

Diskussion

Noch einmal: Historischer und biblischer Jesus

Die Diskussion um den „historischen Jesus“, die in der deutschen evangelischen Theologie seit über 15 Jahren geführt wird, scheint noch immer nicht beendet zu sein. In Heft 2 dieses Jahrgangs (S. 76–82) hat Walter Schmithals – die Position Rudolf Bultmanns weiterführend – dieses Thema erneut aufgegriffen, und in Heft 5 (S. 296–298) hat Theodor Lorenzmeier die Gegenposition vertreten, der es um den historischen Jesus geht. Wenn wir jetzt wiederum eine Entgegnung von Schmithals abdrucken, so nicht, um die persönliche Diskussion zweier Theologen fortzuführen. Deshalb hat Schmithals hier keine Gelegenheit, auf die Kritik Lorenzmeiers an seinen Ausführungen im einzelnen einzugehen. Wenn wir die Diskussion weiterführen, so geht es uns nur um die Sache selbst, die natürlich von den Argumenten derer, die sie vertreten, nicht ganz zu trennen ist. Dieser Klärung des Problems scheint uns die Entgegnung von Schmithals zu dienen, die wir im folgenden abdrucken.

□ Es fällt mir nicht leicht, dem Wunsch des verstorbenen Chefredakteurs der Evangelischen Kommentare nachzukommen und das Gespräch fortzusetzen, das Theodor Lorenzmeier in Heft 5 mit seiner Stellungnahme zu meinem Aufsatz „Kein Streit um des Kaisers Bart“ in Heft 2 eröffnet hat. Denn es läßt sich nur schwer eine gemeinsame Gesprächsebene finden. Lorenzmeier mißdeutet von vornherein meinen Satz, die Frage nach dem historischen Jesus sei als eine theologische Frage verboten, als Verbot, das Problem des historischen Jesus theologisch zu bedenken, obschon mein von ihm inkriminierter Aufsatz nichts anderes darstellt als eine theologische Diskussion eben dieses Problems. Wenn er im weiteren Verlauf seiner Polemik die Besonderheit und Einmaligkeit des historischen Jesus zum eigentlichen Inhalt des christlichen Glaubens erhebt, wird allerdings deutlich, daß er meine Intention besser verstanden hat, als er zunächst vorgibt, nämlich verstanden als die theologische Feststellung, der historische Jesus könne auf Grund des Neuen Testaments nicht Gegenstand der christlichen Theologie und Inhalt des christlichen Glaubens sein. Es erscheint mir sinnvoll, das zweifellos notwendige Gespräch durch die Klärung der wichtigsten Begriffe vorzubereiten.

Der historische Jesus ist ein Geschöpf des ausgehenden 18. Jahrhunderts, das bis in die Gegenwart hinein vielfältiger Wandlung unterliegt. Dieser historische Jesus entsteht immer dort, wo man mit den Mitteln der historischen Wissenschaft, die ihm seinen Namen gab, aus der neutestamentlichen und sonstigen Überlieferung ein Bild des irdischen Jesus, seines

Lebens, seiner Botschaft und seines Verhaltens zu gewinnen unternimmt. Das Neue Testament selbst kennt diesen historischen Jesus noch nicht.

Hand in Hand mit der Auffindung des historischen Jesus durch historische Hinterfragung des biblischen Christuszeugnisses ging notwendigerweise die Entdeckung der Eigenart des biblischen Jesus, des sogenannten kerygmatischen Christus. Bei ihm haben wir es mit jenem Jesus zu tun, den uns das biblische Bekenntnis zu ihm als den Christus vorstellt. Es besteht in der Forschung Einmütigkeit darüber, daß dieser biblische Jesus Christus seine Gestalt wesentlich durch Vermittlung des Ostergeschehens empfing. Im Unterschied zum historischen Jesus, der hinter den Quellen gesucht und gefunden werden muß, ist dieser kerygmatische Christus der Jesus des Neuen Testaments selbst. Er begegnet dort in der Variabilität christologischen Gestaltwandels, jedoch stets als der in das eine Bekenntnis der Gemeinde eingegangene Jesus.

Sowohl der historische Jesus als auch der biblische Jesus Christus sind bestimmte Ausprägungen des wirklichen irdischen Jesus von Nazareth. Der historische Jesus stellt das Ergebnis wissenschaftlichen Bemühens dar, durch das vom Glauben der Gemeinde geprägte Bild Jesu hindurch zum wirklichen irdischen Jesus durchzustoßen. Der biblische Christus ist dieser selbe irdische Jesus, wie er sich dem Auge des (Oster)glaubens zeigt. Hinsichtlich des Anspruchs, den wirklichen irdischen Jesus zu repräsentieren, besteht also zwischen dem historischen Jesus und dem biblischen Christus Jesus kein Unterschied. Der hier wie dort begegnende Jesus will mit dem irdischen Jesus identisch, will der recht verstandene irdische Jesus sein.

Darum beziehen sich auch beide Ausprägungen der Jesus-Gestalt auf Überlieferungen des irdischen Jesus, allerdings in charakteristisch verschiedener Weise. Die formulierten Bekenntnisse zum biblischen Christus und ihre frühen Auslegungen begnügen sich mit dem Rekurs auf Jesu wirkliche Menschwerdung und seinen realen Tod am Kreuz. Die Darstellungen des historischen Jesus beruhen über dieses von Bultmann sogenannte „Daß“ des irdischen Jesus hinaus auf den Berichten von Jesu Wirken, wie es in den synoptischen Evangelien geschildert wird.

Daß das Christuskerygma und seine frühen wie auch viele späteren Ausleger von diesen Jesustraditionen keine Notiz nehmen, umgekehrt aber die alten Jesustraditionen das Kerygma ignorieren, bildet das von Lorenzmeier großzügig übersehene eigentliche Rätsel des Neuen Testaments, ohne dessen Lösung auch das theologische Problem des Verhältnisses von historischem Jesus und biblischem Christus schwerlich geklärt werden kann.

Wie auch immer dies Problem gelöst werden mag: die durchgehende Meinung Lorenzmeiers, die Theologie bedürfe der modernen Frage nach dem historischen Jesus, um die Menschheit Jesu nicht zu verlieren, stellt ein anhaltloses Postulat dar. Der biblische Christus hat seine Identität mit dem irdischen Jesus, auch bis zur Entdeckung des historischen Jesus vor rund 200 Jahren, nie verleugnen können. Daß die urchristliche Gemeinde daran festgehalten hat, „daß Jesus ein wirklicher Mensch war, der eine Geschichte hatte“, bestreitet niemand. Der Schluß, sie habe aus diesem Grunde „unbestreitbar“ an den Überlieferungen vom „historischen“ Jesus Interesse gezeigt, geht an den zwar komplexen, jedoch offenkundigen Tatbeständen der frühchristlichen Überlieferung vorbei.

Nun haben wir es sowohl bei dem historischen Jesus wie bei dem biblischen Christus mit einem dogmatischen Jesus, das heißt mit einer dogmatischen Repräsentation des wirklichen irdischen Jesus zu tun. Das steht für den biblischen Christus

Jesus außer Frage; denn er begegnet nur im kirchlichen Bekenntnis beziehungsweise in Auslegungen des Bekenntnisses sowie in Traditionen, die vom Bekenntnis adaptiert wurden. Aber auch die Frage nach dem historischen Jesus hat in der Theologie nie die historische Neugier befriedigen, sondern stets die Inhalte des Glaubens bestimmen wollen. Insofern der historische Jesus, als er in die Theologie eingeführt wurde, den biblischen Christus *ablösen* sollte, weist er sich selbst als dogmatische Größe aus. Erst recht zeigen die konkreten Ausprägungen des historischen Jesus, daß wir es stets mit dogmatischen Wirklichkeiten zu tun haben: der konsequent eschatologische Jesus, die absolute Persönlichkeit Jesus, der Sozialrevolutionär Jesus, der mitmenschliche Jesus, der aufgeklärte Jesus, der fromme Rebell Jesus — was stellen diese Jesusgestalten anderes dar als dogmatische Gegebenheiten? Und sollte eine von ihnen, was man als Historiker allerdings bezweifeln muß, mit dem wirklichen irdischen Jesus identisch sein, bliebe auch diesem irdischen immer noch das dogmatische Gewand des historischen Jesus.

Wir haben Jesus also nicht anders als in dogmatischer Gestalt, sei es in den wechselnden Gestalten des historischen Jesus, sei es in der christologisch variablen Gestalt des biblischen Christus. Das ist für die Kirche angemessen, und nur historische Ignoranz kann sich einbilden, den wirklichen irdischen Jesus als rein historische Größe zu besitzen, wie denn auch nur theologisches Desinteresse sich an Jesus rein historisch interessiert zeigen kann.

Wie Lorenzmeier mit Recht feststellt, ist das historische Denken für die Theologie der Gegenwart zum Schicksal geworden. Die *historisch-kritische Methode*, die den historischen Abstand zwischen dem Neuen Testament und uns bedenkt und mit historischer Kritik zu überwinden trachtet, erweist sich deshalb als adäquate Methode gegenwärtiger theologischer Arbeit. Freilich muß diese Methode nicht nur bei der Suche nach dem historischen Jesus, sondern auch bei der Interpretation des biblischen Christuszeugnisses angewandt werden. Kaum daß er „zur Sache“ gekommen ist, stellt Lorenzmeier allerdings historisch-kritische *Methode* und biblisches *Christuszeugnis* gegeneinander und schließt aus der Tatsache, daß ich den *historischen Jesus* für theologisch irrelevant halte, ich hätte ein gebrochenes Verhältnis zur historischen *Methode*. Bei einem Theologen, der mit einer Untersuchung über „Exegese und Hermeneutik“ promoviert hat, überrascht diese Vermischung inkommensurabler Gesichtspunkte und der dahinter stehende historische Positivismus nicht wenig. Ein solcher Lapsus dürfte selbst dann nicht auftreten, wenn mein Aufsatz irgendwo Anlaß zu der Vermutung gäbe, ich wollte das biblische Christuszeugnis mit anderen Mitteln als denen der historisch-kritischen Hermeneutik gegenwärtig zur Sprache bringen. Aber schwerlich kann jemand dies meinen Ausführungen auch nur entfernt entnehmen. Eher muß man aus dem Diskussionsbeitrag Lorenzmeiers schließen, er halte das biblische Christuszeugnis als solches für nicht interpretierbar, so daß, wer immer sich der historisch-kritischen *Methode* verpflichtet weiß, nur den *historischen Jesus* dogmatisch bejahen könne. Wie anders wäre zum Beispiel sein Satz zu verstehen: „Christologie kann heute nicht unter Absehung vom historischen Jesus betrieben werden!“ Damit aber fällt Lorenzmeier keine methodische, sondern eine dogmatische Entscheidung. Wenn er sie als ein Methodenproblem ansieht, gibt er mit solcher Verwirrung der Probleme zu erkennen, daß er die eigentliche Problematik der Frage nach dem historischen Jesus nicht erkannt hat oder nicht erkennen will.

Zu den überraschenden Einsichten, die Lorenzmeier dem Leser vermittelt, gehört, daß der späte Bultmann seine lebenslangen Irrtümer selbst eingesehen und sich von der christolo-

gischen Bedeutsamkeit des historischen Jesus habe überzeugen lassen. Dazu dient u. a. der Hinweis auf Bultmanns zustimmendes Referat des bekannten Braunschweiger Aufsatzes über den „Sinn der neutestamentlichen Christologie“. Was immer diese Zustimmung bedeutet: sie findet sich in jenem Heidelberger Akademievortrag, in dem Bultmann sich *gegen* die Neuaufnahme der Frage nach dem historischen Jesus durch seine Schüler wendet, weil er sich über „den grundsätzlichen Unterschied zwischen seiner (Jesu) Verkündigung und dem Christus-Kerygma nicht täuschen“ lassen will (Exegetica, 468).

Nun aber zum Kern des Problems. Lorenzmeier argumentiert mit scheinbar fehlerloser Logik: Historische Größen seien in der Tat relativ und insofern vertretbar. Aber was vom historischen Jesus gilt, gelte auch von der Christologie, die ein historisches Phänomen und insofern austauschbar bzw. vertretbar sei. Schmithals fange sich also in seinen eigenen Prämissen. Aber wo hätte ich die Relativität, das heißt den geschichtlichen Charakter der Christologie bestritten? Wer wüßte denn nicht, daß im Neuen Testament verschiedene Christologien nebeneinander begegnen und daß diese Vielfalt um der Einheit des Christuszeugnisses in den wechselnden historischen Situationen willen erforderlich ist? Jedoch bezeugt *jede* Christologie *als solche* die Unaustauschbarkeit, Unersetzlichkeit und Unvertretbarkeit des in ihr bezeugten und bekannten Jesus Christus. Sie bringt das extra nos des Heils (mythologisch) zur Sprache, indem sie das alle menschlichen Möglichkeiten sprengende Leben anbietet. Der *historische* Jesus dagegen ist *als solcher*, wie auch Lorenzmeier einräumt, austauschbar bzw. vertretbar, nämlich durch mich und meine Möglichkeiten vertretbar.

Nun geht meine Meinung natürlich nicht dahin, daß Ernst Käsemann, als er die Frage nach dem historischen Jesus neu aufgriff, den unersetzbaren biblischen Christus gegen einen wie auch immer verstandenen historischen Jesus eintauschen wollte. Er hat sich je länger desto kräftiger gegen dieses Mißverständnis seines Unternehmens zur Wehr gesetzt. Ebenso haben z. B. auch Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, wo immer sie vom Glauben oder vom Verhalten des historischen Jesus sprachen, nicht Jesu Glauben gegen das extra nos des Glaubens an Jesus ausspielen wollen.

Ich bin aber der Meinung, daß angesichts des eindeutig dogmatischen Charakters von historischem Jesus und biblischem Christus eine theologische Kombination beider Größen nicht möglich ist und daß auch die synoptischen Jesustraditionen nicht als Zeugnisse des historischen Jesus in die kirchliche Überlieferung aufgenommen wurden. Eine sachliche Identifizierung beider dogmatischer Wirklichkeiten (die übrigens die Entstehung des Kerygmas zu einem historischen Rätsel machte), führt entweder dazu, schon bei dem irdischen Jesus das Christuskerygma suchen und finden zu müssen, wie es z. B. W. G. Kümmel tut. Diese Lösung scheidet aber daran, daß sich das Christuskerygma gerade nicht auf Jesu Botschaft oder Verhalten stützt, sondern auf sein im Lichte des Osterglaubens gesehenes Geschick.

Oder — und diese Alternative findet sich u. a. bei Herbert Braun, „dem Repräsentanten par excellence einer am historischen Jesus orientierten Theologie“, wie Lorenzmeier mit Recht schreibt — der historische Jesus wird zum Kriterium des Christuskerygmas, das „vom historischen Jesus her autorisiert sein und kontrolliert werden“ muß. Dann verschluckt also der historische Jesus faktisch den biblischen Christus.

Diese Entscheidung, die nicht zufällig stets in der Konsequenz der Aufnahme des historischen Jesus in Theologie und Glauben gelegen hat und, wie niemand übersehen kann, auch heute wieder liegt, ist keineswegs eine historische, sondern

eine dogmatische, und ich wehre mich dagegen, daß Lorenzmeier sie zu einer bloß methodischen herunterspielen möchte. Es ist auch nicht die Entscheidung zwischen Mythos und Geschichte, wie Lorenzmeier vorgibt, weil er die von ihm beschworene Entmythologisierung positivistisch mißverstehet, statt sie als hermeneutische Aufgabe anzufassen. Vielmehr handelt es sich um die dogmatische Entscheidung zwischen Gesetz und Evangelium.

Ob der historische Jesus als sozialer Revolutionär, als exemplarischer Mitmensch, als Anarchist, als einmalige Persönlichkeit oder als Lehrer der vollkommenen Vernunftwahrheiten angeboten wird: er begegnet in jedem Fall als Exponent hoher oder höchster menschlicher Möglichkeiten und *will* durch mich und alle ihm zustimmenden Menschen ersetzt werden, die seine Revolution vollenden, aneinander zum Jesus werden, wie er als Persönlichkeit wirken oder den Weg der Vernunft fortsetzen. Wer immer dem historischen Jesus dogmatischen Rang verleiht, proklamiert damit die Austauschbarkeit Jesu — natürlich nicht hinsichtlich seiner Individualität oder Biographie, die nur ästhetisch interessieren, wohl aber hinsichtlich seiner Funktion für den Glauben.

Das Christuszeugnis proklamiert jedoch in allen Christologien gerade die Unaustauschbarkeit Jesu, weil Gott sich nicht durch den Menschen, die Gnade nicht durch die Werke, die Liebe nicht durch das Recht ersetzen lassen. Unerheblich ist dabei, ob wir diese Erkenntnis mit unhistorischer Methode — wie Luther — oder mit historischer Methode — wie Bultmann — gewinnen.

Auf dem Spiel steht also — paulinisch gesprochen — die Rechtfertigung des Gottlosen, weil der historische Jesus den Gottlosen so wenig rechtfertigen kann wie der historische Lorenzmeier oder der historische Schmithals, weshalb denn auch im Neuen Testament nur dem biblischen Christus die Kraft zur Rechtfertigung zugesprochen wird, weil und insofern in ihm *Gott* das wirkt, was dem *Gesetz*, unmöglich ist (Römer 8,3). Das keineswegs „notwendige“, sondern durchaus kontingente Geschehnis, daß aus dem irdischen Jesus der biblische Christus, aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde, *begründet* allererst die Botschaft des Evangeliums, die Wirklichkeit der befreienden Gnade, die Rechtfertigung des Sünders, das Heil für die Welt, das nicht *aus* der Welt ist.

Ich will gerne die Segel streichen, wenn Lorenzmeier mir zeigen kann, inwiefern sein historischer Jesus — paulinisch gesprochen — Sünde und Tod besiegt, Friede und Freude gebracht und Freiheit geschenkt *hat*. Ich vermag aus seinen Ausführungen nur zu entnehmen, daß auch *sein* historischer Jesus mir zumutet, endlich selbst Freiheit zu schaffen, Freude und Frieden zu erkämpfen, Sünde und Tod zu besiegen. Gerade dies aber kann ich nicht, auch nicht mit dem historischen Jesus, so gewiß ich überall in der Welt das Gesetz höre, daß ich es *soll*, leider auch aus dem Munde des historischen Jesus, der damit seine schlechte Weltlichkeit, seine Relativität und Entbehrlichkeit so deutlich wie nur möglich zu erkennen gibt, mit welchem historischen und psychologischen Aufwand auch immer er geschaffen wurde, wie sehr auch immer er die Moralität seiner Schöpfer widerspiegelt. Er ist das Gesetz in Person.

Der biblische Christus Jesus dagegen — und einen anderen Jesus kennen das Neue Testament und das Bekenntnis der Christenheit nicht — wird als der verkündigt, der uns von diesem Gesetz der Sünde und des Todes befreit hat (Römer 8,2). Selbst wenn es stimmen sollte, daß, wer immer ihn zur Sprache bringt, von gestern ist und Ketzerhüte verteilt, so stimmt es doch auch, daß er so und nur so seiner Pflicht als Theologe genügt.

Walter Schmithals

WERNER JETTER

Warten auf die zweite Reformation?

RUDOLF WETH

In der Zange von rechts und links

KLAUS LEFRINGHAUSEN

Acht kritische Fragen an Europa

EMILIO CASTRO

Die Ungerechtigkeit bewußt machen

Reformer zwischen
Revolution und Resignation

Gewaltverzicht als erster Schritt

Gespräch mit Thilo Koch über die Ostpolitik der Bundesregierung

Evangelische Kommentare

Monatsschrift zum Zeitgeschehen
in Kirche und Gesellschaft

Juli 1970 3. Jahrgang • Postverlagsort Stuttgart

7