gesprochen, die Jesu Judesein stärker gewichtet⁵¹; ebenso wird durch sozialgeschichtliche⁵² und kulturgeschichtliche⁵³ Arbeiten das methodische Spektrum ausgeweitet. Aber wesentliche Voraussetzungen der historisch-kritischen Exegese, die tief in der liberalen Exegese des deutschen Protestantismus aus dem 19. Jahrhundert wurzeln, bleiben bestehen: das große Vertrauen in die Kritikfähigkeit wissenschaftlicher Philologie; das Festhalten am Schichtenmodell der Jesusüberlieferung mit der einfachen Differenzierung zwischen Tradition und Redaktion; die Ausgrenzung des johanneischen Stoffes; die Vorrangstellung der „Logienquelle“, die methodische Ausblendung der christologisch aussageträchtigen Evangelienüberlieferung.⁵⁴ Das Ergebnis ist ein in sich stimmiger Jesus, der in großer Distanz zur Christologie des Neuen Testaments steht.

(2) Kritik der historischen Kritik

Die Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung sind respektabel. Sie hat zu Tage gefördert, dass die Evangelien österlich geprägte Jesustraditionen sind und dass die Urgemeinde ein starkes Interesse entwickelt hat, sich in ihrer Verkündigung und Lehre an Jesus zurückzukoppeln; sie hat gezeigt, dass die Synoptiker vor dem Johannesevangelium zu konsultieren sind⁵⁵ und dass Markus das älteste Evangelium geschrieben hat; sie hat postuliert, dass Matthäus

und Lukas über Markus hinaus eine weitere umfangreiche Quelle palästinischer Jesustraditionen, die Logien- oder Redenquelle, benutzt haben werden.

Aber die Probleme sind so groß, dass eine Revision der Jesusforschung ansteht.⁵⁶ Dass die Evangelien noch eine Reihe typischer Sprachmerkmale und Redewendungen Jesu erkennen lassen, braucht nicht bezweifelt zu werden. Doch die Rückübersetzung ins Aramäische, wie sie zuweilen versucht wird, schafft eine Schein-Sicherheit, weil das Griechische einen anderen Wortschatz, ein anderes Tempusystem, eine andere Grammatik und Logik hat. Die griechische Sprachform auch der ältesten Jesus-Traditionen kann nicht aufgelöst werden. Das hat Konsequenzen für die historische Rückfrage. „O-Töne“ lassen sich nicht aus der Evangelientradition herausfiltern.

Vor allem aber müssen die Urteilsmaßstäbe der Rückfrage neu auf den Prüfstand gestellt werden. Das Kriterium der Differenz erzeugt ein Bild Jesu, der nicht nur von seinen alttestamentlichen Wurzeln abgeschnitten und von seiner jüdischen Umgebung abgeschieden, sondern auch und von seiner urchristlichen Wirkung abgekoppelt ist; historisch ist nichts unwahrscheinlicher als das. Deshalb erklärt sich, dass in genauer Umkehrung zum Kriterium der Differenz ein Kriterium der Kontinuität zur Diskussion gestellt wird, dem zufolge nur das für jesuanisch erachtet werden kann, was sich aus dem religionsgeschichtlichen Kontext des Judentums erklären lasse.⁵⁷ Doch bleibt fraglich, wie dieses Kriterium helfen könnte, Unterscheidungen zu treffen, da auch die neutestamentliche Christologie im Kern jüdisch ist. Überdies wird die Kontinuität meist nur hinsichtlich des Verhältnisses Jesu zum Judentum betont, während die Kontinuität mit der nachösterlichen Theologie meist weit problematischer gesehen wird. Das eine ist aber die Kehrseite des anderen. Die judaistische Forschung zeigt in immer neuen Facetten, wie vielstimmig und vielfältig das (palästinische) Judentum der Zeit Jesu gewesen ist. Die Kirchengeschichte sieht immer deutlicher die jüdische Prägung der Anfangszeit. Die Kritik der neueren Exegese am Differenzkriterium, die zum „Third Quest“ geführt hat, ist allerdings auf die tendenzielle Isolierung Jesu vom Judentum seiner Zeit fokussiert. Nicht weniger unplausibel ist jedoch die Isolierung Jesu von der Wirkungsgeschichte in seinem Jüngerkreis, die er durch den Ruf in die Nachfolge selbst angestoßen hat.

Das Kriterium der Kohärenz begünstigt eine latente Harmonisierung der Jesustraditionen – heute meist nach den Plausibilitäten liberaler Theologie, die sich nicht vorstellen mag, dass der Bergprediger auch die Apostel eingesetzt und dass der Heiland der Kranken auch vom Jüngsten Gericht gesprochen hat. Die modernen Vorstellungen theologischer Stimmigkeit müssen sich aber von dem kritisieren lassen, was die Evangelien als Zusammenhang gesehen haben, nicht nur umgekehrt. Neuere Arbeiten zeigen, dass weit mehr überlieferte Texte sich zu einem facettenreich Gesamtbild verbinden lassen, als dies in den letzten Jahrzehnten meist für möglich gehalten worden ist.⁵⁸

Das eigentliche Problem liegt indes tiefer: im Verständnis der Tradition, die zur Formierung der Evangelien geführt hat. Das Selbstvertrauen der Exegese, auf mehreren Wachstumsstufen Schritt für Schritt trennscharf den genauen Wortlaut von Traditionen festzustellen, ist dramatisch gesunken.⁵⁹ Gestiegen ist hingegen die Einsicht, dass die früheren Schlüsselbegriffe „echtes Jesuswort“ und „nachösterliche Bildung“ nur die seltenen Extremwerte einer Kurve beschreiben, die sich nach der Gaußschen Normalverteilung richtet. Die weitaus meisten Stellen sind Jesusworte in nachösterlichen Fortschreibungen; wenn man von Gemeindebildungen reden will, sind sie meist Anverwandlung von Jesusworten.⁶⁰ Die urchristliche Traditionsbildung folgt Überlieferungsgesetzen, die sich den Alternativen Original oder Fälschung, echt oder unecht, primär oder sekundär weithin entziehen.

Die neueren Forschungen zu *oral traditions*⁶¹, zur Literaturgeschichte der Evangelien⁶² und zur frühjüdischen wie frühchristlichen Memorialkultur⁶³ beginnen erst langsam in der Jesusforschung Früchte zu tragen. Weshalb soll Jesus ein gutes Gleichnis nur einmal und immer exakt im gleichen Wortlaut erzählt haben? Weshalb sollen nicht ähnliche Ereignisse von verschiedenen Zeugen aus unterschiedlichen Blickwinkeln auf verschiedene Weise zusammengefasst und weitergegeben worden sein? Wer glaubt, dass mit einer ersten, zweiten, dritten Verschriftlichung die Stränge mündlicher Traditionen abgerissen seien? Weshalb sollen nicht auf verschiedenen Überlieferungswegen unterschiedliche Erinnerungsbilder entstanden sein, die jeweils die Gestalt Jesu unter bestimmten Aspekten wiedergeben?

Die methodischen Schwierigkeiten der Exegese, die neueren Forschungen zur Traditionsbildung zu rezipieren, resultieren aber aus theologischen Schwierigkeiten, Tradition und Geschichte so zu

verstehen, wie sie das Neue Testament verstanden hat. Erstens mangelt es an einer differenzierten Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Osterglauben und der Geschichte Jesu, einschließlich der methodischen Konsequenzen für die neutestamentliche Überlieferungskritik; zweitens mangelt es an einer differenzierten Bestimmung des Verhältnisses zwischen der menschlichen Erfahrung und dem Handeln Gottes, einschließlich der methodischen Konsequenzen für das Geschichtsverständnis und die Geschichtsforschung.

Albert Schweitzer hat in einer glasklaren Analyse die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts als ein wissenschaftliches Projekt von großer intellektueller Brillanz und tiefer historischer wie theologischer Problematik beschrieben.⁶⁴ Ihr Ziel war es, sich von den Fesseln des Dogmas zu befreien, das die freie Forschung zu knebeln schien. Ihr Anspruch war es, durch die Kritik der Christologie zu objektiven Urteilen über den wahren Jesus zu gelangen. Ihr Resultat indes war doppelt ambivalent: Ein radikaler Subjektivismus stellte sich ein und verband sich mit einer radikalen Historisierung Jesu.

Im Vorwort schreibt Schweitzer: „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. ... So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit.“⁶⁵ Und im Nachwort heißt es: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorbei und kehrte in die Seinige zurück“⁶⁶. Die Historisierung ist der Preis einer Objektivierung, die den Christusglauben zu neutralisieren trachtet; der Subjektivismus ist der Preis der Historisierung, wenn irgendetwas an der Gestalt Jesu die Gegenwart noch irgendwie angehen soll.

Die Exegese des 20. Jahrhunderts hat aus dem Scheitern der Leben-Jesu-Forschung Konsequenzen gezogen, aber sich oft darauf be-

schränkt, alte Fehler möglichst selten zu wiederholen und das methodische Instrumentarium zu verfeinern. Gäbe es heute einen Chronisten vom Format eines Albert Schweitzer – sein Urteil über die Jesusbücher des 20. Jahrhunderts würde anders ausfallen. Aber nach wie vor herrscht das exegetische Subtraktionsverfahren⁶⁷; nach wie vor werden theologische Kämpfe um Orthodoxie und Heterodoxie, um Macht und Anerkennung in die Traditionsgeschichte der Evangelien projiziert; nach wie vor gibt es die Illusion einer dogmenfreien Zone im Anbeginn der Jesusüberlieferung. Der Historismus ist zwar seinerseits historisch geworden, zeigt aber ausgerechnet in der exegetischen Theologie (besonders der deutschen und amerikanischen, weit weniger in der englischen und romanischen) noch Wirkung.⁶⁸

Wolfhart Pannenberg hat demgegenüber in einer wissenschaftstheoretischen Grundlagenreflexion die Notwendigkeit einer theologischen Teleologie der Geschichte als Bedingung der Möglichkeit historischen Erkennens überhaupt nachzuweisen unternommen.⁶⁹ Er hat im Dialog mit der Geschichtswissenschaft gezeigt, dass Kritik, Analogie und Korrelation prinzipiell nicht so als Kriterien historischer Urteilsbildung gelten dürfen, dass sie ausschließen könnten, was dem Neuen Testament die eschatologische Einmaligkeit Jesu Christi ist, *die* epochale Zeitenwende (Gal 4,4) – und dass umgekehrt das eschatologische Zeitverständnis historische Forschung nicht verunmöglicht, sondern verlangt. Was immer ein Historiker vom Plädoyer des Theologen für Geschichtsphilosophie als hermeneutischen Rahmen von Geschichtsforschung halten mag – die Theologie braucht sich nicht dem Historismus zu verschreiben, wenn sie historische Forschung in das theologische Urteil integrieren will, begeht aber auch keinen Zirkelschluss, wenn sie mit einem theologisch reflektierten Geschichtsbegriff operiert⁷⁰, weil ihr die Heilsgeschichte kein aus der Profangeschichte ausgesonderter Bereich, sondern die sie bestimmende, freisetzende und begrenzende Dynamik des Heilshandelns Gottes ist. Die traditionelle Kriteologie der Rückfrage beruht, ohne dass sie sich dessen hinreichend bewusst wäre, auf dem Geschichtsbild des Historismus, dessen erhebliche theologische Voraussetzungen und Implikationen jedoch eher deistisch als biblisch sind.⁷¹

Aus diesen Bedenken kann nicht gefolgert werden, die Suche nach den ältesten Überlieferungsformen der Jesus-Worte und Jesus-

Geschichten sei aufzugeben. Aber es muss deutlich werden, dass es allenfalls gelingen wird, aus den Evangelien ein Echo von Jesus-Worten herauszuhören. Und es muss umgekehrt deutlich sein, dass die nachösterliche Prägung der Evangelien nicht nur Probleme, sondern auch Chancen der historischen Rückfrage eröffnen: weil historische Stoffe im Lichte des Ostergeschehens nicht nur „übermalt“, sondern durch Stilisierungen, Typisierungen und Ausgestaltungen auch kenntlich gemacht werden konnten. Ob es der Fall war, kann nur in Einzelfallprüfungen entschieden werden.

Ein neuer Zugang zur historischen Jesusforschung öffnet sich, wenn gefragt wird, wie sich die Ereignisgeschichte Jesu in der Gedächtnisgeschichte des Urchristentums widerspiegelt, deren wesentliches Ergebnis die vier kanonischen Evangelien sind?⁷² Wenn untersucht wird, was man von Jesus wissen *kann*, wird auch sukzessive deutlich, wie die neutestamentliche Jesusüberlieferung geht und welches Verständnis der Geschichte ihr eingeschrieben ist, und wenn dies klarer ist, werden auch die Möglichkeiten und Grenzen historischen Wissens deutlicher.

c) Die Perspektive der Gedächtnisgeschichte

Memorabilia apostolorum, Denkwürdigkeiten, besser: Erinnerungen der Apostel nennt Mitte des 2. Jahrhunderts der Märtyrer Justin die Evangelien (ap. I 66,3), da er von der Einsetzung der Eucharistie handelt⁷³. Die historisch-kritische Exegese hat diese Charakterisierung in Zweifel gezogen, weil sie sich davon überzeugt hat, dass die Evangelien keine apostolischen Verfasser im eigentlichen Sinn des Wortes haben und dass sie der Glaubensunterweisung dienen⁷⁴. Doch wenn der Apologet einer Rehabilitierung bedürfte, stände sie an.⁷⁵ Die apostolische Verfasserschaft der Evangelien behandelt er in einem weiteren Horizont, als ihn das moderne Urheberrecht eröffnet. Vor allem aber bringt er die Kategorie der Erinnerung ins Spiel, die er gerade als die Form der Christusverkündigung versteht, die in den Evangelien geschieht. Justin verweist indirekt auf den Abstand zwischen dem Geschehen und dem Schreiben, auf die Persönlichkeit der Zeugen und ihre Beziehung zu Jesus; er rekurriert auf Einsichten, die erst nach Ostern gewonnen werden konnten, aber

den Blick für das Wesentliche schärfen. Die Erinnerung verbindet das Geschehen mit der Bedeutung und das, was passiert ist, mit demjenigen, den es angeht. Die Erinnerung äußert sich als Erzählung, wenn sie auf ein Geschehen zurückgeht; ein Geschehen verlangt, erzählt zu werden, wenn es im Gedächtnis behalten wird. Harald Weinrich hat die Evangelien als „narrative Christologie“ gekennzeichnet⁷⁶, Reinhart Koselleck den wesentlichen Zusammenhang zwischen Erinnerung und Erzählung erhellt⁷⁷. Justins Charakterisierung verdient, neu betrachtet zu werden.⁷⁸

(1) Der Aufbruch der Gedächtnisgeschichte

Die Gedächtnisgeschichte⁷⁹, in den dreißiger Jahren von Maurice Halbwachs forciert⁸⁰ und in den sechziger Jahren von Eric Voegelin diskutiert⁸¹, hat in der historischen Wissenschaft eine neue Blüte erlebt.⁸² Sie lenkt den Blick nicht nur darauf, was geschehen ist, sondern auch darauf, wie die Erinnerung geschieht. Die Kulturwissenschaften, die gegenwärtig reüssieren, verdanken einen Großteil ihres Erfolges dem Interesse an Erinnerungspolitik und Gedächtnisformen.⁸³ Die Geschichte des Gedächtnisses – mit all ihrem Vergessen, all ihren Veränderungen, Verzerrungen, Verstärkungen – zu schreiben, verbessert nicht nur die Möglichkeiten, den heutigen Standpunkt historischer Interessen genauer zu markieren⁸⁴, sondern ebnet auch einen Weg, die Bedeutung von Ereignissen zu ermessen, die Entstehung von Tradition zu erkennen⁸⁵ und die Macht der Erinnerung zu analysieren⁸⁶, die Kulturen aufbaut oder zerstört, lähmt oder verwandelt.

Befruchtend hat die naturwissenschaftliche, medizinische und psychologische Gedächtnisforschung gewirkt. Die seit der Antike bekannte Spannung zwischen der Reproduktionsleistung des Gedächtnisses und der Produktivität des Gehirns spiegelt sich auch in den heutigen Fragestellungen. Hermann Ebbinghaus⁸⁷ konzentrierte sich auf das erste, Frederic C. Bartlett⁸⁸ auf das zweite; heute versucht man oft zu vermitteln⁸⁹.

Zur Blüte der Gedächtnisgeschichte hat der Höhenflug des Konstruktivismus⁹⁰ beigetragen⁹¹. Er analysiert die Aktivität, ja die Kreativität des Beobachters, die Erzeugung von Bedeutung durch Betrachtung. Das ist spätestens seit Kant ein wissenschaftstheoretischer Allgemeinplatz. Der Konstruktivismus analysiert die Techniken der Betrachtungsweisen und die Rückkopplungen von Eindrücken und

Interessen. Der radikale Konstruktivismus verschreibt sich aber auch einer „schwachen“ Vernunft, indem er eine prinzipielle Gleichwertigkeit aller möglichen Beobachtungsstandpunkte, Blickrichtungen, Betrachtungsweisen und Eindrücke behauptet. Das schwächt ihn selbst. Darin ist er, berufe er sich auf Jacques Derrida⁹² oder Jean-François Lyotard⁹³, ein genauer Abdruck postmodernen Denkens, das, um antitotalitär und pluralistisch zu sein, im Gegensatz zu Kant die Wahrheitsfrage sistiert, die Verhältnisbestimmung zwischen Subjekt und Objekt unterläuft und die Unterscheidung zwischen Gott und Welt als transzendentalen Schein behauptet.

(2) Kritik des Konstruktivismus

Die Koalition der Gedächtnisgeschichte mit dem postmodernen Konstruktivismus verhindert, dass die Blütenzweige Früchte tragen – jedenfalls dann, wenn ein Gegensatz zwischen Ereignis und Erinnerung beschworen, Ontologie in Pragmatik überführt und Metaphysik auf Ethik reduziert wird. Etwas ein Faktum zu nennen, ist gewiss eine Zuschreibung, aber keine beliebige, sondern eine bestimmte. Umberto Eco, der einen Text früher – nicht ohne Selbstironie – als „Maschine zur Erzeugung von Interpretationen“⁹⁴ betrachtet hatte, zieht nun die „Grenzen der Interpretation“ nach, indem er den (wie immer zu eruierenden) Ursprungssinn eines Werkes immerhin als Falsifikationskriterium erklärt.⁹⁵ Die Philosophie, in der sich Hans Blumenberg⁹⁶ als Fürsprecher der reflektierten Erinnerung profilierte, bleibt skeptisch, wenn sich die Kulturwissenschaft die Gedächtnisgeschichte so zu eigen mache, dass sie eher archiviere als reflektiere.⁹⁷ Paul Ricoeur, der Mitte der 80er in „Temps et Récit“⁹⁸ die narrative Kraft des Historiographen in den Vordergrund gerückt hatte, betont 2000 in „La mémoire, l’histoire, l’oubli“⁹⁹ die Wahrheitsfrage, die davon bestimmt sei, was der Fall war. Der Religionsgeschichte hat die Gedächtnisgeschichte zwar geholfen, das Gesichtsfeld erheblich zu erweitern¹⁰⁰, aber zugleich die Gefahr vor Augen geführt, die Welt-Religionen der Diktatur des westlichen Funktionalismus zu unterwerfen.

In der Historik hat der Konstruktivismus seinen Zenit überschritten.¹⁰¹ Es ist widersinnig, die Frage nach Realien für obsolet zu erklären, wenn andererseits dem, was früher als Sekundärliteratur galt, der Charakter von Quellentexten der Rezeptions-, Gedächtnis-

oder Wirkungsgeschichte zugesprochen wird. Es bleibt sinnvoll, einen historischen Roman von einer historischen Biographie zu unterscheiden. Aristoteles sagt, die Geschichtsschreibung erzähle, was geschehen, das Epos aber, was möglich sei (poet. 9 1451^{ab}). Thomas Nipperdey hat schon im Aufstieg der Gedächtnisgeschichte appelliert, das Ethos des Historikers müsse die Objektivität bleiben¹⁰²; sein Plädoyer entspricht nicht nur der berechtigten Erwartung des Publikums; auf sublimen Weise bringt es die Wahrheitsfrage ins Spiel mit der Wirklichkeit. Jacques LeGoff, der selbst wichtige Beiträge zur Gedächtnisgeschichte geleistet hat, sieht die historische Forschung einer wie immer konkretisierten Idee historischer Wahrheit verpflichtet und die Erinnerung deshalb als einen „Rohstoff“, mit dem die Historiker arbeiten, einen „Vorrat, aus dem der Historiker schöpfen“ kann¹⁰³.

Die Geschichtswissenschaft darf die Lektion nicht vergessen, die ihr der Konstruktivismus erteilt hat. Aber sie kann nur gewinnen, wenn sie sich von ihm löst, wo er von einer deskriptiven zu einer präskriptiven Wissenschaftstheorie mutiert. Die Gedächtnisgeschichte ist keine Alternative zur Ereignisgeschichte; sie ist auch nicht nur ein neuer Zugang zu ihr; sie ist eine Erweiterung des Methodenspektrums – und mehr: ein Zugang zum Verstehen geschichtlichen Denkens und geschichtlicher Zeiten, ein wesentlicher Aspekt der Wirkungsgeschichte und ein Weg, die Bedeutung von Ereignissen im Spiegel ihrer Wirkungen und die Erinnerung an die Vergangenheit im Lichte dessen zu betrachten, was passiert ist. Welches Verhältnis zwischen Ereignis und Erinnerung besteht, wodurch es konstituiert wird und was es bedeutet – diese Frage ist historisch wie theologisch gleichermaßen von Bedeutung.

d) Die Kategorie der Erinnerung

Der Exegese öffnet sich durch die Gedächtnisgeschichte ein neuer Blick auf ein altes Interessensgebiet: die Überlieferungsgeschichte. Aber es wird nicht nur ein altes Interesse bestätigt, sondern auch ein neues angeregt.¹⁰⁴ Die historische Rückfrage traditionellen Zuschnitts sah die neutestamentliche Jesusüberlieferung wegen ihrer österlichen Prägung und ihrer Aktualität für die Gemeinden als eine Barriere, die

man überwinden müsse, um zum historischen Jesus zu gelangen. Lässt sie sich jetzt neu als ein Spiegel betrachten, in dem sich die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth – vielfach gebrochen, in verschiedenen Ausschnitten und Einstellungen – überhaupt erst in seiner wahren historischen Bedeutung zeigt? Die Redaktionsgeschichte konzentrierte sich auf das kirchliche, soziale, politische, auch das theologische Interesse bei der Umgestaltung der Jesustradition. Lässt es sich jetzt neu als ein Interesse verstehen, in neuen Situationen, unter neuen Gesichtspunkten und mit neuen Einsichten Jesus sichtbar zu machen?¹⁰⁵ Dies setzte voraus, die Gedächtnisgeschichte in ihren Möglichkeiten und Grenzen so kritisch einzuschätzen, wie dies die Philosophie und Historik tut (oder tun sollte).

Für die Theologie geht vom Konstruktivismus ein verführerischer Reiz aus. Wenn alle Betrachtungsweisen positionell sind und prinzipiell legitim – wer will dann noch etwas gegen die theologische Weltsicht haben? Sie, die sich in der Neuzeit so vieler Angriffe zu erwehren hat (jedenfalls der eigenen Wahrnehmung zufolge), scheint vor weiteren Attacken sicher, da sie reklamieren könnte, sie tue auch nichts anderes als alle anderen: ein bestimmtes Interesse zu verfolgen. Das Problem ist nur, dass die Theologie sich dann als Theologie verabschiedet, um sich in einer kleinen Nische der Kulturwissenschaft einzurichten. Damit sei nicht in Abrede gestellt, dass in der Perspektive eines milden Konstruktivismus viele Materialien und neue Perspektiven für eine Theologie des Alten und des Neuen Testaments gewonnen werden können¹⁰⁶ – aber nur auf der Basis einer glücklichen Inkonsequenz: Wenn der Konstruktivismus nicht als basale Wissenschaftstheorie, sondern als Hilfswissenschaft gesehen wird, kann er der Postmoderne Widerstand leisten und die Logik von Systemen, Theorien, Kulturen erhellen.

Einen eigenen Beitrag als Theologie kann die Exegese im Haus der Wissenschaft aber nur leisten, wenn sie an dem essentiellen Verhältnis von Vernunft und Glaube festhält, das sie zur Wissenschaft macht, und wenn sie mithin zur argumentativen Verantwortung des Evangeliums sich bereit findet. Dieser Beitrag besteht im Fall der historischen Vernunft unter anderem darin, dass sie das spezifisch biblische Verständnis des Gedenkens in seinem Verhältnis zum Geschehen erhebt und in die historische Hermeneutik einzuschreiben versucht. Die Gedächtnisforschung hat an dieser Stelle

Nachholbedarf. Jüdische Autoren werden äußerst selten zitiert; die biblischen Quellentexte zur Gedächtnisgeschichte, die einen unerhörten Einfluss ausgeübt haben, bleiben weitgehend verborgen.¹⁰⁷ Dadurch wird Augustinus, der meist als erster christlicher Autor Aufmerksamkeit genießt, ebenso unverständlich wie die an ihn anschließende Interpretationsgeschichte.

(1) Griechische und biblische Anamnese

Im Alten wie im Neuen Testament ist das Gedenken eine wesentliche Kategorie nicht nur des Zeitverständnisses, sondern auch der Gotteserfahrung. Die biblische Sicht der Erinnerung und des Gedächtnisses ist wesentlich vom Monotheismus, von der Schöpfungstheologie, der Geschichtstheologie und Eschatologie geprägt. Im Vergleich mit antiken Gedächtniskonzeptionen gewinnt das Biblische Kontur.¹⁰⁸

Für Plato ist *Anamnesis* das Wiedererkennen der unvordenklichen Einheit, die zwischen der präexistenten Seele und dem ewigen Logos besteht (Menon 80d–86c; Phaidon 72c–77a). Wesentlich ist der Erinnerung, dass sie nicht, was gewesen und vergangen ist, memoriert, sondern das Unvergängliche, Ewige, Ungeschehene, die zeitlosen Ideen. Auch die Reserve gegenüber der Schriftform – dass sie auf Dauer das Gedächtnis nicht sicherer, sondern unsicherer mache (Phaedron 275 D, epistula 7) – hat in dieser Metaphysik ihre Begründung. Das platonische Interesse gilt deshalb nicht der Verfeinerung der Gedächtniskunst, sondern der Philosophie; wichtig scheint nicht die Repetition dessen, was schon vorgedacht worden war, sondern die je neue Entdeckung der Wahrheit, die aber nicht den Raum eines immerwährenden wissenschaftlichen Fortschritts eröffnet, sondern zur Begegnung mit dem Ewigen führt und deshalb Erinnerung an den verlorenen Ursprung ist.

Aristoteles ist hingegen „Empiriker“ auch in seiner Gedächtnistheorie.¹⁰⁹ Sie fußt auf einer anthropologisch fundierten Erkenntnislehre. In ihr reflektiert Aristoteles die Aktivität des Subjektes in der Wahrnehmung, der Auswahl und Ordnung der Sinneseindrücke, ohne die es keine Erkenntnis und keine Erinnerung gäbe. Entscheidend ist, dass die Seele des Menschen Bilder der Vorstellung male, die erst das Erkennen ermöglichen (De anima 432^a 9) . Es sind dieselben Strukturen, die auch das Behalten und Wiedergeben, das Weiterdenken und Erneuern hervorbringen (De anima 450b 1–10).

Die Vorstellungsbilder sind von früheren Eindrücken geprägt, die man behalten hat, können sich aber nur ausprägen, weil sie der Seele des Menschen entsprechen.

In der antiken Rhetorik überwiegt das Interesse, sich an Vorgegebenes zu erinnern¹¹⁰, seien es Fakten, seien es eigene oder fremde Gedanken, sei es kulturelles Wissen und Können, seien es Mythen und religiöse Praktiken. Denn man soll möglichst frei sprechen, aber gut vorbereitet sein und kompetent erscheinen. Das schafft Nähe zu Aristoteles; aber es fehlt die anthropologische Reflexion sowohl der Wahrnehmung wie auch des Behaltens und Präsentierens. Das vorgefertigte Konzept zu memorieren, ist die geringste Schwierigkeit; ein Meister der Rhetorik ist produktiv; er beherrscht die Kunst sach- und situationsgerechten Sprechens, kann auf das Publikum eingehen und auf Einwürfe antworten; *memoria* heißt diese Kunst, weil sie geordnetes Vorwissen verlangt, eine genaue Präparation für alle Eventualitäten, das kreative Generieren und neue Arrangieren von Gewusstem. Das Gedächtnis wird topisch mit einem Schatz und einer Wachstafel verglichen, aber auch mit einem Hirten und einem Leser (ad Herennium III 16–24); mit einem Schatz, weil es einen Gedankenvorrat enthält, und mit einer Wachstafel, weil es sich etwas einprägen kann, aber auch mit einem Hirten, der sich um die Herde sorgt, und mit einem Leser, der auf Entdeckungsreise geht. Das Gedächtnis des Rhetors ist kreativ; die Kreativität des Rhetors anamnetisch.

Was freilich memoriert werden soll, bleibt offen. Sind es nur die *causa*, die *inventio* und *dispositio*? Ist das Behalten und Bedenken, das Erinnern und Erzeugen nur eine Frage der Technik? Entscheidet über die Relevanz des Gedächtnisses nur der Beifall des Publikums? Nur das Interesse der Partei? Die Mnemonik ist ein Kind der Sophistik. Im Zeichen der Sophistik steht weithin auch das moderne Projekt der Gedächtnisgeschichte.¹¹¹ Wo dieser Hintergrund nicht aufgehellt wird, kommt es zum naturalistischen Fehlschluss, wie er Naturwissenschaftlern zuweilen unterläuft.¹¹² Den Hintergrund der sophistischen Gedächtniskunst beleuchtet der Mythos. Er ist tragisch. Immer wieder wird die Geschichte des Simonides von Keos erzählt (Cicero, *oratoria* II 86, 351–354; Quintilian XI 2,14ff.), des begnadeten Sängers, der einem Olympioniken, Skopas, ein Preislied singen sollte und es im zweiten Teil auf Castor und Pollux, die Göt-

ter des Sieges, anstimmte. Als er darauf nur den halben Lohn erhalten und den Rest von den Göttern einfordern sollte, ließen die das Haus über der Festversammlung zusammenstürzen, retteten aber den Sänger – dessen traurige Pflicht es war, aus dem Gedächtnis den Sitzplan des Symposions zu rekonstruieren, damit die Identität der bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten Gäste bestimmt werden konnte, die alle ordentlich bestattet werden mussten, auf dass kein neuer Frevel entstehe. Wo nur die beeindruckende Erinnerungskraft des Sängers zum Vorbild genommen wird, gerät schnell der gewaltige Druck in Vergessenheit, den die Ansprüche der Himmlischen auf das Gedächtnis der Irdischen erheben. Das Gedächtnis der Griechen ist im Ursprung Totengedenken derer, die sterben mussten, weil dem Gott die schuldige Ehre verweigert wurde. Diese Tragödie aber wird in der rhetorischen Mnemonik nicht aufgearbeitet. Deshalb bleibt sie philosophisch prekär.

Ähnliches gilt für die Enzyklopädie.¹¹³ Auch sie meint zwar auf weiteste Strecken, besonders der Neuzeit, den Mythos in den Logos überführen zu können, gerät aber auf einen Holzweg, wenn sie den religiösen Grund aus dem Blick verliert, auf dem sie steht. Der ältere Plinius wirft in seinen *Collectanea rerum memorabilium* (31,11) noch einen kurzen Blick auf den mythischen Hintergrund des enzyklopädischen Gedächtnisses: In der Nähe des Flusses Herkynna entspringen bei der Orakelstätte der Gottheit Trophonios zwei Quellen, von denen die eine das Erinnern, die andere das Vergessen hervorspringen lässt. Die tiefe Wahrheit dieses Mythos ist, dass es kein Erinnern ohne Vergessen gibt.¹¹⁴ Aber mit den Inhalten und Techniken des Gedächtnisses wird diese Wahrheit in der Enzyklopädie nicht verbunden. Der Mythos bindet das Behalten ans Vergessen, um die Menschen auf Distanz von den Göttern zu halten. Steht die Enzyklopädie dagegen auf? Ist sie Hybris? Oder eine sublimen Form der Selbstbescheidung? Mehr noch: Zählt die reine Fülle des Wissens? Ist der wissenschaftliche Fortschritt das letzte Kriterium des Gedächtnisses? Die Enzyklopädie braucht ein Koordinatensystem, das sie sich nicht selbst geben kann – und über das sie sich als Gedächtnisathletik auch keine Rechenschaft zu geben vermag.

Prekär ist gleichfalls das historische Gedächtnis. Mythos und Geschichte gehen bei den Griechen und den Römern ineinander über.¹¹⁵ Der Mythos beschreibt dann die graue Vorzeit, nicht das

Jenseits der Zeit. Er wird historisiert und auf diese Weise funktionalisiert. Das widerstreitet seinem Wesen, zeigt aber eine – damals wie heute – aktuelle Transformation des Mythos mit erheblicher Wirkung. Er begründet nicht mehr die Welt, sondern Rechte und Pflichten, Ansprüche und Widerstände. Die Geschichte wird durch den Kontakt mit dem Mythos so arrangiert, dass sie sich einer letzten Überprüfung und kritischen Inaugenscheinnahme entzieht. Dadurch wird auch die Geschichte transformiert und funktionalisiert, sowohl das Ereignis als auch das Gedächtnis, sowohl die Geschichtsschreibung¹¹⁶ wie auch das Geschichtsbewusstsein. Die Konsequenz kann nur im Plädoyer für kritische, heißt: mythenkritische, entmythologisierende Geschichtsschreibung bestehen – wie sie in der Antike allerdings selbst bei Thukydides nicht stringent, sondern nur von Fall zu Fall gehandhabt wird. Aber das allein greift zu kurz. Nicht nur die Verquickung von Mythos und Historie folgt bestimmten Interessen, auch die Aufklärung. Wegweisend ist eine Differenzierung verschiedener Intentionen, die mit den jeweiligen Geschichtsbildern und Erinnerungsinteressen zu korrelieren wären. In der Moderne¹¹⁷ kann die Geschichtswissenschaft sich nur schwer den Erwartungen entziehen, nationalen oder internationalen, kulturellen oder politischen Sinn zu stiften. Die Konsequenz ist erstens eine Kritik der Ideologiekritik und zweitens ein Plädoyer für eine Philosophie und Theologie des Mythos, die dessen eigene Logik erhellt und ins Verhältnis zur Wissenschaft setzt.¹¹⁸

In der Bibel ist – wegen der radikalen Differenz zwischen dem Schöpfer und der Welt mit ihrer Geschichte – wesentlich, dass ein Geschehen erinnert wird. Das ist eine wesentliche Differenz zum Platonismus und zugleich eine Analogie zum aristotelischen Gedächtniskonzept. Die Erinnerungswürdigkeit des Geschehens bemisst sich für die biblischen Schriften letztlich nicht nach dem rhetorischen Erfolg, der gesellschaftlichen Nützlichkeit oder nationalen Identität (so wenig all das zu verachten ist), sondern nach seiner Bedeutung im Heilsplan Gottes. Es wird kein beliebiges Geschehen erinnert, sondern eines, das nach Gottes Willen einmal war und immer gültig bleibt, weil Gott ihm das Siegel seines Willens aufgedrückt hat. Dem Gedenken der Menschen geht das Gedenken Gottes voraus; menschliches Gedächtnis ist Mit-Denken mit Gottes Gedanken. Erinnerung und Gedächtnis sind in der biblischen Theo-

logie nicht getrennt, sondern wechselseitig verbunden. Erinnerung ist, im biblisch-theologischen Vollsinn verstanden, Vergegenwärtigung, und zwar einer bestimmten Vergangenheit unter dem Aspekt der bleibenden Bedeutung, die Gott ihr – nach der Glaubenserfahrung und -deutung des Gottesvolkes – eingestiftet hat. Anders als der Mythos erkennt die Bibel einem kontingenten Geschehen eschatologische, d. h. je neu gegenwärtige, alle Zeit und Ewigkeit bestimmende Bedeutung zu. Am radikalsten geschieht dies im Kreuz Jesu Christi. Damit ist der Mythos gebrochen und die Geschichte in einer Weise aufgewertet, wie dies der Mythos nie könnte, geschweige die historische Wissenschaft. Die theologische Qualität der Erinnerung bemisst sich dann aber entscheidend daran, das Ereignis in den Dimensionen zu sehen, die aus der Perspektive des Glaubens ihm selbst, nämlich seiner eschatologischen Bedeutung entsprechen.

(2) Sakramentale Anamnese – jüdisch und christlich

Eminente Weisen eines biblischen Gedenkens sind das Pascha Israels und die Eucharistie Jesu. Beide Formen lassen sich „sakramental“ nennen, weil mit einem bestimmten Ritus eine bestimmte Heilswirkung verbunden wird. Beide „Sakramente“, das alt- und das neutestamentliche, sind anamnetisch, weil sie sich auf eine bestimmte Vergangenheit beziehen. Sie sind gleichzeitig eschatologisch, weil sie Ausdruck einer unbändigen Hoffnung auf umfassende Befreiung sind. Sie vergegenwärtigen in der Zeit eine bestimmte Vergangenheit, um dadurch für alle Zeit Zukunft zu gewinnen.

Pascha

Das neutestamentliche Verständnis des Gedenkens wurzelt tief im Alten Testament, besonders in Israels Paschafeier.¹¹⁹ Die Paschafeier, die in Ex 12 genau beschrieben wird, soll das Paschageschehen in Erinnerung rufen, von der Exodusgeschichte, die nacherzählt, bis zum Paschalamm, das geschlachtet wird.¹²⁰ Im Pessach-Traktat der Mischnah wird das Gedenken selbst zum Thema (10,5): „In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich so anzusehen, als wenn er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre; denn es heißt: ‚Wegen dessen, was der Herr an *mir* getan hat, als *ich* aus Ägypten zog‘ (Ex 13,8) ...“. Die Paschafeier ist kein Schauspiel; sie ahmt den Exodus nicht nach, sondern lebt von ihm. Die Befreiung aus Ägypten ist eine Vergangenheit, die

nicht vergeht, sondern – als Akt der Befreiung durch Gott aus dem Sklavenhaus Ägyptens – die Geschichte Israels bleibend und grundlegend bestimmt, ja konstituiert. Dessen erinnert sich Israel – nicht im Sinne der mythischen Wiederholung einer *Arché*, eines „Prinzips“, eines Ursprungs, der „niemals war und immer ist“, wie Sallust den Mythos charakterisiert hat (*De Diis et mundo* 4,4), sondern einer rituellen Feier, die Israel im Moment seiner Konstituierung, die sich als Befreiung ereignet hat, darstellt und verwirklicht – und zwar, dem Anspruch der Texte und dem Ritus der Feier nach, nicht gemäß den Bedürfnissen der Israeliten, sondern dem Willen Gottes. Die Befreiung ist in der Vergangenheit passiert; die Paschatheologie Israels öffnet sich aber immer wieder (und besonders stark in neutestamentlicher Zeit) der eschatologischen Zukunft: Mit dem Pascha-Gedenken verbindet sich die Hoffnung auf die endgültige Befreiung Israels – sowohl von der Last der eigenen Sündengeschichte als auch vom Druck äußerer Verfolgungen und Versklavungen.¹²¹

Eucharistie

Das neutestamentliche Äquivalent ist die Eucharistiefeier. Der Bezug ist dadurch gegeben, dass Jesus – nach der synoptischen Chronologie – in der Nacht vor seinem Leiden sein Letztes Abendmahl als Paschamahl gefeiert hat (Mk 14,12–25 parr.). Auch wenn die johanneische Chronologie vorzuziehen sein sollte, derzufolge Jesus am Rüsttag des Paschafestes hingerichtet worden ist, bleibt doch das Faktum der Überlieferung des Letzten Abendmahles als Paschamahl bei den Synoptikern konstitutiv für das Verständnis der urchristlichen Eucharistie. Den christologischen Hintergrund beleuchtet Paulus mit einer kurzen Glaubensformel: „Unser Paschalamm ist geopfert, Christus“ (1Kor 5,7). Die Paschatematik hat Lukas besonders betont: Voller Sehnsucht habe Jesus das Paschamahl mit seinen Jüngern feiern wollen, erzählt Lukas eigens und vergisst auch den Becher Wein nicht, der eigens zum Paschasegen erhoben wird (Lk 22,14–17). „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, sagt Jesus nach der lukanischen und nach der paulinischen Überlieferung (Lk 22,19; 1Kor 11,24f.).

„In der Nacht, da er ausgeliefert wurde“ (1Kor 11,23), ist seit dem Ersten Korintherbrief ein Kernsatz der Eucharistiefeier. Sie ist nicht die Wiederholung, sondern die Vergegenwärtigung des Letzten Abendmahles, in dem Jesu gesamte Heilssendung „für die Vielen“

(Mk 14,24) kulminiert. Die Eucharistie ist keine Wiederholung des Letzten Abendmahles, weil sie gerade die Einmaligkeit der Lebenshingabe Jesu feiert; sie ist eine Vergegenwärtigung, weil er, der für die Vielen gestorben ist, von den Toten auferstanden ist und diese Erinnerung gestiftet hat. Die Vergegenwärtigung des Letzten Abendmahles ist an die Feier der Eucharistie gebunden. Die Eucharistiefeier ist Anamnese, weil sich der Auferstandene in ihr so vergegenwärtigt, dass sich hier und jetzt ereignet, was ein für allemal (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; Hebr 10,2.10) im Kreuzestod geschehen ist und im Abendmahlssaal den Zwölfen als Repräsentanten des Gottesvolkes zugeeignet wurde¹²²: das, was Paulus „Gemeinschaft“ mit dem Leib und Blut Christi nennt (1Kor 10,16f.). Subjekt des eucharistischen Gedenkens, in dem Jesus sich selbst in Erinnerung ruft, ist die Ekklesia, die Gottesdienst feiernde Kirche, die ihrerseits nach Paulus der Leib Christi ist (1Kor 10,16f.; 12,12–27).

Den entscheidenden Unterschied zur jüdischen Paschafeier markiert die Auferstehung Jesu von den Toten. Hier wie dort ist es Gott selbst, der das Gedächtnis seiner Werke stiftet (Ps 111,4). Aber in Israel, das nach der Vorgabe von Ex 12 Pascha feiert, geschieht dies dadurch, dass Gott den Ritus vorschreibt und die Imagination ans Herz legt, in der Kirche hingegen wird Ostern so gefeiert, dass der Auferstandene sich gegenwärtig setzt und eine angemessene Gesinnung fordert. Das eucharistische Gedenken ist ein Tun der Kirche in der Nachfolge Jesu und in der Gemeinschaft mit den Zwölf, das entscheidend durch die Gegenwart des Auferstandenen geprägt ist, der kein anderer als der Gekreuzigte ist und sich in der eucharistischen Gegenwart als der für die Vielen Gestorbene zueignet, als der er sich in der Feier des Letzten Abendmahls definitiv zugesagt und in der Passion den Menschen hingegeben hat.

(3) Narrative Anamnese

Die eucharistische Anamnese ist eingebettet in viele weitere Formen des Gedächtnisses Jesu. Da sie ein historisches Faktum festhält, das Letzte Abendmahl und mit ihm den Tod Jesu, der als Kulmination der gesamten Heilssendung Jesu aufscheint, verweist sie ihrerseits auf die breite geschichtliche Jesusüberlieferung, wie sie die Erinnerung an Jesus lebendig hält und in den Evangelien Schrift geworden ist. Justin ist dieser Zusammenhang bewusst.

Der schriftliche Text¹²³ ist als Medium gesehen, das weder – wie bei Plato (Phaedron 275 D, epistula 7) – wegen seiner Stofflichkeit als medioker noch – wie in Ägypten – wegen seiner Dauerhaftigkeit als sakrosankt, sondern als nützlich, ja: unverzichtbar gesehen wird, weil es die Kontinuität verlässlicher Überlieferung stützt¹²⁴. Dem entspricht die positive Wertung eines Textes bei Quintilian als Gedächtnisstütze (institutiones XI 2,32). Der Brief, das Evangelienbuch, die prophetische Schrift ist nicht mehr und nicht weniger als ein Medium: eine Transformation der *viva vox evangelii*, darauf angelegt, das Wort Gottes je neu von Angesicht zu Angesicht zu verkünden.¹²⁵

Die Evangelien pflegen die Erinnerung an Jesus; sie sprechen aber auch von ihr. Bei den Synoptikern geschieht dies nur ab und an, bei Johannes wird es die hermeneutische Leitidee. In welchem Sinn die Evangelisten ihre Jesusgeschichte als Anamnese verstanden haben und wie sie sich im Spiegel ihrer Evangelien abzeichnet, kann dadurch in einigen Umrissen deutlich werden.

Markus und Matthäus

Markus, dem Matthäus (Mt 26,13) folgt¹²⁶, erzählt zum Auftakt der Passionsgeschichte von Jesu Salbung in Bethanien, dass eine Frau ein ganzes Alabastergefäß voll kostbarsten Nardenöls – von dreihundert Denaren wird gesprochen – über sein Haar gießt (Mk 14,3–9 parr.).¹²⁷ Jesus deutet diese umstrittene Geste als vorweggenommene Salbung seines Leibes für seinen Tod und knüpft daran die Prophezie, dass, „wo immer auf der ganzen Welt das Evangelium verkündet“ werde, „gesagt werden wird, was sie getan hat – ihr zum Gedächtnis“ (Mk 14,9). Der Evangelist stellt seine Erzählung in den Dienst dieses Gedächtnisses, das seinerseits der Verkündigung Jesu dient, der das Evangelium Gottes verkündet hat. Matthäus unterstreicht dies in seiner Parallele, indem er zu „Evangelium“ das Demonstrativpronomen „dieses“ fügt und damit einen Bezug auf sein eigenes Werk herstellt, das den Bericht aus Bethanien enthält.¹²⁸

Die Erzählung, mit der die Passionsgeschichte anhebt, ist signifikant; sie verbindet Jesu Leben und Sterben mit seiner Auferstehung; sie bringt auf erzählerische Weise die Christologie ins Spiel; sie stößt zum Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe vor, ohne eines ins andere aufzulösen. Die Salbungsgeschichte ist ein Evangelium im Evangelium. Die Frau, die Jesus salbt, macht das einzig

richtige. Wie in einem Brennspiegel kann man in diesem einen Text das ganze Evangelium erkennen – so wie jener einen Tat auf der ganzen Welt gedacht werden soll. Beide Evangelisten setzen – nach antiken Maßstäben – die Historizität der Salbung voraus und werden darin von Johannes unterstützt (Joh 12,1–8). Hätte die Frau nichts getan, gäbe es nichts zu erzählen; was sie getan hat, muss aber erzählt werden, damit es nicht vergessen wird, und es muss so erzählt werden, dass deutlich wird, weshalb es im Gedächtnis bleiben soll. Die Antwort gibt nach der Erzählung Jesus selbst: weil die Frau – ob sie es wusste oder nicht – Jesu Tod nicht als den radikalen Widerspruch zu seiner Messianität gesehen hat, wie er inszeniert und von den weitaus meisten verstanden worden ist, sondern als Erfüllung seiner messianischen Sendung und damit als Angelpunkt jeder Theologie im Namen Jesu.

Lukas

Lukas lässt Paulus zum Schluss seiner Ansprache an die ephesischen Presbyter in Milet, seinem letzten Wort, das er in Freiheit spricht, ein Jesuswort – „Geben ist seliger denn nehmen“ (Apg 20,35) – zitieren, das in keinem Evangelium überliefert ist, aber durch die Zitation nicht nur als ethische Maxime, sondern als Kurzporträt der gesamten Heilssendung Jesu erkennbar wird, mit all ihren Konsequenzen für den Christuszeugen und die Kirche. Paulus sagt, er sei dieses Jesuswortes „eingedenk“. Er ruft die Erinnerung an Jesus wach, der sich unter den Seinen, die zum Letzten Abendmahl versammelt waren, für alle Zeit als der erwiesen hat, der nicht nimmt, sondern gibt (vgl. Lk 22,27). Paulus nimmt dieses Vermächtnis Jesu ernst, indem er, der er in Milet seinerseits sein Testament macht, im existentiellen Gedenken zur *imitatio Christi* findet und deshalb zur *imitatio Pauli* aufrufen kann.

Wie sehr diese Vergegenwärtigung nach lukanischer Einschätzung das Ereignis Jesu Christi voraussetzt, lässt sich dem Prooemium des Evangeliums entnehmen, das mit den Konventionen antiker Biographie und Historiographie spielt. Das Schlüsselwort heißt gleich im ersten Vers (Lk 1,1) *πράγματα* (*prágmata*); die Vulgata sagt: *res*; auf Deutsch kann man „Ereignisse“ übersetzen. Es ist ein *terminus technicus* der Historiographie.¹²⁹ Lukas beansprucht, die Ereignisse, die Geschehnisse wiederzugeben, die sich mit dem Namen Jesu verknüp-

fen und durch qualifizierte Augenzeugen verbürgt sind (Lk 1,2). Es sind Ereignisse, deren Sichtbarkeit und Hörbarkeit, deren Materialität und Sensitivität Lukas noch und noch betont – auch dort, wo der moderne Zeitgenosse gern die Stirne runzelt, ob es sich denn um Fakten handle, wenn z. B. bei der Taufe im Jordan nach Lk 3,21f. der Heilige Geist in der sichtbaren Gestalt einer Taube auf Jesus herabkommt. Gleichzeitig aber sind es Ereignisse, denen eine theologische Qualität eignet, die den Evangelisten, seine Zeit und seine Welt, seine Kirche und seine Adressaten – Theophilus und alle, die mit ihm verbunden sind – einbezieht. Denn von diesen „Ereignissen“ sagt Lukas, sie seien „unter uns zur Erfüllung gelangt“. Das ist nicht so zu verstehen, wie eine Verheißung sich erfüllt, wohl aber so, dass die Ereignisse, von denen der Evangelist berichtet, solcher Art sind, dass sie, wie Lukas sagt, „unsere“ Gegenwart konstituieren, weil sie sich in ihrer Wirkung bis in sie hinein erstrecken. Lukas formuliert im Perfekt; er hat eine abgeschlossene Vergangenheit vor Augen, deren Wirkung bleibt und anhält. Das „uns“ verweist auf den Evangelisten und seinen Adressaten Theophilus, damit aber – wie die Vernetzung mit der Katechese zeigt – auf die Kirche. Der Aspekt der Jesusgeschichte, den Lukas im Prooemium seines Evangeliums hervorhebt, ist also der, dass er kirchenkonstitutiv ist. So wie Lukas in seiner Apostelgeschichte am Beispiel von Petrus und Paulus hervorhebt, dass die Kirche wesentlich Erinnerungsgemeinschaft in Form der Erzählgemeinschaft von Jesus ist, so gehört es zu den Charakteristika seines Evangeliums, zu erzählen und in Erinnerung zu rufen, dass Jesus bereits die Geschichte seiner Nachfolge initiiert hat, die sich nachösterlich in der Glaubensgemeinschaft der Kirche zeitigt. Lukas sieht einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Vergangenheit, deren Ereignisgeschichte er erzählt, und der Gegenwart, in der er sie erzählt. Dieser Zusammenhang wird nicht durch das Bedürfnis der Gegenwärtigen konstituiert, sich über ihre Geschichte im Klaren zu werden (z. B. um ihre Identität zu finden), sondern durch das, was sich abgespielt hat und jene Zukunft konstituiert, in der Lukas erzählen kann, dass Paulus des Jesuswortes eingedenk ist. Dadurch geschieht Identitätsfindung; nur so kann sie geschehen, weil die Identität der Christen und der Kirche sich gerade von Jesus Christus herleitet.

In Lukas erkennen viele den Theologen der Heilsgeschichte. Die Basis der historischen Zusammenhänge zwischen Jesus und der Kir-

che sind soteriologische zwischen der Sendung Jesu, dem Gottesvolk Israel und der ganzen Welt. Die Hirten in Bethlehem hören es als erste (Lk 2,11):

„Heute ist euch der Heiland geboren, Christus, der Herr, in der Stadt Davids.“

Als das Jesuskind im Tempel gezeigt wird, weiß der greise Prophet Simeon, indem er Gott lobt (Lk 2,30ff.):

„³⁰Meine Augen haben dein Heil gesehen, ³¹das du vor allen Völkern bereitet hast: ³²Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit deines Volkes Israel.“

In diesen Worten wird die Grundlinie neutestamentlicher Theologie sichtbar, die auf die theologische Relevanz der Geschichte Jesu und deren bleibende Bedeutung für das Gottesverhältnis der Menschen verweist, wie sie im Letzten Abendmahl Jesu kulminiert. Es bedarf der Erinnerung an Jesus, weil er der messianische Heilsbringer ist, dessen Heilssendung in der Geschichte sich ereignet hat, beginnend „zur Zeit des Herodes“ (Lk 1,5) und des Kaisers Augustus (Lk 2,1), sich fortsetzend unter Tiberius, Pontius Pilatus und Kaiaphas (Lk 3,1) und nicht endend, solange die Zeit währt. Diese Erinnerung aber bringt gerade diejenige Gegenwartsbedeutung zur Sprache, die in der geschichtlichen Heilssendung Jesu angelegt wird. Die Auferstehung Jesu versteht Lukas als Bedingung der Möglichkeit dieser lebendigen Erinnerung.

Das Vorbild dieser kreativen Erinnerung ist bei Lukas Maria. Von ihr heißt es zum Schluss des Weihnachtsevangeliums (Lk 2,19):

Maria behielt alle diese Ereignisse (ῥήματα) und bedachte sie in ihrem Herzen.

Und zum Schluss der Kindheitsgeschichte notiert Lukas (Lk 2,51):

Seine Mutter behielt alle diese Ereignisse (ῥήματα) in ihrem Herzen.

Beidemale kann man statt „Ereignisse“ auch „Worte“ übersetzen; beidemale ist das Herz nicht nur der Sitz von Gefühlen, sondern auch des Verstandes; beidemale ist Maria diejenige, die in ihrer Erinnerung zusammenhält, was nach und nach geschehen ist, und in ihrem Nachdenken zusammenbringt, was sich an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten ereignet hat. Dieser Zusammen-