

LITERATURBERICHT

Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung

In unseren Tagen wird überraschend neu und intensiv – schon ein Blick auf den Büchermarkt zeigt es – nach Jesus gefragt, und das durchaus nicht nur wissenschaftlich, sondern auch recht praktisch: Gefragt wird einerseits sinnsuchend nach der „Sache Jesu“, darüber hinaus aber nun auch immer stärker nach Jesus selbst als der Erfüllung aller personalen und persönlichen Fragen.

Das ist sehr überraschend, denn bis vor kurzem konnte man vielfach das Urteil hören: Über den historischen Jesus wissen wir kaum mehr, als daß er aus Nazaret stammt und von den Römern gekreuzigt worden ist. Wie konnte es nur zu einer derartigen Skepsis – die heute kaum mehr erträglich scheint – kommen, wie wurde sie in Frage gestellt und wie kann sie in Zukunft überwunden werden?

I. Der Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung nach der Jahrhundertwende

Die Skepsis der letzten Jahrzehnte hat offensichtlich einen doppelten Grund: 1. Sie ist zunächst begründet in der Situation der historischen Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nicht unwesentlich aber auch 2. in der Systematik der evangelischen Kerygma-Theologie seit den zwanziger Jahren.

1. Die damalige Forschungssituation

Die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts suchte mit viel Scharfsinn den „historischen Jesus“ jenseits des christologischen Dogmas zu finden, unter dem Brokatmantel des göttlichen Christus den „erdnahen Propheten von Nazaret“. Diese Forschung „bedeutet eine einzigartige große Wahrhaftigkeitstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit“, urteilt Albert Schweitzer. Diesen Mühen um den historischen Jesus gab er ihre geniale Darstellung in der *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*¹, eine rückschauende „Grabrede“ auf die Forschung des 19. Jahrhunderts². Es hinterließ eine tiefgehende Skepsis, die es – jedenfalls im kontinentalen protestantischen Raum – keinem Forscher von Rang und Namen erlaubte, sich an einem „Leben Jesu“ zu versuchen. Der Grund ist ein doppelter:

a) Die Skepsis bezüglich der Voraussetzungslosigkeit

Albert Schweitzer hat deutlich gemacht, daß der erarbeitete „historische Jesus“ des 19. Jahrhunderts eine Gestalt ist, die „vom Rationalismus entworfen, vom

¹ Tübingen ²1913 (= Siebenstern Taschenbuch I-II, 1972) 632 f; in der 1. Auflage 1906 unter dem Titel, *Von Reimarus bis Wrede*; das unten folgende Zitat steht S. 631.

² G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956 (51960) 11.

Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet ist“. Sein Forschungsbericht hat sichtlich Freude an dem Nachweis, daß es kein voraussetzungsloses Jesusbild gibt: Jede Epoche hatte ihr Ideal in Jesus hineingedeutet: den Aufklärer, das religiöse Genie der Romantik, den Vertreter kantischer Ethik, den Sozialreformer usw.

Zur Kritik

1. Selbstverständlich gibt es keine voraussetzungslose Forschung. Aber es gibt eine Forschung, die ihre eigenen Voraussetzungen immer neu in Frage zu stellen bereit ist, möglichst unter Kontrolle zu bekommen sucht, die also kritisch gegen sich selbst ist. Gefordert ist Methodenkritik.
2. Hinzu kommt, daß der Glaube einen Blick für Realitäten hat und von Ideologien befreit. So ist es nicht zufällig, daß auf katholischer Seite – und bei den immer realistischen Engländern – die Leben-Jesu-Forschung – wenn auch oft unkritisch und unzulänglich – weitergetrieben wurde. Dem Urteil von E. Stauffer kann man freilich nur mit Bedenken zustimmen: „Auf katholischer Seite sind in den letzten Jahrzehnten viele und hochbedeutende Werke über das Leben Jesu entstanden. Und eine amerikanische Bibliographie zählt über 350 Jesusdarstellungen, die zwischen 1910 und 1953 in englischer Sprache herausgekommen sind“³.

b) Die Skepsis gegenüber den neutestamentlichen Quellen

Wichtiger und entscheidender führte die Erkenntnis, daß alle unsere Quellen „tendenziös“ sind, zum Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts.

1. W. Wrede machte deutlich: Alle unsere Quellen sind Glaubenszeugnisse, haben schon das Christusbekenntnis des Dogmas in sich, sind im Osterlicht geschrieben⁴. Auch Mk – der Hauptzeuge für die liberale Leben-Jesu-Forschung – ist keine „dogmenfreie“ Biographie Jesu. Der Historiker muß also urteilen: Alle unsere Quellen sind tendenziös, dürfen nur kritisch gelesen werden. R. Bultmann meint z. B., „daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind“⁵.
2. Diese Erkenntnisse von W. Wrede – der mit seiner Untersuchung einer der Vorfahren der formgeschichtlichen Arbeitsweise war – wurde bestätigt und verstärkt durch die formgeschichtliche Forschung, die nach dem ersten Weltkrieg mit K. L. Schmid, R. Bultmann, M. Dibelius u. a. aufkam⁶. Das Urteil schien gesichert: Die Prägung durch Kerygma und Homologese bestimmt den „Rahmen“ der Geschichte Jesu, betrifft selbst noch die ältesten traditionsgeschichtlich und formgeschichtlich zu erarbeitenden „kleinen Einheiten“.

³ *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 8.

⁴ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901 (1913; Nachdr. 1963).

⁵ *Jesus* (1926), 21964, 10.

⁶ Vgl. K. Koch, *Was ist Formgeschichte, Neue Wege der Bibellexegese*, Neukirchen-Vluyn 1967.

3. Wenn wir schon vorgreifen dürfen – die Situation ist seitdem nicht besser geworden: Die seit den fünfziger Jahren eifrig betriebene redaktionsgeschichtliche Forschung⁷, die die formgeschichtlichen Ergebnisse voraussetzt, zeigt, wie sehr die Evangelisten ihre Quellen umgestalten; sie macht damit wohl die Theologie der redigierenden Schriftsteller deutlich, erhöht aber zugleich auch die Skepsis den Quellen gegenüber und schiebt so den historischen Jesus erneut ins Dunkel ab.
4. Auch methodenimmanent betriebene linguistische Studien⁸ vermögen wohl den – die Intentionen des Verfassers häufig überschreitenden – objektiven Sinn eines Textes zu erhellen; der Absprung vom Text in die Sache und in die Geschichte will methodisch von hier aus aber nicht mehr recht gelingen.

So verstellen also die modernen Forschungsmethoden, solange sie isoliert methodenimmanent betrieben werden, den Zugang zum vorösterlichen Jesus – eben weil sie nicht ihn, sondern aus eigener Zielsetzung andere Forschungsobjekte haben.

Zur Kritik

1. Auch Glaubenszeugnisse können mit Erfolg hinterfragt werden. N. A. Dahl⁹ stellte z. B. fünf Kriterien auf, um durchzustoßen zum historischen Jesus. Fr. Mußner¹⁰ fügte ein sechstes hinzu. Mag hier manches problematisch bleiben. Die besondere Übersicht von M. Lehmann¹¹ dürfte richtig sehen: Die „Basis eines Grundstocks rekonstruierter ‚echter‘ Jesus-Überlieferung . . ., von dem die Interpretation ausgehen kann“, dürfte „im Zusammenspiel . . . der zusammengestellten Kriterien zu gewinnen sein“ und müßte praktisch nunmehr auch versucht werden.
2. Inzwischen setzt sich die Erkenntnis durch: Die formgeschichtliche Methode selbst kann ein Instrument sein, Situation, Verhaltensweise und Wort Jesu – wenigstens im Kern – geschichtlich zu erkennen¹². Ferner hat gerade auch die redaktionsgeschichtliche Arbeit den Blick dafür geöffnet, daß Traditionen geschichtliche Interessen haben können.

Verlangt ist also Methodenkritik: das klare Wissen über den begrenzten Sachbezug sowie über die Grenzen der jeweiligen Methoden. Methoden sind objektbestimmt und von sich her blind gegenüber fremden Objekten. Kritisch gehandhabt müssen Methoden nicht den Blick auf den irdischen Jesus verstellen; nur ein methodenimmanentes Forschen und sich verabsolutierende Methoden blenden das Objekt ab.

⁷ Vgl. J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode, Einführung und Sichtung des Tatbestandes*, Berlin 1965.

⁸ Vgl. etwa L. Lyons, *Einführung in die moderne Linguistik*, München 1972.

⁹ *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*: Kerygma und Dogma 1 (1955) 104–132.

¹⁰ *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*: BZ 1 (1967) 224–252.

¹¹ *Kriterien der Jesusforschung*, in: *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus* (Beih ZNW 33), Berlin 1970, 163–205, S. 205.

¹² Vgl. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuche eines formgeschichtlichen Zuganges zum Leben Jesu* (1960), in: *Traditions geschichtliche Untersuchungen*, Düsseldorf 1968, 39–65.

3. Mehr denn je ist heute ein Methodenpluralismus notwendig. Nur in immer erneuten Ansätzen von unterschiedlichen Seiten und mit verschiedenen Methoden kann die Geschichtswissenschaft sich ihrem Objekt nähern. Viele Einseitigkeiten der exegetischen Forschung sind Produkt eines Methodenmonismus. Von Wichtigkeit ist darum der Konvergenzbeweis, der einzeln unsicher bleibende, aber doch konvergierende Einzelergebnisse sich finden sieht in einer moralischen Gewißheit¹³. Eine Forschung, die methodenpluralistisch arbeitet, wird in der Jesusfrage Konvergenzen finden und zu zuverlässigen Ergebnissen kommen.

Noch stärker als die Situation der Forschung wirkte sich – bis in unsere Tage hinein – eine andere Ursache aus.

2. Der Einspruch der radikalen Kerygma-Theologie

Seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts ging von der Neuentdeckung des Kerygmas und des Glaubens, also von Karl Barth, Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann, ein Veto gegen die historische Jesusforschung aus. Letzterer formuliert – im Gefolge von M. Kähler – radikal antifundamentalistisch: „Man darf ... nicht hinter das Kerygma zurückgehen und es als ‚Quelle‘ benutzen, um einen ‚historischen Jesus‘ mit seinem ‚Messiasbewußtsein‘, seiner ‚Innerlichkeit‘, oder seinem ‚Heroismus‘ zu rekonstruieren ... Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der Gepredigte, ist der Herr“¹⁴. Im Kerygma predigt sich der erhöhte Kyrios selbst aktuell in jeder Zeit. Ihm muß man sich bedingungslos und ungesichert ausliefern. Je paradoxer dieser Glaube ist, desto besser. Die Kerygma-theologie des Systematikers R. Bultmann verbietet geradezu den Rekurs auf den historischen Jesus und der Historiker R. Bultmann ist von daher uninteressiert am historischen Jesus, scheint manchmal sogar an einer negativen Kritik – um der Paradoxität des Glaubens willen – seine Freude zu haben.

Zur Kritik

1. Bultmanns Veto ist ein dogmatisches, dem sich die historische Kritik auf die Dauer nicht beugen kann: Es „wird sich ... der Historiker diese Frage (nach dem historischen Jesus) selbstverständlich nicht verbieten lassen, weil er etwas von Jesus wissen muß, wenn er die Entstehung des Christentums überhaupt begreifen will“¹⁵.

2. Auch dem Glauben kann die Frage nach dem historischen Jesus nicht gleichgültig sein aus dreifachem Grund: einmal, weil der Glaube am Ende doch „rationabilis“, vernünftig sein muß. Das Fragen nach dem „Leben Jesu“ ist so eine wichtige fundamentaltheologische Aufgabe. An diesem Punkt setzt denn auch die Neubesinnung in der Bultmann-Schule ein. G. Bornkamm¹⁶ schreibt: „Der wird

¹³ Vgl. A. Brunner, *Erkenntnistheorie*, Köln 1946, 77 ff.

¹⁴ *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1972, 208.

¹⁵ W. G. Kummel, *Die Theologie des Neuen Testaments* (NTD, Ergänzungsreihe 3), Göttingen 1969.

¹⁶ A. a. O. 18.

schwerlich ein gutes Gewissen haben können, wenn er mit einem oft versuchten Salto mortale aus den Problemen der Forschung und ihren vielfach gegensätzlichen Ergebnissen in das vermeintlich sichere Gehege kirchlicher Überlieferung sich hinüberrettet.“ Es muß die Einheit gesucht werden.

Aber auch ein dogmatischer Begriff von der Christusoffenbarung kann die Inkarnation und damit den Jesus der Erdentage nicht entbehren¹⁷. Wir können nach Ostern den gekreuzigten Jesus nicht als den Auferstandenen und als den Sohn Gottes verkünden, wenn nicht verankernde Aussagen gemacht werden können über den irdischen Jesus und seine Verkündigung, nicht über das „Daß“ seiner Existenz und seines Todes, sondern auch über das „Wer“ und das „Was“. Darum gibt es für ein besonnenes theologisches Glaubensverständnis das genannte Veto nicht – ganz im Gegenteil. Schließlich muß sich der gelebte Glaube „ein Bild machen“ können von Jesus, und die Verkündigung muß imstande sein, ein solches zu vermitteln – wenn der Glaube nicht Schaden leiden soll. So ist die Pastoraltheologie eminent an der Frage nach dem historischen Jesus interessiert.

II. Die „Neue Frage“ (The „New Quest“)

1. 1953 hielt Ernst Käsemann auf einer Tagung „Alter Marburger“ seinen berühmten Vortrag über *Das Problem des historischen Jesus*¹⁸. Er fragte, ob es nicht um des Kerygmas willen „eine Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und selbstverständlich: der Veränderung des Kerygmas“ geben müsse.

2. Seitdem erschien eine Flut von Arbeiten über den historischen Jesus (die freilich oft nicht eigentlich geschichtlich interessiert sind, sondern – von der Kerygmatische Theologie her – systematisch). Dabei sind besonders die Arbeiten der Bultmannschüler Ernst Fuchs, Hans Conzelmann, Hans Braun, Günther Bornkamm, Gerhard Ebeling, auch die von Hermann Diem beachtlich und wichtig¹⁹.

3. Mit den Neuansätzen seiner Schüler rechnet radikal ab R. Bultmann²⁰. Hier erhob sich der alte Meister noch einmal, um die Reinheit seiner „Lehre“ zu retten.

Zur Kritik

1. Die „Neue Frage“ fragt zunächst charakteristischerweise zurück nach der Kontinuität zwischen der nachösterlichen Verkündigung und der Jesu. Jesu Verhalten und Geschick kommt erst allmählich in den Blick.
2. Dabei bleibt die Antwort bei den genannten Bultmannschülern zunächst – mehr

¹⁷ Vgl. jedoch den äußerst problemreichen Versuch von K. Rahner, *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik*, in: *Die Zeit Jesu* (Festschrift f. H. Schlier), Freiburg 1970, 273–283.

¹⁸ *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Tübingen 1970, 184–214.

¹⁹ Vgl. etwa auch den Sammelband von H. Ristow und K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960. Diese ganze neuere Forschungslage kam zur Darstellung bei J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich (1960)²¹ 1967.

²⁰ *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960.

oder weniger – noch im Rahmen der existentialen Interpretation: Hinter der Verkündigung Jesu und der nachösterlichen der Apostel steht das gleiche Existenzverständnis; das ist das Ergebnis, das in verschiedener Weise in dieser Diskussion zutage gefördert wurde – ein mageres Ergebnis, das die Bedeutung Jesu individualistisch einengt und den Blick auf Geschichte, Gesellschaft und Kosmos verstellt. Hier kann nur ein neuer hermeneutischer Ansatz weiterhelfen.

III. Das „neueste Fragen“

In Abhebung zur „Neuen Frage (New Quest)“ kann man noch nicht von einer eindeutigen „Neuesten Frage“ reden, wohl aber vom „neuesten Fragen“. In diesem Fragen wirken sich vor allem drei Impulse aus:

1. Impulse von der Situation der Forschung her

Hinter dem redaktionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Fragen wird die historische Frage – mehr als ein halbes Jahrhundert verdrängt – in unseren Tagen neu relevant. Es wird der Blick wieder frei für die Selbstverständlichkeit, daß auch kerygmatisch geprägte Texte auf Geschichte und Sachverhalt hin kritisch hinterfragt werden können und hinterfragt werden müssen. Zweierlei ist zu sagen:

a) *Die Geschichte hinter dem Kerygma*

1. Neue Anstöße gingen aus von der wichtigen Feststellung von H.-E. Tödt²¹, daß in der urchristlichen Verkündigung neben der von der Auferstehung her bestimmten Predigt ja auch das Tradieren der vorösterlichen Weisungen Jesu weiterging, daß man nach Ostern die Jesustradition aufnahm und weiterverkündete, wobei – wenigstens zunächst – noch gar keine Veränderung des Verkündigungs-inhaltes erkennbar war und weder das Kreuz noch Ostern selbst in den Inhalt der Verkündigung einbezogen wurde. So ging „die Sache Jesu“ weiter (W. Marxsen). In der frühen synoptischen Überlieferung ist die „Vollmacht“ Jesu ein christologisches Hauptmotiv. „Das christologische Verständnis des irdischen Wirkens Jesu setzte eindeutig bei seiner Exusia (Vollmacht) ein. Hier läßt sich freilich der Unterschied gegenüber einer Christologie, wie sie in Phil 2, 6–11 zum Ausdruck kommt, nicht mehr übersehen.“²²

2. M. Hengel untersuchte *Mt 8, 21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge*²³, das nachösterliche Kerygma hinterfragend, auf das Phänomen des vorösterlichen Jüngerkreises und den hinter ihm sichtbar werdenden Anspruch Jesu hin.

3. Als charakteristisch mag hier die – in Einzelheiten freilich zu überprüfende – ausholendere Arbeit von J. Roloff²⁴ stehen, der „historische Motive in den Jesus-

²¹ *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1963.

²² Ebd. 266 f.

²³ *Nachfolge und Charisma* (Beih. ZNW 34), Berlin 1968.

²⁴ *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen 1967, 47.

Erzählungen der Evangelien“ selbst bloßzulegen versucht (was N. A. Dahl schon in Bezug auf den Tod Jesu und seinen Anspruch versucht hatte). J. Roloff versucht zu „überprüfen, in welchem Maße eine historisierende Betrachtungsweise der Geschichte Jesu die Jesusüberlieferung der Evangelien vom Ursprung her bestimmt und auf den von uns überschaubaren vorliterarischen und literarischen Tradierungsprozeß erkennbar eingewirkt hat“. Er überträgt also Erkenntnisse der redaktionsgeschichtlichen Arbeitsweise der letzten Jahre, die historisierende Motive bei Lukas (H. Conzelmann), Mattäus (G. Strecker, R. Walker) und Markus (J. M. Robinson, C. F. D. Moule) festgestellt hatte, auf die vorevangelischen Traditionen und ältesten „kleinen Einheiten“.

Nach L. Goppelt²⁵ bestätigt sich auch „an den Logien die neue Sicht der Evangelienüberlieferung, die J. Roloff, *Das Kerygma, an den Erzählungen entwickelte*“.

4. Auch in den Abendmahlshandlungen – noch der hellenistischen Gemeinden – kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit ipsissima facta (ureigene Taten) Jesu erkennen²⁶.

b) Zur Frage der historischen Methode

Das Messer der historischen Kritik ist im 17. und 18. Jahrhundert an der Jesus-Frage scharf gemacht worden – man wird es sich heute von den Profanhistorikern zurückholen müssen. Denn „die exegetische Arbeit an den neutestamentlichen Texten hat die historisch-kritische Methode so spezifiziert, daß ein Historiker seine ihm bekannte Methode kaum wiedererkennt“²⁷. Von entscheidendem Gewicht scheinen heute Arbeiten zu werden, die die Zeitgeschichte und die palästinenische Umwelt Jesu weiter erhellen²⁸.

²⁵ *Jesus und die „Haustafel“-Tradition*, in: *Orientierung an Jesus* (Festschrift f. J. Schmid) Freiburg 1973, 93–105, 103²³; Vgl. 104²⁵: „Die Evangelienüberlieferung will nach unseren Beobachtungen... primär nicht sagen, was in der Gemeinde gilt, sondern, wer Jesus, der Kyrios, ist. Die Arbeitshypothese der klassischen Formgeschichte hatte das Gegenteil vorausgesetzt. Nach ihr erscheinen die Evangelien als Variation des Kerygmas, während sie primär deren Unterbau sein wollen. Versucht man aufgrund jener Arbeitshypothese zu Vorlagen unserer Evangelien Gemeindesituationen zu rekonstruieren, so verzeichnet man den Sitz im Leben wie die Geschichte des Urchristentums. Die Gemeindesituation kann immer nur sehr behutsam aus der Reaktion ermittelt werden.“

²⁶ Vgl. H. Schürmann, *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten*, in: *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Die Botschaft Gottes II/27), Leipzig 1970, 63–101 (= BZ 16, 1972, 1–23).

²⁷ H. Leroy, in: *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung* (hrsg. v. H. Harsch u. G. Voss), Stuttgart-München 1972.

²⁸ Vgl. programmatisch M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums*, in: *Neues Testament und Geschichte* (Festschrift f. O. Cullmann), Zürich-Tübingen 1967, 43–67, wobei M. Hengels grundlegende Arbeit: *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, sich noch auswirken wird, wie seine frühere: *Die Zeloten*, Leiden-Köln 1961, sich schon in mancherlei nachfolgenden Arbeiten fruchtbar auswirkt.

2. Impulse von neuen hermeneutischen Fragen her

Die exegetische Arbeit wird in unseren Tagen eigenartig unfruchtbar, weil sie den geistesgeschichtlich aktuellen Fragehorizont verloren, bzw. nicht erneut gefunden hat. Sowohl der universalgeschichtliche Horizont des Idealismus wie der existentiale der Bultmannschule kann nicht mehr der unserer Tage sein, in denen die Fragen nach Gesellschaft und Zukunft der Welt ungemein drängend geworden sind³⁰. Ein letztlich bei den Griechen wurzelndes Kosmosverständnis, das nicht in Scholastik und Neuscholastik, auch nicht im Idealismus überwunden wurde, genügt nicht mehr. Aber auch die abendländische „Introvertiertheit“³¹ wird als Engführung empfunden, und in neuer Weise werden heute gesellschaftliche und weltliche Aspekte in den Heiligen Schriften gesucht³². Wir können hier nicht auf die Flut von Sekundärliteratur zur Jesusfrage eingehen, die von einem neuen Fragehorizont her die Jesusfrage angeht. Beachtung verdient der Bultmannschüler E. Fuchs³³, der schon früh das „Verhalten Jesu“ als den „eigentlichen Rahmen seiner Verkündigung“ verstanden haben will. Das war auch schon von uns unterstrichen herausgestellt worden³⁴.

Von einer mehr „öffentlichen Hermeneutik“ aus gesehen, die die menschliche Existenz und ihr Heil nur geschichtlich, gesellschaftlich und kosmisch bestimmt verstehen kann, ist die Fragestellung eine andere: Ob die Gemeinde Jesu, insfern sie auch Institution ist und als solche in und für die Welt ein Zeichen – meist ein ärgerliches, aber doch effektives Zeichen des eschatologischen Heils –, in Kontinuität zum Handeln und zur Verkündigung Jesu verstanden werden kann. (Da-

³⁰ Vgl. P. Stuhlmacher, *Neues Testament und Hermeneutik – Versuch einer Bestandsaufnahme*: ZThK 68 (1971) 122–161. 139: „Sofern . . . die historisch-kritische Methode, um arbeitsfähig zu werden, einen rahmenden Geschichtsbegriff voraussetzt, sich aber der universalgeschichtliche Fortschrittsgedanke des Liberalismus als nicht mehr tragfähig erwiesen hatte, konnte Bultmann nunmehr seinem existentiellen Geschichtsgedanken als neue Rahmenkonzeption einsetzen.“ 145: „Der . . . erschreckende Niedergang der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland dürfte . . . zusammenhängen mit und abhängen von dem Kraftloswerden des bis in die fünfziger Jahre hinein noch als gültig empfundenen existentiellen Geschichtsgedankens, und er deutet gleichzeitig damit an, daß seither eine integrierende Geschichts- und Wirklichkeitsschau noch nicht wieder hat gewonnen werden können.“

³¹ Seit Augustinus über Martin Luther bis zum modernen Existentialismus, Transzendentalismus und Personalismus in der Theologie vorherrschend.

³² Vgl. die Bibliographie in: *Diskussion zur „politischen Theologie“* (hrsg. v. H. Penkert), Mainz-München 1969, 302–317; vgl. auch H. v. Mallinckrodt, *Die gesellschaftliche Dimension des Evangeliums und ihre theologische und katechetische Entfaltung*, in: *Festschrift f. H. Kählefeld*, 1973.

³³ *Die Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze II)*, Tübingen 1960, 143 bis 167. 155; vgl. derselbe: *Jesus, Wort und Tat*, Tübingen 1971, 106: „Als Verkünder der Basileia ist gerade er der Geber der Basileia. Verlangt ist also eine sakramentale Interpretation der Verkündigung Jesu.“

³⁴ Vgl. H. Schürmann, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus* (1970), in: *Das Geheimnis Jesu* (Die Botschaft Gottes II/28), Leipzig 1972, 107: „Uns kann die Feststellung ‚eines gemeinsamen Existenzverständnisses bei Jesus und dem Kerygma‘ (J. M. Robinson, a. a. O. 216) nicht genügen.“

bei ginge es um etwas Tieferes als um die Frage nach einer evtl. Kirchengründung im Erdenleben Jesu.) Die „Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten“³⁴ wird vor existentialistischer Introversion bewahrt, wenn sie zusammengedacht wird mit der von uns ins Auge gefaßten „Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten“. – Um einen weiteren kritischen katholischen Neutestamentler zu nennen, wäre an R. Pesch³⁵ zu erinnern, der – besonders seit er in der Nähe der Frankfurter soziologischen Schule eine Professur in Frankfurt am Main hat – Jesu Wirken und seine „prophetisch-provokatorischen Akte“ herausgestellt und Jesu Wirken – sicherlich nicht ganz richtig – „als bewußt intendierte ‚Sammlungsbewegung‘ (Sammlung Israels angesichts der Nähe der Gottesherrschaft) und diese als ‚Inszenierung‘ der Gottesherrschaft“ versteht.

3. Impulse von der Basis, von der psychologisch-gesellschaftlichen Situation her

In der derzeitigen kulturellen Krise des europäisch-amerikanischen Raumes – ablesbar besonders an dem Extrem der westlichen Jugend – signalisiert sich ein gefährliches Auseinanderfallen der geistigen Person, näherhin ihrer „rationalen“ und ihrer „affektiven“ Gehalte. So gibt es von der „Basis“ her ein zweifach-unterschiedliches Fragen nach Jesus.

a) Rational – Jesus und der politische Impuls

Was sich z. B. dort in einem Teil der politisch engagierten Jugend zu Wort meldet, ist einseitiger Rationalismus und Voluntarismus weithin auch dort, wo es sich „jesuanisch“ artikuliert. Der Mensch des technischen Zeitalters scheint nur noch in seinem Verstand und seinem Willen angefordert zu sein.

Der „Jesuanismus“ sucht Jesus als Symbolgestalt für ein neues Verhalten herauszustellen³⁶. Im Gefolge von W. Marxsen³⁷ wird die Auferweckung des gekreuzigten Jesus als Mitte des Evangeliums demontiert; das österliche „Widerfahrnis“ der Jünger funktional wird nun interpretiert auf: „Die (vorösterliche) Sache Jesu geht weiter“ – ein Schlagwort, das W. Marxsen dem neuen Jesuanismus und seinem Engagement-Programm geliefert hat³⁸. Eine kritische Beurteilung dieses weithin einseitig-horizontal orientierten und innerweltlich engagierten Jesuanismus legte W. Kasper vor³⁹.

³⁴ E. Käsemann, a. a. O.

³⁵ Der Anspruch Jesu: Orientierung 35 (1971) 53–56, 67–70, 77–81; die Zitate stammen von S. 67 und 69; vgl. auch, *Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis*: HK 26 (1972) 33 f.

³⁶ Vgl. H. G. Link, *Die Geschichte Jesu als Modell und Kritik gegenwärtiger Protestbewegungen*, in: J. Schierse (Hrsg.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 97–109.

³⁷ Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh 1969.

³⁸ Vgl. etwa J. Nolte, *Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche* (Lit.), in F. J. Schierse, *Jesus* (a. O.) 214–238.

³⁹ Die Sache Jesu. *Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches*, HK 26 (1972) 185 bis 189; vgl. von exegetischen Gesichtspunkten aus auch H. Conzelmann, *Ergebnisse wissenschaftlich-theologischer Forschung? Neue Taschenbücher über Jesus*, Der evangelische Erzieher 23 (1971) 452–462.

b) Affektiv – Christus und der introvertierte religiöse Aufbruch

Da ist es dann nicht verwunderlich, daß das Affektive hintenherum sich Raum sucht, wie man das z. B. von den Hippies demonstriert bekommt und was beim Jesus-People überraschend zur Frage nach Jesus wird, in der Pfingstbewegung sich auslebt und darüber hinaus in der Meditationsbewegung einen hoffnungsvollen Ausdruck sucht⁴⁰. Hier ist die Frage nach Jesus keineswegs mehr nur die Frage nach dem „historischen Jesus“ oder gar nur nach der „Sache Jesu“ – hier ist die Jesusfrage bereits wieder eingebettet in die Christusfrage.

Die psychologische Situation artikuliert die Frage nach Jesus also noch keineswegs einhellig. Auf der einen Seite versucht ein neuer öffentlich-soziologischer Verstehenshorizont – etwa bei den „Jesuanern“ – die Bedeutsamkeit Jesu und seine „Sache“ in ihrer zeichenhaften Bedeutsamkeit neu zu sehen, von da aus günstigenfalls auch ein Kontinuum zu finden zu einer Kirche, die „Zeichen der Einheit“ für die Welt ist, und zum Sakrament als „Zeichen für die Welt“⁴¹. Andererseits – noch unausgeglichen dazu – entsteht in den genannten introvertierten religiösen Aufbrüchen die Frage, ob die erkennbare „Proexistenz“ (das „Für die Menschen-Existieren“ Jesu) des irdischen Jesus nicht aus ihrer prae- und postexistenten Tiefe (der Existenz vor und nach dem irdischen Leben) heraus christologisch verstanden werden muß⁴².

* * *

Rückblickend auf das „Neueste Fragen“ dürfen wir feststellen: Das „Neueste Fragen“ wird in unseren Tagen immer mehr zu einer kritischen Anfrage an die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte kritische Methode⁴³. Jedenfalls muß man kein Prophet sein, um voraussagen zu können, daß in dieser Hinsicht das Fragen weitergehen wird. Was not tut, ist Kritik der Kritik. Methodenkritik

⁴⁰ Vgl. z. B. W. Kroll, *Jesus kommt. Report der „Jesus-Revolution“ und der Hippies und Studenten in USA und anderswo*, Wuppertal 1971.

⁴¹ Vgl. H. Schürmann, *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Die Botschaft Gottes II/27), Leipzig 1970.

⁴² Vgl. unseren Vortrag: *Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?* Diakonia 3 (1972) 147–160. Beide Ansätze müßten zusammengedacht werden können.

⁴³ Vgl. K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München 1966; vgl. ferner K. Lehmann, *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese* (hrsg. v. J. Schreiner), Würzburg 1971, 40–80. Vgl. den oben genannten Beitrag von P. Stuhlmacher, 123: „Die gegenwärtige Misere der neutestamentlichen Wissenschaft beruht zu einem wesentlichen Teil darauf, daß die Exegese sich in den ungeklärten Prinzipienfragen ihrer eigenen Methode versangen hat; sie kann nur dann wirklich weiterkommen, wenn sie auf diese methodologische Verstrickung aufmerksam wird und sie zu beheben versucht... Schon die exegetischen Einzelmethoden der Text- und Literarkritik, der Form- und Redaktionsgeschichte, der religionsgeschichtlichen Analyse, der Begriffsforschung usw. sind mit einer Fülle von ungeklärten Implikationen behaftet, welche die Arbeit mit den Texten stark belasten.“ Die Arbeit von E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (BeihEv Th 54), München 1970 fragt hier noch entschiedener (aber auch unklarer).

ist, wie in der Naturwissenschaft, so auch in der Geschichtswissenschaft und Exegese die Forderung der Stunde.

Abschließend können wir der Hoffnung Ausdruck geben: Sobald die hermeneutischen Bemühungen um einen neuen Verstehenshorizont sich geklärt haben werden und die Kritik der kritischen Methode zu zuverlässigen Ergebnissen geführt haben wird, lässt sich jenseits aller unkritischen Implikationen und Vorurteile durchaus wieder ein zuverlässiges „Jesusbild“ – als Ganzheitsgestalt, bei allen verbleibenden offenen Fragen in den Einzelkonturen – gewinnen, das den Anspruch erheben kann, vor der historisch-kritischen Vernunft bestehen zu können und das gleichzeitig für den Glauben, die Verkündigung und das christliche Verhalten ein neuer starker Impuls sein kann.

Schon als 1956 die „Neue Frage“ aufkam, formulierte ein so kritischer For- scher wie G. Bornkamm⁴⁴: „In, mit und unter gerade dieser (neutestamentlichen) Art zu überliefern und zu erzählen, (wird) Jesu Gestalt und Wirken in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit und Besonderheit hier in einer Ursprünglichkeit sichtbar werden, die auch alles gläubige Verstehen und Deuten immer wieder weit überholt und entwaffnet. So verstanden ist die urchristliche Jesus-Überlieferung randgefüllt mit Geschichte.“

Es ist also kein vergebliches Bemühen, ein „Jesusbild“ zu suchen, das vor den Anforderungen historischer Kritik standhalten kann. Freilich dürfen wir nicht verkennen, daß eine Person sich letztlich nicht historisch-kritischen Forschungs- methoden erschließt. Es bedarf einer personalen Begegnung in immer neuen Zu- gängen und Bemühungen, bis man von einer Persönlichkeit ein Bild gewinnt und sie im personalen Gegenüber verstehen lernt. Es wäre von großer Bedeutung, wenn ein solches Bild der Theologie und dem christlichen Leben unserer Tage eines Tages geschenkt würde.

Heinz Schürmann

⁴⁴ A. a. O. 23.