

## Wenig ergiebig und theologisch sinnlos?

Zu Klaus Wengsts Kritik  
an der historischen Jesusforschung

Anton Vögtle gehört zweifellos zu jenen Neutestamentlern, die die historische Jesusforschung in der katholischen Exegese beheimatet haben.<sup>1</sup> Er hat wichtige Studien vorgelegt<sup>2</sup> und im Schülerkreis angeregt und begleitet.<sup>3</sup> Seit jener Zeit ist die Jesusforschung fortgeschritten und hat, wie viele meinen, eine neue Phase erreicht, den sogenannten *third quest*.<sup>4</sup> An Jesusbüchern ist kein Mangel,<sup>5</sup>

---

1 Vgl. LORENZ OBERLINNER, ANTON VÖGTLE (1910–1996). In: CILLIERS BREYTENBACH/RUDOLF HOPPE (Hrsg.), *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, Neukirchen-Vluyn 2008, 461–476, 466–472.

2 Vgl. z. B. Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu. In: KARL KERTELGE (Hrsg.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (QD 74), Freiburg u. a. 1974, 51–113; Der verkündigende und verkündigte Jesus „Christus“. In: JOSEF SAUER (Hrsg.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg u. a. 1977, 27–91; Die Gretchenfrage des Menschensohnproblems (QD 152), Freiburg u. a. 1994 (31997).

3 Vgl. PETER FIEDLER, *Jesus und die Sünder* (BET 3), Frankfurt/Bern 1976; LORENZ OBERLINNER, *Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung* (SBB 10), Stuttgart 1980.

4 Der Begriff stammt wohl von N. T. Wright, vgl. STEPHEN NEILL/TOM WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford 1988, 379. Heute wird er meist gebraucht, um die Jesusforschung seit Mitte der 1980er Jahre zu kennzeichnen.

5 Vgl. z. B. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985 (häufig als Startpunkt der „dritten Runde“ bezeichnet); JOACHIM GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThK.S 3), Freiburg u. a. 1990 (mehrfach neu aufgelegt); JOHN DOMINIC CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991 (deutsch 1994); GERD THEISSEN/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996 (32011); JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996; JACQUES SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris 1999; MARTIN EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2003; LUDGER SCHENKE u. a., *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004; JENS SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006; WOLFGANG STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10),

die Disziplin blüht, und man könnte versucht sein, ein harmonisches Bild zu zeichnen, zu dem das Werk Anton Vögteles kräftige Farben und Konturen beigesteuert hat. Dass man dieser Versuchung besser nicht nachgibt, gründet zum einen in der vielbeklagten Disparatheit der Rekonstruktionen: Die Beliebtheit des Forschungsgegenstandes signalisiert bereits eine Vielfalt der Jesusbilder, würde doch bei mehr oder weniger unumstrittenen Ergebnissen das Interesse zu weiteren Studien eher erlahmen. Zum andern verstummen kritische Stimmen nicht, die das ganze Projekt der Suche nach dem historischen Jesus für verfehlt halten.<sup>6</sup> Jüngst hat Klaus Wengst eine ausführliche Streitschrift vorgelegt, in der diese Suche als wenig ergiebig und theologisch sinnlos bezeichnet wird.<sup>7</sup> Das Gespräch mit diesem gründlichen Angriff auf die historische Rückfrage zu suchen<sup>8</sup> scheint angemessen im Rahmen eines Werks, das dem Andenken Anton Vögteles gewidmet ist.

## I. Die Eckpunkte der Kritik an der historischen Rückfrage

a) Klaus Wengst hat sein Buch Martin Kähler gewidmet und damit bereits angedeutet, welchen Standpunkt er in die Diskussion um den historischen Jesus einbringen möchte. Er beklagt, dass Käblers Studie „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“<sup>9</sup> in der Folgezeit „in der

---

Stuttgart 2010; RUDOLF HOPPE, *Jesus von Nazaret. Zwischen Macht und Ohnmacht*, Stuttgart 2012. Besonders zu erwähnen sind zwei monumentale Werke: TOM HOLMÉN/STANLEY E. PORTER (Hrsg.), *The Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 Bde., Leiden 2011; JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 4 Bde., New York u.a. 1991–2011 (noch nicht abgeschlossen).

6 Vgl. HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991 (Regensburg<sup>3</sup> 2000), 368–416. Wengst bezieht sich in seiner Kritik mehrmals auf DIETER SCHELLONG, „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Rückfragen zur Suche nach dem „historischen Jesus“. In: *Einwürfe* 6 (1990) 2–47, sowie LUKE TIMOTHY JOHNSON, *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco 1997.

7 Vgl. den Untertitel seines Werkes: *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013. Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk.

8 Für die kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich herzlich Knut Backhaus, meinem Kollegen und exegetischen Gefährten in München.

9 Die Studie ging zurück auf einen Vortrag, den Kähler am 7.8.1891 gehalten hatte. Sie wurde erstmals 1892 veröffentlicht, erschien dann in erweiterter Fassung 1896 (Leipzig). Ernst Wolf hat im Jahr 1953 das Werk neu und in Rückgriff auf die 1. Auflage herausgegeben, in späteren Auflagen des Neudrucks aber auch Teile der erweiterten Fassung aufgenommen (München 1953, <sup>2</sup>1956, <sup>3</sup>1961, <sup>4</sup>1969). Im Folgenden wird nach der

Regel entweder völlig ignoriert oder nur oberflächlich wahrgenommen wurde“(113). Von Kähler übernimmt Wengst einen ersten grundlegenden Kritikpunkt an der historischen Rückfrage nach Jesus: *Es gibt keine Quellen, die eine hinreichende Basis für ein solches Unternehmen sein könnten*. Was Kähler der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts vorgehalten hat, trifft Wengst zufolge auch für spätere Phasen der historischen Rückfrage nach Jesus zu. Auch wenn im „New Quest“<sup>10</sup> und im „Third Quest“ das Ziel bescheidener geworden ist und niemand mehr eine Biographie Jesu erstellen will, werden die Evangelien als historische Quellen doch überfordert, wenn mehr aus ihnen erhoben wird als ein mageres historisches Gerüst. Dieses Gerüst erkennt Wengst bei seinem zweiten großen Gewährsmann für alle Zeiten gültig erhoben, bei David Friedrich Strauß:<sup>11</sup> „Ich sehe nicht, dass die weitere Forschung in historischer Hinsicht über Strauß hinausgekommen wäre, und ich sehe auch nicht, wie sie das angesichts der Quellenlage je könnte“ (205). Das historisch Verifizierbare bleibt demnach beschränkt auf wenige Eckdaten: Herkunft aus Nazaret, Taufe durch Johannes, Sammeln einer Anhängerschaft, Wirken als Wanderprediger, Verkündigung der Gottesherrschaft, Tod am Kreuz in Jerusalem zwischen 26 und 36 an einem Freitag in engem Zusammenhang mit dem Paschafest.<sup>12</sup>

b) Die Dürftigkeit der Quellen lässt sich nicht hintergehen. Es gibt, so Wengst, keine Methoden, die zu einem historisch zuverlässigen Bild über die genannten Eckdaten hinausführen könnten. Weder die Erkenntnis der Markus-Priorität noch die Einsichten der Formgeschichte ergaben ein gesichertes Bild. Wer hinter die Erzählungen der Evangelien zurückgeht, erhält nur Bruchstücke, die unter Einsatz historischer Phantasie wieder zusammengesetzt werden müssen. Das hat sich seit der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts nicht geändert. „Die größere Bescheidenheit gegenüber denen, die ein ‚Leben Jesu‘ verfassten, ist daher nur eine angebliche“ (207f.).

c) Da es weder hinreichende Quellen noch geeignete Methoden zu deren Auswertung gibt, ist es nur konsequent, dass die tatsächlich entstehenden Rekonstruktionen des historischen Jesus mehr über den jeweiligen Jesusforscher verraten als über Jesus. Das „Problem der Selbstspiegelung“ (208), das Albert Schweitzer an der Leben-Jesu-Forschung vorgeführt hat, ist grundsätzlich nicht

---

dritten Auflage der Neuauflage zitiert.

10 Der Begriff geht zurück auf JAMES A. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959, der damit die von Ernst Käsemann angestoßene Debatte bezeichnete.

11 Vgl. DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/36.

12 Vgl. die Darstellung zu Strauß bei WENGST, *Jesus*, 68–72.

lösbar. „Wenn man – unter dem Gesichtspunkt der eigenen Fragestellung – nur unglaubwürdige und sich widersprechende Zeugen hat, stellt sich die Frage, wo man einsetzen soll, um das ‚Wahre‘ und ‚Authentische‘ zu finden. Man wird bei dem einsetzen, was am meisten einleuchtet“ (208).

d) Deshalb muss man sich auch nicht wundern über die extrem divergierenden Ergebnisse. Das Chaos in der Jesusforschung ist nicht überwindbar. Es gründet nicht in wissenschaftlichen Defiziten der Jesusforscher. Diesen ist nur vorzuwerfen, dass sie die Verglebarkeit ihres Mühens nicht erkennen. Statt das Vorhaben einzustellen, liefern sie mit jedem Beitrag einen „Beitrag zum allgemeinen Chaos“ (209).

e) Und diese anhand unzureichender Quellen, mit untauglichen Methoden nach je eigenen Vorlieben und deshalb notwendig zu chaotischer Vielfalt führenden Jesusbilder werden dann auch noch unangemessen theologisch aufgeladen. Dies wird besonders deutlich in der von Ernst Käsemann ausgelösten „zweiten Runde der Rückfrage“, gilt aber auch für die Phasen davor und danach. „Wer theologisch nach dem ‚historischen‘ Jesus fragt, unterliegt dem Zwang, irgendetwas an dem Menschen Jesus, irgendetwas, das er gesagt oder getan hat, als so außerordentlich herauszustellen, dass es Relevanz für den Glauben haben kann“ (212). Auch im „third quest“ hat sich Wengst zufolge die Situation nicht grundlegend geändert.<sup>13</sup> Die alten Probleme tauchen nach wie vor auf, wenn Wolfgang Stegemann historische Jesusforschung als Suche nach dem verloren gegangenen Glauben an die Göttlichkeit Jesu Christi beschreibt (282)<sup>14</sup> oder wenn Jens Schröter meint, die historische Rückfrage könne zeigen, dass der christliche „Glaube auf dem Wirken und Geschick einer Person gründet, die sich ... in wichtigen Facetten auch heute noch nachzeichnen lassen“ (284).<sup>15</sup> Auch das Jesusbuch von Gerd Theissen und Annette Merz versteht die historische Jesusforschung mit theologischer Bedeutung: Die am Ende gebotene kurze Erzählung vom historisch rekonstruierten Leben Jesu erscheint als „Grundlage christlicher Identität“ (298 Anm. 350).<sup>16</sup> Da sich die historische Jesusforschung als „Holzweg“<sup>17</sup> (305) erweist, als beständiges Verrennen in

---

13 Die „Loslösung von theologischen Fragen“ wird gewöhnlich als Merkmal der dritten Runde der Rückfrage bezeichnet; vgl. WILLIAM R. TELFORD, *Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus*, in: BRUCE CHILTON/CRAIG A. EVANS (Hrsg.), *Studying the Historical Jesus* (NTTS 19), Leiden 1994, 33–74, hier: 57; THEISSEN/MERZ, *Jesus*, 28.

14 Bezug auf STEGEMANN, *Jesus*, 397.

15 Zitat von SCHRÖTER, *Jesus*, 36.

16 Zitat von THEISSEN/MERZ, *Jesus*, 495.

17 So bereits KÄHLER, *Jesus*, 18.

Sackgassen (vgl. 306), ist sie als Zeitverschwendung zu betrachten und aufzugeben. Was tritt an ihre Stelle?

## II. Die Alternative zu historischer Jesusforschung

Von Martin Kähler übernimmt Klaus Wengst den entscheidenden Impuls in der Frage, wohin man sich bewegen soll, wenn man die Holzwege und Sackgassen historischer Jesusforschung meiden will. Der „geschichtliche Christus“ ist der von den Evangelien bezeugte. In diesem Zeugnis wird von der Gestalt Jesu ganz im Licht des Osterglaubens, vom Standpunkt des Bekenntnisses aus erzählt. „Also deshalb treiben wir Verkehr mit dem Jesus unserer Evangelien, weil wir da eben den Jesus kennen lernen, den unser Glaubensauge und unser Gebetswort zur Rechten Gottes antrifft“.<sup>18</sup> Der wirkliche Christus, der Christus, der Wirkung entfaltet hat, ist nicht der historisch rekonstruierte Jesus, sondern der bezeugte und geglaubte Christus. Und dies konnte er erst in der Rückschau von Ostern her werden. Die Jünger waren „erst dann imstande, sein Sein und Behaben, sein Tun und sein Wort als die Darbietung der Gnade und Treue Gottes zu erfassen, da er vollendet vor sie trat, er selbst die Frucht und der ewige Träger seines Werkes von allumfassender unvergänglicher Bedeutung“.<sup>19</sup> Oder anders: „der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus. Der gepredigte Christus, das ist aber eben der geglaubte“.<sup>20</sup>

Diese Position ist für Klaus Wengst die einzig angemessene. Statt das Unmögliche zu versuchen, mit den Mitteln historischer Rückfrage an die Gestalt Jesu heranzukommen, sollten sich Exegeten dem Zeugnis der Evangelien zuwenden und „sie weder historisch noch theologisch hintergehen“ (305), und das heißt: die Evangelien von ihrem Konstruktionspunkt<sup>21</sup> aus lesen und deuten. „Im dominanten Schluss liegt der Konstruktionspunkt der Darstellungen

---

18 KÄHLER, *Jesus*, 34, dort größtenteils gesperrt (von Wengst nach der zweiten Auflage zitiert; vgl. *Jesus*, 118f.).

19 KÄHLER, *Jesus*, 43 (von Wengst etwas kürzer nach der zweiten Auflage zitiert; vgl. *Jesus*, 118).

20 KÄHLER, *Jesus*, 44. Wengst bezeichnet dies als die zentrale These Käblers (vgl. vgl. *Jesus*, 118).

21 Den Begriff übernimmt Wengst ausdrücklich und „dankbar“ vom Jesusbuch Papst Benedikts XVI., der es für sein eigenes Werk gebraucht, nicht für die Evangelien (vgl. JOSEPH RATZINGER-BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, 3 Bde., Freiburg u.a. 2007–2012, Bd. I, 12). Die in der Trilogie vertretene Sicht teilt Wengst nicht. In ihr wird ja nicht das Zeugnis der Evangelien zum Gegenstand der Untersuchung, sondern ein harmonisierendes Jesusbild aus allen Evangelien zusammengesetzt und als „historischer“ Jesus ausgegeben (vgl. WENGST, *Jesus*, 48 Anm. 46).

der Geschichte Jesu durch die Evangelisten“ (48). Das Zeugnis von der Auferstehung bezieht sich auf Metahistorisches. Das Interesse der Evangelien „liegt von daher nicht auf der Ebene historischer Faktizität, sondern sie stellen aus dieser Perspektive das Leben des irdischen Jesus als Geschichte Gottes mit Jesus als eines lebendig Gegenwärtigen dar und damit diese Geschichte als eine für die lesende und hörende Gemeinde verbindliche“ (57).

Dieses Zeugnis ist mit historischen Mitteln zu untersuchen und als vierfaches Zeugnis – also nicht gegen seine Intention als Quelle für den historischen Jesus – in seiner Unterschiedlichkeit wahrzunehmen. Dies ist mit Gewinn verbunden, „wenn man herausarbeitet, wie die in österlicher Perspektive erfolgende Erinnerung an Jesus unter Einbeziehung jeweils inzwischen gemachter unterschiedlicher Erfahrungen in jeweils unterschiedlichen Situationen fruchtbar gemacht wird“ (304). Da der Glaube „mit dem ‚historischen‘ Jesus – diesem Konstrukt historisierender Theologen – nichts, aber auch gar nichts zu tun“ hat (293), müssen die auf der Ebene der Faktizität problematischen Widersprüche zwischen den Evangelien bei der Fokussierung auf das Zeugnis der Evangelien nicht bekümmern.

Also: Radikale Absage an jeden Versuch, hinter die Darstellung der Evangelien zurückzugehen (sie zu „hintergehen“, wie Wengst häufiger formuliert); stattdessen Konzentration auf den von den Evangelien bezeugten Christus, auf die vom österlichen Standpunkt aus geschriebenen und in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit wertzuschätzenden Evangelien.

### III. Desolater Zustand der Jesusforschung?

a) Die Streitschrift von Klaus Wengst legt zweifellos den Finger in manche Wunde historischer Jesusforschung: die Schwierigkeit der Quellenlage, die Vielzahl der entstandenen und entstehenden Jesusbilder, die Gefahr der Selbstspiegelung. Dass damit reale Probleme benannt sind, ist sinnvollerweise nicht zu bestreiten. Auch scheint mir die Anfrage berechtigt, ob es wirklich etwas substantiell Neues gebe bei der dritten Runde der Rückfrage.<sup>22</sup> Aber so tief, wie sie in der Diagnose der Streitschrift erscheinen, sind jene Wunden nicht.

Niemand bestreitet, dass die Quellenlage zur Geschichte Jesu schwierig ist. Aber dies begründet nicht das Urteil, es sei nur ein Gerüst von Aussagen über

---

22 Wengst stellt diese Frage im Blick auf Quellen, Methoden, die Einordnung Jesu ins Judentum, das Problem der Selbstspiegelung, neue gesicherte historische Erkenntnisse und theologische Einsichten (vgl. *Jesus*, 215–302). Ob die jüngere Jesusforschung angesichts ihrer uneinheitlichen Zugänge, Methoden und Ergebnisse einer eigenen Forschungsphase zugeordnet werden kann, lässt sich in der Tat bezweifeln (vgl. auch TELFORD, *Trends*, 60). Ein scharfer Einschnitt zur „zweiten Runde“ ist nicht gegeben.

den historischen Jesus möglich. Man muss nicht annehmen, David Friedrich Strauß habe das letzte gültige Wort über das gesprochen, was zu Jesus historisch rekonstruierbar ist. Nehmen wir als Beispiel die Predigt Jesu von der Gotesherrschaft. Was sie inhaltlich auszeichnet, lässt sich auch auf der historischen Ebene diskutieren. Dass man auf ihr „nur noch Bruchstücke in der Hand“ hätte, „für die neue Kontexte gefunden und erfunden werden müssen“ (71), dramatisiert den Befund. Die Jesustradition gibt Anhaltspunkte für den Kontext, in den beispielsweise die Gleichnisse gestellt werden können. So lässt sich etwa das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) dem Grundzug der Verkündigung Jesu zuordnen, dass die Basileia Gottes Vergebungsangebot ist, und es spiegelt den Protest gegen diese Botschaft – auch unabhängig von der redaktionellen Rahmung der Szene in Lk 15,1f. kann man in diesem Sinne auf der historischen Ebene deuten. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) ergibt sich dagegen, dass die redaktionelle Rahmung den Sinn des Gleichnisses verschiebt, das für sich betrachtet als Zwilling zum Gleichnis vom verlorenen Sohn betrachtet werden kann.<sup>23</sup> Man stochert nicht nur im Nebel herum, wenn man über die Aussagen hinausgehen möchte, die Wengst im Anschluss an Strauß für historisch verifizierbar hält.<sup>24</sup>

Im Blick auf das Ende Jesu in Jerusalem hält Wengst fest: „Die Banalität der historischen Rückfrage zeigt sich besonders deutlich an der Passionsgeschichte. Hier ist kaum mehr zu gewinnen, als dass der römische Präфекt der Provinz Judäa, Pontius Pilatus, Jesus aus ordnungspolitischen Gründen am Kreuz hinrichten ließ, ihm vielleicht aus politischem Opportunismus von der einheimischen Elite ausgeliefert“ (76). Hier stellt sich doch sehr vehement die Frage, was an einer solchen Rekonstruktion banal sein soll. Warum kam der römische Statthalter zur Überzeugung, Jesus aus ordnungspolitischen Gründen hinrichten zu sollen? Was sagt das über Jesus und seine Bewegung? Inwiefern kann man der einheimischen Elite in dieser Sache politischen Opportunismus zuschreiben? Kommen auch andere Motive in Frage? Hinter der angeblich banalen Rekonstruktion steckt ein ganzes Bündel brisanter Fragen, die für die Geschichte Jesu nicht bedeutungslos sind, von den Evangelien her aber nicht beantwortet werden können. Wer das historische Ergebnis zur Passion Jesu so umschreibt, wie es in dem angeführten Zitat geschieht, hat sich in einer nicht selbstverständlichen Weise historisch positioniert. Anders gesagt: Auch Wengst geht davon aus, dass man begründete historische Aussagen über die Geschichte Jesu treffen kann, die über mehr oder weniger offenkundige Kernpunkte hinausgehen.

23 Vgl. GEORG EICHHOLZ, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1971 (3<sup>1984</sup>), 96f.

24 Vgl. Anm. 12.

Dies bestätigt sich in anderem Zusammenhang. Aus dem Acht-Punkte-Gerüst von David Friedrich Strauß streicht Wengst zwei heraus, die das Verhältnis Jesu zu den Pharisäern betreffen: Jesus habe sich, so Strauß, überall den Pharisäern entgegengestellt und sei schließlich dem Hass und Neid dieser Gruppe zum Opfer gefallen.<sup>25</sup> Am Zeugnis der Evangelien hat eine solche Charakterisierung keinen schwachen Anhaltspunkt; Wengst liegt freilich daran, das Bild der Konfrontation zwischen Pharisäern und Jesus auf die Situation zur Zeit der Abfassung der Evangelien zurückzuführen und den historischen Jesus davon zu distanzieren. So ganz erfolglos scheint die Suche nach dem historischen Jesus nicht zu sein, wenn man sagen kann, dass die Darstellung der Pharisäer als hauptsächliche Gegner nicht zur Geschichte Jesu selbst gehört.<sup>26</sup> Ein solches Urteil lässt sich nicht begründen, ohne das Zeugnis der Evangelien zu „hintergehen“. Wengst stellt fest, dass die Aussagen Jesu in Bergpredigt (Mt 5–7) und Pharisäerrede (Mt 23) „eine große inhaltliche Übereinstimmung mit der rabbinischen Tradition“ aufwiesen (67), mit wechselnder Nähe zu Chassiden und der Hauptströmung des Pharisäismus.<sup>27</sup> Gerade dies wird aber im Matthäusevangelium nicht deutlich, Jesus erscheint hier in Konfrontation mit Pharisäern und Schriftgelehrten. Das Verhältnis Jesu zu den Pharisäern gilt also auch Wengst als historisch verifizierbar – gegen das in den Evangelien gezeichnete Bild, oder genauer: in der Differenzierung zwischen dem, was von diesem Bild historisch ist (die von Jesus vertretenen Positionen) und was nicht (die Einbettung in die Auseinandersetzung mit Pharisäern). Dies ist die Art und Weise, in der historische Jesusforschung auf die Evangelien als Quellen zurückgreift. So unergiebig kann sie nicht sein, wenn sie dazu dient, das Verhältnis Jesu zu seinem jüdischen Umfeld zu bestimmen.<sup>28</sup>

---

25 Vgl. STRAUSS, *Leben Jesu I*, 72 (angeführt bei WENGST, *Jesu*, 67).

26 In Wengsts Untersuchung fällt dieser Punkt nicht besonders auf, weil die Ausführungen eingeordnet sind in die Zurückweisung eines historischen Urteils. Aber auch dieses negative Ergebnis – die Pharisäer waren nicht die vornehmlichen Gegner Jesu – basiert auf der historischen Auswertung der Evangelien und folgt nicht einfach deren Zeugnis von der Geschichte Jesu.

27 Näher entfaltet in der Studie: *Jesu zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel*, Stuttgart 1999 (2004), 44–57.

28 In der Diskussion der Ergebnisse des „third quest“ betont Wengst gegen das Urteil, die Einordnung Jesu ins Judentum sei eine Erkenntnis der historischen Jesusforschung: „Jesu Jüdischkeit ist ‚ein konstitutives Moment aller Aussagen‘ der Evangelien über ihn“ (*Jesu*, 238; mit Anspielung auf ein Zitat von Wolfgang Stegemann, der die konsequente Einordnung Jesu ins Judentum als Verdienst historischer Jesusforschung beschreibt). Sofern aber die „Jüdischkeit“ Jesu näher qualifiziert werden soll, genügt auch Wengst das Zeugnis der Evangelien nicht.



b) Disqualifiziert sich Jesusforschung dennoch durch das Chaos, das angesichts stark divergierender Forschungsmeinungen zu diagnostizieren sei? Gegenfrage: Gibt es irgendeine Wissenschaft ohne divergierende Forschungsmeinungen? Ob man solche Divergenzen als Chaos oder Diskussionsvielfalt wahrnimmt, hängt wohl davon ab, was man sich von den Ergebnissen erhofft. Dass in der historischen Rückfrage nach Jesus die Uneindeutigkeit der Rekonstruktionen stark beklagt wird, liegt an den möglichen Anwendungsfeldern. Man hätte gern eindeutige Ergebnisse, weil sie etwa in eine systematische Christologie integriert werden sollen oder weil man den historischen Jesus als Glaubenskriterium versteht. Die Disparatheit von Forschungspositionen wird gewöhnlich dann kritisch beurteilt, wenn man auf Ergebnissen aufbauen will, diese also nicht allein um ihrer selbst willen interessieren. Die für andere Zusammenhänge wünschenswerte Eindeutigkeit ist mit historischen Urteilen aber nicht zu erreichen. Diese sind immer nur Wahrscheinlichkeitsurteile, jederzeit revidierbar durch neue Quellen oder Argumente. Mit dieser Begrenzung historischer Erkenntnis müssen wir leben – auch wenn wir uns, wie Wengst vorschlägt, allein dem Zeugnis der Evangelien zuwenden.

Er plädiert für eine sinnvolle Bündelung der Kräfte: „In der Disziplin Neues Testament hat historische Kritik hinsichtlich der Evangelien genug zu tun, wenn sie als ihren Gegenstand die vier kanonischen in ihrer vorliegenden Gestalt betrachtet, jedes für sich als jeweilige Einheit“ (304). Sofern Evangelien im Rahmen historischer Kritik untersucht werden, ist dasselbe „Chaos“ zu erwarten, das Wengst zur Jesusforschung beklagt. Was unterscheidet im Blick auf die Unterschiedlichkeit der vertretenen Positionen z.B. die Diskussion um die genaue historische Einordnung des Matthäus-Evangeliums und seiner Adressaten<sup>29</sup> von den Urteilen in der Frage, wie Jesus seinen Tod verstanden hat? Man mag antworten, dass sich die Mühe in diesem Fall, da unmittelbar bezogen auf die neutestamentlichen Zeugnisse, eher lohne. Deutlich würde aber trotzdem, dass das „Chaos“ der unterschiedlichen Resultate für sich genommen kein Argument gegen die Sinnhaftigkeit der historischen Rückfrage ist.

Dass man es in der historischen Jesusforschung wirklich mit einer chaotischen Situation zu tun hat, lässt sich im Übrigen bezweifeln. Es gibt auf dem Weg der Rekonstruktion Stationen, die von den meisten aufgesucht werden;<sup>30</sup> es gibt klare Weggabelungen, an denen sich entscheidet, wie man weitergeht;<sup>31</sup>

---

29 Vgl. dazu nur das Panorama der Positionen bei ULRICH LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 4 Bde., Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985–2002, hier Bd. I<sup>5</sup> (2002), 94–96.

30 Etwa: die Botschaft von der Basileia als Vergebungsbotschaft, das Wirken Jesu und seiner Anhänger als Sammlungsbewegung in Israel, die Verkündigung der Basileia in Machttaten.

31 Hier wäre zu nennen die Differenz zwischen einem „uneschatologischen Jesus“ nach dem Vorbild kynischer Wanderphilosophen und einer Rekonstruktion, die Jesus in die

es gibt Knotenpunkte, von denen unterschiedliche Wege abgehen.<sup>32</sup> Man kommt, je nachdem welchen Weg man wählt, an einem anderen Ort an. Chaotisch wäre die Situation nur, wenn man sich auf dem Weg notwendig verirren müsste. Sofern man weiß, warum welcher Weg eingeschlagen wird und wohin er führt, herrscht nicht Chaos, sondern Vielfalt. Und aufs Ganze gesehen kann diese Vielfalt verhindern oder zumindest erschweren, dass man der Selbstspiegelung aufsitzt. Dies gilt zum einen für die Rezipienten von Forschungsergebnissen, zum andern auch für die Forscher selbst. Sie müssen sich mit Urteilen und Argumenten befassen, die der eigenen Sicht zuwiderlaufen und können nicht einfach den eigenen Vorlieben folgen.<sup>33</sup> So trostlos wie von Wengst beschrieben ist der Zustand der Jesusforschung nicht.

#### IV. Zur Unverzichtbarkeit der historischen Rückfrage

Auch wenn es paradox klingt: Dass es um die Jesusforschung so schlecht nicht bestellt ist, wirkt sich für das von Klaus Wengst vertretene Programm<sup>34</sup> günstig aus. Es lässt sich nämlich ohne die historische Rückfrage kaum begründen und durchführen.

a) Dies betrifft zunächst grundsätzlich den Bezug auf die Geschichte. Betrachten wir noch einmal die Ausführungen des Gewährsmanns Martin Kähler. Er stellte zunächst fest, dass man eigentlich nicht mehr von Jesus wissen müsse, als Paulus den Korinthern in der Glaubensformel 1 Kor 15,3b–5 von Tod und Auferweckung sowie den Erscheinungen mitgeteilt hat.<sup>35</sup> In den Evangelien aber könnten wir den kennenlernen, auf den sich das Bekenntnis richtet. Wir lesen sie, weil Jesus „uns das Fleisch gewordene Wort, das Bild des unsichtbaren Gottes, weil er uns der offenbare Gott ist“.<sup>36</sup> In den Evangelien, dies betont

---

apokalyptisch geprägte Zukunftshoffnung einordnet.

32 Damit sind Einzelfragen gemeint, die unterschiedlich beantwortet werden, z. B.: Wie ist das Verhältnis Jesu zur Tora im Ganzen oder in Einzelfragen (Sabbat, kultische Reinheit) zu bestimmen? Geht der Zwölferkreis auf Jesus zurück? Wie lässt sich der Sendungsanspruch Jesu beschreiben? Wer betrieb warum die Verhaftung Jesu?

33 Nur wenn man meint, die Überzeugungskraft historischer Argumente werde allein nach Vorurteil eingestuft, ließe sich die tatsächlich stattfindende Fachdiskussion entwerfen. Eine solche Skepsis wäre aber nicht auf die Jesusforschung zu beschränken. Wer sie teilt, müsste auch die historische Untersuchung der Evangelien für ein hoffnungsloses Unterfangen halten.

34 Vgl. Abschnitt 2 Seite 191f.

35 Vgl. KÄHLER, Jesus, 33.

36 KÄHLER, Jesus, 35.

auch Klaus Wengst mehrfach, wird die Geschichte Jesu so erzählt, „dass im Reden, Tun und Erleiden Jesu Gott selbst zum Zuge kommt“ (48).<sup>37</sup> Die Evangelien vermitteln ein Bild des irdischen Jesus, „wie er in der Perspektive des Zeugnisses von seiner Auferweckung mit Hilfe der Schrift gezeichnet wird“ (119).<sup>38</sup> Die Richtigkeit dieses Satzes wird kaum ein Exeget bestreiten; fraglich aber ist, ob man sich auf diese Perspektive der Evangelien beschränken kann. Es geht ihnen um einen bestimmten Blick auf den irdischen Jesus, in seiner Geschichte komme Gott zum Zuge. Diese (hier kursiv gesetzten) Begriffe weisen auf ein Problem: Was unter ihnen zu verstehen ist, wird durch den kulturellen Kontext bestimmt – und der ist in unserem Fall durch historisches Bewusstsein geprägt. Wenn ich also sage, in der Geschichte des irdischen Jesus komme Gott zum Zuge, zugleich aber festhalte, dass wir über diese Geschichte nach den üblichen Maßstäben – also aufgrund historischer Forschung – nichts Wesentliches sagen können, wird der Begriff zur Leerformel. Wir lernen dann, um die bereits zitierte Formulierung Kählers aufzugreifen, zwar den kennen, „den unser Glaubensauge und unser Gebetswort zur Rechten Gottes antrifft“;<sup>39</sup> von seiner Geschichte aber erfahren wir nichts – jedenfalls nichts, was außerhalb der Glaubensperspektive mit diesem Begriff verbunden wird. Wenn die Geschichte einer Person mit ihrer Wirkung gleichgesetzt<sup>40</sup> und gesagt wird, historisch bleibe uns die Geschichte dieser Person bis auf einige banale Aussagen verschlossen, fragt sich, was der Satz bedeuten könne, dass in der Geschichte Jesu „Gott selbst zum Zuge kommt“. Lassen sich die Evangelien dann überhaupt noch lesen als Erzählung der Geschichte eines Menschen, in der Gott zum Zuge kommt? Sie werden in diesem Fall unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins eher zu fiktionalen Texten, die davon erzählen, wie im Leben und Wirken einer Figur Gott zum Zuge kommt. Anders gesagt: Was die

37 An dieser Stelle ist das zum Johannes-Evangelium gesagt, es gilt aber auch für die anderen Evangelien; vgl. z. B. WENGST, *Jesus*, 49.282.287.293.

38 Dies ist im Blick auf die Position Kählers formuliert, trifft aber auch auf Wengst selbst zu.

39 KÄHLER, *Jesus*, 34.

40 Vgl. KÄHLER, *Jesus*, 38f.: „In ihrem Werke lebt die reife, die geschichtsreif gewordene Persönlichkeit; und an dieses Werk knüpft sich dann in unvergeßlichen Zügen und Worten auch wohl ein unmittelbarer Abdruck ihres wirkungskräftigen Wesens; und als Wirkung ist derselbe notwendig mitbestimmt, durch den Stoff, in dem er sich abprägt, durch die Umgebung, auf welche er zu wirken hatte und zu wirken vermocht hat. Schon rein geschichtlich gegriffen ist das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibt. Was aber ist die Wirkung, die durchschlagende, welche dieser Jesus hinterlassen hat? Laut Bibel und Kirchengeschichte keine andre als der Glaube seiner Jünger, die Überzeugung, daß man an ihm den Überwinder von Schuld, Sünde, Versucher und Tod habe.“

Evangelien im Vergleich zu den Glaubensformeln von Tod und Auferweckung auszeichnet – sie bringen Leben und Wirken Jesu ins Evangelium ein –, geht verloren, wenn sich das Geschichtliche derart verflüchtigt wie in dem von Wengst vertretenen Konzept.

Nun hat sich Wengst mit dem Argument befasst, das auf die Notwendigkeit der historischen Rückfrage aufgrund der „westlichen Wissensordnung“<sup>41</sup> abhebt. Er hält ihm entgegen, dass mit dem Verweis auf das durch die Aufklärung begründete historische Denken noch nichts gesagt sei über die „theologische Sinnhaftigkeit“ der historischen Rückfrage nach Jesus (279). Die Frage nach der Faktizität<sup>42</sup> sei nicht „der alles entscheidende Punkt“, ja „theologisch völlig belanglos“, wird doch „im theologischen Reden und Erzählen der Faktizität gerade ihre Eigenmächtigkeit und Absolutheit bestritten“. Es sei „die Besonderheit biblischen Erzählens und überhaupt biblischen Redens ..., Gott und bestimmte – partikulare – Geschichte zusammenzudenken“ (280). Dem letzten Satz ist uneingeschränkt zuzustimmen und es ist zweifellos Aufgabe der Exegese, diesen Charakter biblischen Erzählens zur Sprache zu bringen. Aber daraus lässt sich nicht ableiten, dass sich die historische Rückfrage theologisch verbiete. Das zuvor genannte Problem bleibt: Wer sagt, dass in der Geschichte Jesu Gott zum Zuge kommt, aber die Aussagen über diese Geschichte von dem abkoppelt, was die eigene Zeit mit diesem Begriff verbindet, steht in der Gefahr, das Moment der Geschichte zu verlieren – und das ist theologisch nicht belanglos.<sup>43</sup>

b) Auch in einer zweiten Hinsicht zeigt sich, dass die historische Rückfrage nicht umgangen werden kann. Wengsts Position bleibt von ihr abhängig, wie in der Charakterisierung der Evangelien deutlich wird. Er hält fest: Die Evangelien seien zu lesen von ihrem „Konstruktionspunkt“ her, der im Schluss liege, dem „Zeugnis von der Auferweckung Jesu“ (48). Anders als Papst Benedikt

---

41 Vgl. STEGEMANN, Jesus, 393: „Die historische Jesusfrage ist ein unausweichliches Moment der Wissensordnung, die im Zuge der Aufklärung sich zumal in den westlichen Kulturen und Gesellschaften etabliert hat“ (zitiert bei WENGST, Jesus, 279).

42 Wengst scheint den Begriff in einem weiteren Sinn zu verstehen, nicht nur im Blick auf die Frage, ob etwas geschehen ist, sondern im Blick auf Zusammenhänge, die das Geschehen geschichtlich erklären können. Jedenfalls nennt er im Kontext auch Fragen wie die nach der Intention Jesu, aus der heraus er nach Jerusalem gezogen ist.

43 Damit ist noch nichts gesagt zur Frage, welche Bedeutung die historische Rückfrage theologisch näherhin hat. In diesem Zusammenhang ist sicher auch von Begrenzungen zu reden (s. u. 5.). Hier ging es in erster Linie um den Aufweis, dass die historische Rückfrage nach Jesus nicht ohne Schaden ausgeklammert werden kann (vgl. auch MEIER, Jew I, 198; LUDGER SCHENKE, Jesus vor dem Dogma. Zur inneren Überzeugungskraft der Worte Jesu, Stuttgart 2014, 15f.).

im ersten Band seiner Jesus-Trilogie<sup>44</sup> weisen die Evangelisten allerdings nicht ausdrücklich auf den Konstruktionspunkt ihrer Werke hin. Woher weiß man, dass er im Schluss liegt? Wengst bringt das Motiv vom Unverständnis der Jünger im Markus- und Johannes-Evangelium ins Spiel, das mit Bezügen auf den Kreuzestod Jesu verbunden ist. Nun belegen Joh 2,22 und 12,16 zweifellos die Auffassung, dass zum rechten Verständnis Jesu die Perspektive von Tod und Auferstehung gehört. Aber dass die ganze Geschichte Jesu von diesem Punkt aus erzählt ist, lässt sich aus diesen Stellen nicht folgern. Jahrhundertlang hat man trotz solcher Aussagen das Johannes-Evangelium als Augenzeugenbericht gelesen, der seinen Konstruktionspunkt nicht im Glauben an die Auferweckung des Gekreuzigten hat, sondern im Willen, Ereignisse aus dem Wirken Jesu wiederzugeben. Dasselbe gilt für das Matthäus-Evangelium, das ja traditionell auch einem Augenzeugen der Geschichte Jesu zugeschrieben wurde. Die mit den Namen von Apostelschülern verbundenen Evangelien nach Markus und Lukas weisen ebenfalls nicht auf den von Wengst genannten Konstruktionspunkt hin. Lukas setzt sogar einen kräftigen Gegenakzent, wenn er seinem Werk den Hinweis voranstellt, allen Überlieferungen von Jesus sorgfältig nachgegangen zu sein und es der Reihe nach aufgeschrieben zu haben (Lk 1,1–4). Theophilus wird mit keinem Wort darauf gestoßen, dass er das Werk vom Konstruktionspunkt „Auferweckung“ aus lesen solle.

Dass dieser Konstruktionspunkt erkannt wurde, verdankt sich der historischen Jesusforschung. Erst durch sie hat man gelernt, die Evangelien nicht als Geschichtsberichte zu lesen.<sup>45</sup> Dass es weitreichende Differenzen geben könnte zwischen der Geschichte Jesu und den Evangelienberichten, erschloss sich erst, als das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Tradition zusammenbrach und sich historisches Denken entwickelte. Zuvor hat man zwar durchaus die Schwierigkeiten wahrgenommen, die in der Unterschiedlichkeit der Evangelien für deren geschichtliche Auswertung liegt; man war aber eher um Ausgleich und möglichst weitgehende Harmonisierung der Differenzen bemüht. Die Selbstverständlichkeit, mit der Wengst den Konstruktionspunkt der Evangelien benennt, setzt historische Jesusforschung voraus, täuscht aber über den ungeheuren Einschnitt hinweg, der mit dieser „Wahrhaftigkeitstat des protestanti-

44 Vgl. Anm. 21.

45 Damit ist nicht behauptet, dass man zuvor die Evangelien ausschließlich als Geschichtsberichte gelesen hätte. Im hermeneutischen Modell vom vierfachen Schriftsinn kamen ja auch andere Momente zum Tragen. Aber die Tatsache, dass die Evangelien sich auf das Wirken einer geschichtlichen Person bezogen, wurde doch so aufgefasst, dass sich auch zugetragen hatte, was in den Evangelien erzählt wird (vgl. z. B. BERNARD SESBOÜÉ, *La question du Jésus historique au regard de la foi*. In: DANIEL MARGUÉRAT/ENRICO NORELLI/JEAN-MICHEL POFLET (Hrsg.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genf 1998, 503–513, hier: 504f.).

schen Christentums“<sup>46</sup> verbunden war. Die genannte Abhängigkeit ist nun nicht nur von historisch–genealogischem Interesse. Man kann die Eigenart der Evangelien als von Ostern her entworfene Verkündigungsschriften nur dann begründen, wenn man zugleich die Differenz zwischen dem Jesus der Geschichte und dem „gepredigten Christus“ im Blick hat. Sicher ist es berechtigt, mit Martin Kähler unter Verweis auf die nur Spezialisten zugängliche historische Forschung das biblische Christusbild als das für den Glauben entscheidende zu kennzeichnen;<sup>47</sup> man muss keine historische Jesusforschung betreiben, um an Christus zu glauben. Aber wer darauf abhebt, dass zu einem sachgerechten Verständnis der Evangelien gehört, sie als nicht unmittelbar historisch auswertbare Erzählungen zu lesen (also von Ostern her), gibt keine selbstverständliche Lektüeranweisung. Wie soll man begründen, dass es in den Evangelien auf den „verkündigten Christus“ ankommt, wenn dort der verkündigende Jesus dargestellt wird? Die Differenz zwischen der historischen und literarischen Ebene müsste ausdrücklich zur Sprache kommen. Historische Jesusforschung würde ständig wenigstens als Negativfolie gebraucht. Sie müsste absichern, dass die Texte nicht als historische Berichte, sondern als Christusverkündigung zu lesen sind und die Exegese zu erarbeiten hat, „wie die in österlicher Perspektive erfolgende Erinnerung an Jesus unter Einbeziehung jeweils inzwischen gemachter unterschiedlicher Erfahrungen in jeweils unterschiedlichen Situationen fruchtbar gemacht wird“ (304). Das von Wengst vertretene exegetische Programm bleibt also an die historische Rückfrage nach Jesus gebunden. Da historische Ergebnisse, auch negative, aber immer revidierbar sind,<sup>48</sup> wird auch bei diesem Programm die Frage nicht verstummen, was sich denn positiv historisch über Jesus sagen lässt.

## V. Zur theologischen Bedeutung der historischen Rückfrage

a) Die historische Rückfrage nach Jesus blendet die Glaubensperspektive aus, und damit die Perspektive, die für die Evangelien die entscheidende ist. Ist ihr deshalb theologische Relevanz abzuspochen? Aus den vorgetragenen Überlegungen folgt, dass das Anliegen der Evangelien, die Geschichte Jesu in das

---

46 ALBERT SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984 (1906), 42 (aus dem Vorwort zur sechsten Auflage 1950). Ebd. 45–55 die vielleicht immer noch eindrucklichste Schilderung des genannten Einschnitts.

47 Vgl. KÄHLER, *Jesus*, 36f.

48 Das Urteil, die Forschung sei in historischer Hinsicht nicht über David Friedrich Strauß hinausgekommen (vgl. WENGST, *Jesus*, 205), verdeckt diesen Tatbestand: Ein vor mehr als 150 Jahren erreichtes Ergebnis scheint stabil zu sein. Es ist es aber schon deshalb nicht, weil man jenem Urteil nicht folgen muss.

Evangelium einzubringen, unter heutigen Verstehensbedingungen nicht unter Absehung der historischen Rückfrage aufgenommen werden kann. Heißt dies, dass die Exegese zur Jesusforschung verurteilt ist, oder kann sie aus ihr auch Gewinn ziehen?

Damit die Rolle der historischen Rückfrage nach Jesus in der Exegese als theologische Disziplin positiv bestimmt werden kann, müssen die Grenzen des Unternehmens deutlich wahrgenommen werden. Es kann nicht darum gehen, den „historischen Jesus“ zum „wirklichen Jesus“ zu erklären<sup>49</sup> und zum Gegenstand oder Kriterium des Bekenntnisses zu erheben. Dies verbietet die Natur historischer Erkenntnis, deren Vorläufigkeit durch die zahlreichen unterschiedlichen Rekonstruktionen bestätigt wird.<sup>50</sup> Dass die Suche nach dem historischen Jesus im Ursprung von einem anti-dogmatischen Impuls bestimmt war,<sup>51</sup> legt sie nicht auf Dauer fest.

Vor 40 Jahren hat Ferdinand Hahn die Frage nach der theologischen Bedeutung der historischen Rückfrage dahingehend beantwortet, dass eine theologisch verantwortete Jesusforschung nicht bei der Rekonstruktion der Geschichte Jesu stehen bleibt. Sie hat vielmehr nachzuzeichnen, wie die Geschichte Jesu in die urchristliche Verkündigung eingegangen ist. Der Blick ist also nicht nur zurückzuwenden, sondern auch auf die bleibende Bedeutung der geschichtlich rekonstruierten Gestalt zu richten. Theologische Bedeutung hat die historische Rückfrage insofern, als sie die Rezeption des historischen Jesus in der urchristlichen Verkündigung beschreibt.<sup>52</sup> Da diese Rezeption nicht nur

---

49 49 Vgl. MEIER, *Jew I*, 21–40; MICHAEL WOLTER, Was macht die historische Frage nach Jesus von Nazaret zu einer theologischen Frage? In: ULRICH BUSSE/MICHAEL REICHARDT/MICHAEL THEOBALD (Hrsg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*. FS Rudolf Hoppe (BBB 166), Göttingen 2011, 17–33, hier: 24–31.

50 Vgl. auch MEIER, *Jew I*, 198. Dass man diese Vielzahl an Deutungen nicht als Chaos bezeichnen muss, wurde bereits besprochen (Vgl. Abschnitt 3, S. 193f.).

51 Dies gilt sicher für Hermann Samuel Reimarus, der das Osterzeugnis auf einen Betrug der Jünger Jesu zurückführte. Nach Albert Schweitzer suchte „geschichtliche Erforschung des Lebens ... den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma“ (Geschichte, 47). Auch in der dritten Runde der Rückfrage finden sich solche Tendenzen, etwa im Rahmen des „Jesus Seminars“; vgl. ROBERT W. FUNK, *Jesus befreien. Die US-Debatte um den Mann aus Nazareth*. In: *Ev-Komm* 29 (1996) 512–515.

52 Vgl. FERDINAND HAHN, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*. Jetzt in: DERS., *Studien zum Neuen Testament*, hrsg. von Jörg Frey und Juliane Schlegel, Bd. I: *Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien* (WUNT 191), Tübingen 2006, 185–251, hier: 241–247; auch ERICH GRÄSSER, *Die Frage nach dem historischen Jesus. Bilanz einer Debatte*. In: MANFRED OEMING/AXEL GRAUPNER (Hrsg.), *Altes Testament und christliche Verkündigung*. FS Antonius H. J. Gunneweg, Stuttgart 1987, 271–286, hier: 284f.; MARTIN KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), Göttingen

durch Kontinuität bestimmt ist, stellt sich die Frage, welche theologische Bedeutung dem Moment der Diskontinuität zugeschrieben werden kann. Ihr sei im Blick auf konkrete Einzelfragen beispielhaft nachgegangen.<sup>53</sup>

b) Ein klassischer Fall begegnet in der Wunderfrage. Historische Jesusforschung führt meist zu dem Ergebnis, dass Jesus bestimmte von ihm erzählte Wundertaten nicht gewirkt hat. Gewöhnlich werden ihm Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen zugeschrieben, aber nicht Befreiungs- und Geschenkwunder oder Epiphanien.<sup>54</sup> Geht man von diesem Ergebnis aus, ist die Christologie nicht so zu entwerfen, dass sie mit der überragenden Wundermacht Jesu als Zeichen der in ihm ergangenen Offenbarung argumentiert. Die frühere Apologetik ist ja so vorgegangen,<sup>55</sup> heutige Fundamentaltheologie tut das mit gutem Grund nicht mehr – der historische Befund steht dem entgegen, so dass theologisch andere Wege beschritten werden müssen.

Lässt sich Jesu Sendungs- und Vollmachtsanspruch in christologischen Kategorien beschreiben? Auch wenn man zugesteht, dass die nach Ostern entfaltete Christologie nicht allein auf der Ostererfahrung der Jünger gründet, sondern einen von Jesus erhobenen Anspruch voraussetzt, muss man diesen Anspruch nicht als messianischen charakterisieren und mit einem entsprechen-

---

1998, 182. Dagegen hebt SCHENKE, *Dogma*, 11–16, darauf ab, dass die Bedeutung der Botschaft des historischen Jesus in dieser selbst liege. Wohl kann „historisches Nachdenken über Jesus ... der erste Schritt zum Glauben hin sein“ (vgl. SCHENKE, *Dogma*, 15), aber der Wahrheitsanspruch der Botschaft Jesu gründet nicht in der österlichen Christologie, ist also nicht nur im Blick auf die urchristliche Christusverkündigung zu entfalten. Ostern begründet keine neue Qualität der Botschaft Jesu, sondern „garantiert ... die Weiterverkündigung der alten Botschaft Jesu“ (vgl. SCHENKE, *Dogma*, 13).

53 Dabei werden auch strittige Punkte der historischen Rekonstruktion herausgegriffen. Es soll nicht behauptet werden, dass sie im vorgetragenen Sinn entschieden seien. Gefragt wird nur, was theologisch aus einem negativen Ergebnis folgt.

54 Vgl. z. B. GNILKA, *Jesus*, 118–141; KARRER, *Jesus Christus*, 248–251. Dieses Urteil gibt nicht einfach wieder, was modernem Bewusstsein als wahrscheinlich gilt (in diese Richtung gehen allerdings THEISSEN/MERZ, *Jesus*, 280); es basiert vielmehr auf dem überlieferungsgeschichtlichen Befund: Allein Heilungen und Dämonenaustreibungen erscheinen auch in der Worttradition (die Ausnahme Mk 8,17–21 ist recht sicher markinisch redaktionell); sie kennzeichnen das Wirken der ausgesandten Jünger (Mk 6,7–13) und begegnen in Summarien (Mk 1,32–34, 3,7–12; 6,53–56 [hier nur Krankenheilungen]). Außerdem ist in den Geschichten, in denen die übrigen Wunderarten zur Sprache kommen, das christologische Interesse mit Händen zu greifen.

55 Anton Vögtle hat dem in einer früheren Arbeit noch Tribut gezollt: Jesu Wunder einst und heute. In: *BiLe* 2 (1961) 234–254, hier: 244: „Die ipsissima vox Jesu setzt die Wunder der Sache nach eindeutig als *divinae revelationis signa* ... *certissima et omnium intelligentiae accomodata* voraus“ (Auslassung im Original).



den Selbstbewusstsein Jesu verbinden.<sup>56</sup> Angesichts der auch gegebenen Momente der Diskontinuität ist das Urteil Matthias Konradts gut begründet: Es setzt „mit der Ostererfahrung eine christologische Reflexion ein, aus der eine grundlegend neue Qualität der Aussagen über Jesus resultiert. Jesu Hoheitsanspruch wurde durch die Auferweckung nicht nur bestätigt, sondern zugleich grundlegend neu dimensioniert“.<sup>57</sup> Ein solches Ergebnis destruiert nicht die Christologie, sondern zeigt: Im Christusbekenntnis geht es um die Würde, die Jesus zukommt; um die Frage, wer er dem Glauben zufolge ist, nicht, für wen er sich gehalten hat.

Umstritten sind die Fragen um den Tod Jesu. Hat Jesus seinen Tod erwartet und angekündigt? Verneint man die Frage,<sup>58</sup> wäre ein unmittelbarer Anhaltspunkt für die Entfaltung einer Christologie gegeben, in der auch menschliche Begrenzungen ihren Ort haben. Solches Nichtwissen kann in das dogmatisch entfaltete Bekenntnis integriert werden, wenn es auf die menschliche Natur Christi bezogen wird.<sup>59</sup> Man könnte sogar erwarten, dass dieser frömmigkeitsgeschichtlich eher unterbelichtete Aspekt der „Zwei-Naturen-Lehre“ gestärkt würde, wenn sich dieses historische Ergebnis in der Christologie auswirkt.

Ob Jesus seinem Tod eine heilsvermittelnde Bedeutung zugesprochen hat, wird kontrovers diskutiert. Was würde aus einer negativen Antwort folgen? In diesem Fall würde die Aussage von der Sühnewirkung des Todes Jesu keineswegs ins Unrecht gesetzt, sie wäre allerdings als österliche Deutekategorie profiliert. Man könnte in diesem Fall gut verstehen, dass sich im Neuen Testament eine Vielzahl von Ansätzen findet, den Tod Jesu zu deuten.<sup>60</sup> Und es würden Deutungsmöglichkeiten über das ausdrückliche Zeugnis des Neuen Testaments hinaus (aber nicht gegen dieses Zeugnis)<sup>61</sup> entstehen: Dadurch dass Jesus dem tödlichen Konflikt nicht ausweicht, sondern trotz der in der Situation des letzten Mahles abzusehenden Bedrohung an seiner Botschaft von der Basilea fest-

56 Anders MARTIN HENGEL/ANNA MARIA SCHWEMER, *Jesus und das Judentum* (Geschichte des frühen Christentums, Bd. 1), Tübingen 2007, 461–548.

57 MATTHIAS KONRADT, *Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt „vorösterlicher Christologie“ dar?* In: *ZThK* 107 (2010) 139–166, hier: 166; vgl. auch LORENZ OBERLINNER, *Jesu Anspruch in Botschaft und Wirken – Merkmale einer „impliziten Christologie“?* In: *MThZ* 64 (2013) 195–206.

58 Ausführliche Begründung bei OBERLINNER, *Todesgewißheit*.

59 Vgl. auch SESBOÜÉ, *La question*, 511.

60 Vgl. z. B. GERHARD BARTH, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992 (<sup>2</sup>2003); JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005 (<sup>2</sup>2007; Studienausgabe 2007; <sup>2</sup>2012).

61 Entscheidend ist, im Rückblick auf das Geschick Jesu das „für“ seines Todes zu formulieren. Wenn dies auch ohne Bezug auf Sündenvergebung gelingt, müsste dies nicht als Ersetzung eines sühnetheologischen Deutekonzepts verstanden werden.

hält,<sup>62</sup> kann das „für“ des Todes Jesu in der Treue zu seiner Gottesverkündigung gesehen werden; er steht für sie mit seinem Leben ein, bekräftigt mit seinem Lebenseinsatz die Botschaft vom vergebungswilligen Gott, der sein Volk sammelt.

Die angeführten Beispiele zeigen: Historische Jesusforschung ist nicht theologisch sinnlos. Sie kann sich durchaus auf die theologische Durchdringung des Christusbekenntnisses auswirken. Was der Glaube bekennt, entscheidet sie nicht. Aber wie die Geschichte Jesu in das Bekenntnis eingebunden wird, dazu hat sie ein Wort zu sagen. Sie aufzugeben, wäre theologisch ein Verlust.

---

62 Dies ist die mit Mk 14,25 verbundene Todesdeutung, vgl. BECKER, Jesus, 420; LORENZ OBERLINNER, Der Weg Jesu zum Leiden. In: LUDGER SCHENKE u. a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 275–318, hier: 300f.