

Nach dem historischen Jesus fragen - oder historisch nach Jesus fragen?

Hermann Detering, Berlin 2007

In der Post-Bultmann-Ära ist Mode geworden, was unter kritischen Theologen einst als grundsätzlich unmöglich galt: viel über den historischen Jesus zu wissen. Wie der Hausvater von Mt 13,52, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt, werden die modernen Hausväter von „New Quest“, „Third Quest“ und „mystischem“ Postmodernismus nicht müde, ihr Wissen über den Mann aus Nazareth verschwenderisch vor den Augen ihres Publikums auszubreiten. Hatte sich Bultmann noch begnügt, seine bruchstückhafte Kenntnis über den historischen Jesus, von dem wir, wie er meinte, „so gut nichts mehr wissen können“¹, in einem kleinen Büchlein von ca. 180 Seiten Umfang darzulegen, so sind die neueren Werke oft zu epischer Breite von 500 und mehr Seiten angeschwollen².

Ich beziehe mich damit noch nicht auf das Jesus-Buch des Papstes. Auch deswegen nicht, weil dieses Buch offenkundig gar nicht zur Kategorie der historischen Jesusbücher gehört, sondern eher als Sammlung erbaulicher Predigtmeditationen betrachtet werden muß. Das Buch ist zwar historisch unbedarft, aber theologisch gediegen, gesättigt mit guter alter Tradition, erlesenen christlichen Gedanken und gehört zum Besten, was katholische Theologie derzeit zu bieten hat³. Da Ratzinger sich auch als Benedikt XVI. treu geblieben ist,

¹ R. Bultmann, Tübingen 1926, Jesus, S. 11: „Denn freilich bin ich der Meinung, 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, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren.“

² In der folgenden Liste nur ein kleiner Ausschnitt aus der in den letzten Jahren publizierten Jesus-Literatur:

J. Becker, Jesus von Nazaret, Berlin 1996; K. Berger, Jesus, München 2004. Ders., Wer war Jesus wirklich?, Stuttgart 1995; D. J. Crossan, Jesus. Ein revolutionäres Leben, München 1996, Ders., Der historische Jesus, München 1994 = The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, 1991; E. Drewermann, Jesus von Nazareth: Befreiung zum Frieden (Glauben in Freiheit, Bd. 2), Zürich 1996; J. Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996; R. Hoppe, Jesus. Von der Krippe an den Galgen, Stuttgart 1996; N. Müller, Welchen Jesus hätten Sie gern? Mosaik einer Biographie, München 1996; E. P. Sanders, Der Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, 1996; E. Schweizer, Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu (KVR 1572), Göttingen 1995; G. Theissen, A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996.

³ Daß auch ein radikaler Theologe vom Buch des Papstes nur profitieren kann, beweisen dessen Ausführungen über die Bedeutung der Barabbas-Gestalt, S. 69f. Für den Papst handelt es sich bei Barabbas um „eine messianische Figur“. Er begründet dies mit dessen Namen und weist auf – Bar-Kochba. Vorausgesetzt der Papst hätte mit seiner Ableitung recht, wie ich glaube, so würde auf die Exegese der schwierigen Passage Mk 27:16ff par ein erhellendes Licht fallen: Nicht nur wäre Barabbas als ein messianischer Konkurrent Jesu erkannt, darüberhinaus könnte auch die Entscheidung des jüdischen Volkes für Barabbas und gegen Jesus nun als Reflex jener historischen Situation gedeutet werden, in der sich die Mehrheit der Juden für Bar Kochba entschied, während die frühe christliche Messiasgemeinde Bar Kochba ablehnte und weiterhin auf die Ankunft ihres Messias Jesus wartete – um dafür mit grausamen Verfolgungen und Martern bestraft zu werden (Eus Hist Eccl 4:8). Der Name „Bar Kochba“ wäre dann in den christlichen Evangelien – wie in der apokalyptischen Literatur dieser Zeit üblich – zu „Barabbas“ verhunzt worden. – Aus der Sicht der Mehrheit der Theologen, welche die Evangelien immer noch im 1. Jahrhundert entstanden lassen, hat diese Erklärung allerdings einen entscheidenden Nachteil: Der jüdische Messias Bar Kochba ist eine Gestalt des *zweiten Jahrhunderts* (gest. am Ende des nach ihm benannten Aufstands 132-135 n.) und folgt historisch auf Jesus, nicht umgekehrt. – Dagegen wird der radikale Theologe den Hinweis des Papstes dankbar annehmen und in ihm ein weiteres Indiz für eine Entstehungszeit der Evangelien im 2. Jahrhundert erkennen.

kann von einer „peinlichen Entgleisung“⁴ überhaupt keine Rede sein. Zumal der Papst vollkommen klar erkannt hat, was einige aufgeregte Papst-Kritiker offenbar erst noch lernen müssen: daß es völlig sinnlos ist, *hinter* dem Jesus der Evangelien noch einen anderen vorauszusetzen. Die Suche nach dem *Menschen* hinter dem von den Evangelisten dargestellten *Gott-Menschen* ist zum Scheitern verurteilt, weil die Verfasser der Evangelien einen solchen nirgendwo im Blick hatten. Die immer wieder gestellte Frage nach einem vermeintlichen „historischen Jesus“ kann also notwendigerweise, da von vornherein falsch gestellt, immer nur falsche Ergebnisse produzieren. Postliberale Phantasien über die uneheliche Herkunft Jesu oder ein Grab, das auch nach der Auferstehung „voll“ blieb, sind letztlich ebenso unhistorisch wie der schlichte katholische Kirchenglaube des Papstes. Doch darüber später mehr.

Quod licet Iovi, non licet bovi. Der ökumenische Theologe Klaus Berger hat ebenfalls ein Jesus-Buch geschrieben. Das unterscheidet sich von dem des Papstes vor allem durch zweierlei: durch einen Mangel an theologischem Geschmack und durch die besagte penetrante historische Vielwisserei. Als historisch-kritisch kann dieses Buch selbst im Sinne des Verfassers schon deswegen nicht bezeichnet werden, weil Berger, sich ausdrücklich von der historisch-kritischen Methode abgrenzt und einen Wirklichkeitsbegriff voraussetzt, der (natur-)wissenschaftlich feststellbare Fakten nicht bloß transzendiert, sondern diese schlichtweg ignoriert. Für seine Verabschiedung des historischen Analogiekriteriums bemüht Berger vage postmodernistische und konstruktivistische Kategorien; er nennt das Ganze „Mystik“: „Mystik ist die Definition der Welt unter Einschluss der Existenz Gottes und der Annahme der Möglichkeit von Interaktion mit allen ‚Personen‘ und Mächten der unsichtbaren Welt“⁵. Darum kann sich in Bergers „mystischem“ Weltbild alles genauso verhalten, wie es uns die Evangelisten berichten: Die Welt ist bevölkert von Engeln und Dämonen, Jesus trägt „die Spuren der Entstehung durch den Heiligen Geist noch an sich“⁶, sein Leib wurde auf dem Berge verklärt⁷, wandelte tatsächlich auf den Wellen⁸ und erstand körperlich auf⁹. Blinde sehen, Lahme gehen und Tote stehen auf – und wehe jenen kleingläubigen Exegeten, die solche Wunder nur symbolhaft auflösen und damit die Substanz des christlichen Glaubens gefährden! Am Ende wird selbst die Höllenfahrt für Berger zur historischen Begebenheit¹⁰.

Insgesamt müßte das Jesus-Buch des Papstes allerdings noch einmal einer gründlichen Korrektur unterzogen werden. Der aus dem zweiten Jahrhundert stammende Bischof Papias von Hierapolis wird auf S. 267 „ca. 220“ angesiedelt, Bultmann wird S. 261 unkorrekt zitiert usw.

⁴ Gerd Lüdemann in Spiegel-online vom 26. April 2007.

⁵ K. Berger, Jesus, S. 68.

⁶ K. Berger, Jesus, S. 83.

⁷ K. Berger, Jesus, S. 68ff.

⁸ K. Berger, Jesus, S. 81ff „Und so brach – mystisch betrachtet – aus Jesu Leib auch zeit seines Erdenlebens immer wieder einmal die göttliche, das heißt: verwandelte Leibhaftigkeit hervor, so auch beim Gehen auf dem Meer“, S. 69.

⁹ K. Berger, Jesus, S. 692ff.

¹⁰ Offenbar müssen wir uns das so vorstellen, daß Jesus im Jahre 30 bald nach seinem Tode um ca. 15.00 Uhr Ortszeit unter dem Hügel von Golgatha die Riegel der Hölle aufbrach: „Und zum Schrecken des Herrschers des Todes kann er nun das Reich des Todes von innen her sprengen. Denn nur von außen her kann man das nicht. Die Riegel, mit denen die Totenwelt verschlossen ist, lassen sich nur von innen her öffnen. Jesus bricht diese Riegel von innen her auf und zerstört das gegnerische System. Der Herrscher der Totenwelt ist damit besiegt, die Welt der Toten ist geöffnet“, vgl. K. Berger Jesus, S. 624.

Zu dem wenigen Positiven, was man aus historisch-kritischer Sicht zu seinem Buch sagen kann, gehört, daß Berger sich gegen die übliche anachronistische Vereinnahmung Jesu wendet. Anders als andere Autoren läßt er seinen Jesus nicht als Vorkämpfer der modernen Friedens-, Frauen- und Umweltbewegung oder als humanistischen „Gutmenschen“ auftreten¹¹, sondern betont das Fremde, Herbe, Autoritativ-Fordernde, so gar nicht in unsere Zeit Passende an der Gestalt Jesu¹². Wer allerdings genauer hinsieht, erkennt bald, daß die „Fremdheit“, die Berger an Jesus feststellt, so fremd auch wieder nicht ist. Es ist, wie mir scheint, nichts anderes als das *Katholische*, zu dem sich der jahrzehntlang als Professor für Neues Testament an der (evangelischen) Theologischen Fakultät in Heidelberg arbeitende Berger schon seit längerem hingezogen fühlt und jüngst auch öffentlich bekannte.

Berger hat neue Begriffe entdeckt („Postmodernismus“, „Konstruktivismus“), um alte kirchliche Ladenhüter in moderner Verpackung an den Mann zu bringen und eine Exegese zu betreiben, die den Namen nicht verdient. Ärgerlich ist besonders der dilettantische Gebrauch des Begriffes Mystik. Berger bezeichnet alles als „mystisch“, was nicht mit rechten Dingen zugeht, also naturwissenschaftlich nicht erklärt werden kann. Mit echter Mystik (der eines Areopagiten oder Eckehart) hat das alles nichts zu tun. Berger scheint mystisches und *mythisches* Weltbild miteinander zu verwechseln.

Berger steht mit seiner „postmodernen“ – in Wahrheit nur vormodernen und apologetischen – Position in Deutschland derzeit noch allein. Apologetisch, aber methodisch fundierter und ohne „mystischen“ Wirklichkeitsbegriff arbeiten auch Exegeten wie Rainer Riesner oder der inzwischen verstorbene Carsten Peter Thiede. Thiede hatte nach dem vermeintlichen Fund des Kreuzestitulus in der römischen Kirche Santa Croce zusammen mit Matthew d'Ancona erst jüngst im „Jesuspapyrus“ die Behauptung aufgestellt, der Evangelist Matthäus habe die Bergpredigt „mitstenographiert“¹³.

Indessen hat sich der Abstand von diesem innersten Kreis der Apologeten einer „hermeneutics of belief“ – gleichsam die „Kreationisten“ der Leben-Jesu-Forschung – zu den übrigen Neutestamentlern in den letzten Jahren immer mehr verringert. Dies nicht etwa, weil sie sich der Position des bis dahin als liberal geltenden neutestamentlichen Mainstreams angenähert hätten, sondern weil letzterer – vor allem auch unter dem Einfluß amerikanischer Theologen – sich zunehmend in apologetische und evangelikale Richtung bewegt hat. Der Leipziger Theologe Jens Schröter kann daher konstatieren: „In der neueren Forschung ist eine deutliche Tendenz erkennbar, diesen [den Evangelien] den Status historischer Quellen zuzuerkennen, ihre Jesuserzählungen also – über die in ihnen zweifellos zum Ausdruck kommenden Glaubensüberzeugungen hinaus – auch in historischer Hinsicht für relevant zu erachten“¹⁴. Na bitte! Schröter beruft sich dabei auf die von ihm offenbar geschätzten amerikanischen Kollegen Evans, Charlesworth und Ellis¹⁵.

¹¹ „Jesus war sicherlich kein großer Humanist, kein Sozialrevolutionär, kein Ökofan. Er war nicht der erste Mann, der das Weibliche vollständig in sich integriert hatte. All das sind modische Jesusbilder...“ Berger in einem Interview mit der Münchner Kirchenzeitung, September 2006.

¹² K. Berger, *Jesus*, S. 375ff.

¹³ 6 C. P. Thiede, M. d'Ancona, *Der Jesus-Papyrus*, München 1996, 201; vgl. *Der Spiegel* 27. Mai 1996 und *Focus* 25. Mai 1996.

¹⁴ Jens Schröter, *Von der Historizität der Evangelien*, in: *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, 2003, S. 163 ff.

¹⁵ Craig Evans, *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, 1995, AGJU 25, Leiden-New York-Köln 1995., James H. Charlesworth, *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archeological Discoveries*, New York 1988, E. Ellis, *The Synoptic Gospels and History*, in *Authenticating the Activities of Jesus* (eds. Bruce Chilton and Craig A. Evans; NTTS 28; Leiden: Brill, 1999), S. 51-53.

Doch auch kritischere Autoren als die, deren Namen bisher genannt wurden, fallen, wenn es um den historischen Jesus geht, immer öfter mit der Tür ins Haus. In Crossan's *Der historische Jesus*¹⁶ betritt der Held, noch vor der grundlegenden historisch wissenschaftlichen Rekonstruktion, im hellen Scheinwerferlicht das Proszenium. Wir sehen ihn, wie er kommt „noch unbekannt in einen Weiler in Untergaliläa“, und wie ihn die „kalten, harten Augen der Bauern“ dort beobachten. Und Crossan weiß auch, wie er aussieht: „wie ein Bettler“. Allerdings vermißt er „bei ihm den unterwürfig niedergeschlagenen Blick, die winselnde Stimme und den schlurfenden Gang des Bettlers“¹⁷. – Müßig zu fragen, woher Crossan seinen Jesus so genau kennt. Wenigstens an dieser Stelle schreibt er nicht als Historiker, sondern als allwissender Romanautor. Wenn er seinen Jesus schließlich auch noch die Gastfreundschaft der Dorfbewohner verschmähen und bei Maria Magdalena übernachten läßt, gibt er vollends zu erkennen, daß bei der Rekonstruktion seines Jesusbildes der Anteil romantisch verklärter Phantasie und Imagination mitunter größer ist als historisch-kritische Analyse.

Fairerweise wird man sagen müssen, daß Crossan seine Kriterien für die Scheidung von echter und unechter Jesusüberlieferung später sehr gewissenhaft darlegt. Sein Jesus ist, anders als derjenige Bergers, kein postmodernes oder apologetisches Phantasieprodukt, sondern im großen und ganzen das Resultat einer methodisch durchdachten historisch-kritischen Rekonstruktion. Das Knochengestüt des „rekonstruierten Jesus“ findet sich im „Inventar“, in dem Crossan einen Überblick über die ihm verfügbaren Jesustraditionen gibt und jeweils säuberlich mit einem Plus- oder Minus-Zeichen vermerkt, was er davon für echt oder für unecht hält.

Doch leider werden die Voraussetzungen der von Crossan und anderen Forschern verwendeten Methode der Unterscheidung von „echter“ und „unechter“ Jesustradition nie grundsätzlich hinterfragt. Wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß Crossan, ebenso wie seine Kollegen vom Jesusseminar, stets methodisch stringent für die größere Ursprünglichkeit der einen oder anderen Überlieferung argumentieren, so ist doch damit nicht erwiesen, daß wir es bei dem jeweils ursprünglicheren auch mit dem echten, also *authentischen* Jesuswort zu tun haben. Für eine solche Identifizierung wäre zunächst der Nachweis nötig, daß die als ursprünglich erkannten Worte tatsächlich einen Menschen mit Namen Jesus von Nazareth als Urheber hatten. Denn es ist beispielsweise nicht auszuschließen, daß es sich dabei um Worte anonymen Charismatiker oder Propheten handelt, die im Namen eines pneumatischen Jesus bzw. Christus sprechen. Auch Crossan kennt, wie übrigens schon Bultmann und andere Exegeten vor ihm, eine Reihe von Jesusworten, die auf das Konto solch jesuanischer Propheten und Charismatiker gehen könnten und die er zu der „Schicht des Entwickelten“ und zu den „Neuschöpfungen“¹⁸ rechnet – deutsche Theologen der Bultmann-Schule gebrauchten dafür gern den Begriff „nachösterlich“. Was gibt Crossan die Sicherheit, zwischen „Neuschöpfungen“ (also „nachösterlichem“ Gut) und der „Schicht des Bewahrten“ (d.h. „vorösterlichem“ Überlieferungsgut) unterscheiden zu können?

Abgesehen davon wäre die noch grundsätzlichere Frage zu stellen, ob die Kategorisierung überhaupt methodisch legitim ist. Sie wurde einseitig auf der Grundlage der synoptischen Evangelien gewonnen, die in der Tat einen „vorösterlichen“ Jesus voraussetzen. In dem breiten Strom der uns überlieferten Jesustraditionen, von der die Synoptiker nur einen schmalen Ausschnitt bilden, läßt sich diese Scheidung zwischen „vor-“ und „nachösterlich“

¹⁶ D. J. Crossan, *Der historische Jesus*, München 1994 = *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, 1991.

¹⁷ Crossan, *Der historische Jesus*, S. 9.

¹⁸ Crossan, *Der historische Jesus*, S. 31.

jedoch nicht überall in derselben Weise vornehmen. Der Jesus des von Crossan als Quelle für seinen historischen Jesus gern benutzten Thomasevangeliums wird im Prolog als „Lebendiger“, nicht als Gekreuzigter und Auferstandener bezeichnet. Auch in den Logien ist weder von Kreuz noch Auferstehung die Rede¹⁹. Beim Jesus des Thomasevangeliums kann es sich im Sinne ihres Verfassers sehr wohl um eine rein spirituelle Wesenheit handeln – wie z.B. beim Christus in den Oden Salomos oder der Gestalt des Poimandres in den hermetischen Schriften²⁰. Die Scheidung zwischen „vorösterlich“ und „nachösterlich“ könnte von den Exegeten gar nicht vorgenommen werden, wenn nicht von vornherein die jesuanische „Biographie“ aus den synoptischen Evangelien in das Thomasevangelium hineinprojiziert würde. Das aber widerspricht dem methodischen Grundsatz, wonach Texte zunächst aus sich selbst heraus zu verstehen und zu interpretieren sind.

Bei Theißen lesen wir im Stil eines Bewerbungsschreibens, daß Jesus „kurz vor Ende der Regierungszeit Herodes I. (37-4v. Chr.) als Sohn des Holz- und Steinarbeiters Joseph und seiner Frau Maria in Nazareth geboren“ worden ist. Das hört sich solide und sachlich an. Probleme gibt es allerdings auch hier. So wäre z.B. zu bedenken, daß Jesus in einer Reihe neutestamentlicher Texte nicht als „Jesus von Nazaereth“²¹ wie dies bei seiner Herkunft aus Nazareth zu erwarten wäre, sondern als „Jesus der Nazoräer“²², bezeichnet wird²³. Da die sprachliche Brücke von Nazareth und Nazoräer nur schwer zu schlagen ist, wurde in der Vergangenheit oft vermutet, daß die Bezeichnung „Nazoräer“ (Mitglied der Sekte der Nazoräer) erst sekundär mit der Ortsbezeichnung „Nazareth“ in Verbindung gebracht wurde²⁴. Theißen scheint solche kritischen Fragestellungen entweder nicht zu kennen oder zu ignorieren.

Er geht sogar noch einen Schritt weiter und mutmaßt, daß Jesus als Bauhandwerker „beim Aufbau von Sepphoris ... mitgewirkt“ haben könnte²⁵. Das klingt, als erwartete Theißen demnächst die archäologische Entdeckung der Überreste eines persönlich vom „Holz- und Steinarbeiter“ aus Nazareth errichteten Wohnhauses, so wie ja auch in Kapernaum nach Theißens Auffassung – „möglicherweise aufgrund einer zutreffenden Ortstradition“ – das Haus des Petrus wiederentdeckt worden sein soll²⁶. – Der modernen Suche nach dem historischen Jesus und der alten Sehnsucht nach heiligen Reliquien liegen, wie es scheint, oft ganz ähnliche Antriebskräfte zugrunde.

Bei der Lektüre moderner Jesusbücher wundert man sich immer wieder darüber, wie modern und menschlich der Jesus ist, den die Forscher herausgefunden zu haben glauben, und wie gut er in unsere heutige Zeit hineinpaßt, mit seinem Eintreten für den ökumenischen Dreiklang von Frieden, Gerechtigkeit und Umwelt und – nicht zu vergessen:

¹⁹ Koester, Einführung in das Neue Testament, Berlin, New York 1980, S. 587: „Im Gegensatz zu anderen Schriften aus Nag Hammadi fehlen im Thomasevangelium Anzeichen der Einwirkung des Kerygmas von Jesu Kreuz und Auferstehung.“

²⁰ Vgl. vor allem Logion 13, 15, 17, 24, 28, 30, 37, 38, 77; 82, 90 - Logion 79, welches bereits die Leiblichkeit Jesu voraussetzt, wurde später aus Lukas 11:27-28 hinzugefügt. Vgl. R. M. Grant / D. N. Freedman, *The Secret Sayings Of Jesus*, New York 1960. Vgl. auch Logion 99.

²¹ Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός

²² Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος

²³ Mt 2,23; 26,71; Lk 18,37; Joh 18,5, 7; 19,19; Act 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9.

²⁴ Schmithals *Das Evangelium nach Markus*, Gütersloh 1979, S. 83.

²⁵ G. Theißen, *Der historische Jesus*, S. 159.

²⁶ G. Theißen, *Der historische Jesus*, S. 161.

seinem weiten Herzen für die Frauen. Besonders das letzte Thema hat es den modernen Exegeten angetan, vielleicht auch, weil es offenbar kaum eine bessere Gelegenheit gibt, bei den Frauenbeauftragten ihrer jeweiligen Universitäten zu punkten²⁷.

Es „menschelt“ viel in den Jesus-Büchern der „Historisch-Kritischen“. Wiederum erweist sich Theißen als Meister in der Darstellung des wahrhaft modernen, wahrhaft humanen Jesus. Eine seiner oft wiederholten Lieblingsideen ist die, daß sich Jesus durch den Gebrauch des Titels „Menschensohn“ als „Vertreter einer Human-Christologie“²⁸ erwiesen habe. Nach Theißen soll bereits aus Dan 7 hervorgehen, daß es Israels Bestimmung war „die tierischen Weltreiche durch ein humanes abzulösen.“ Dies zeige, daß „in der mythischen Symbolwelt ... mit solchen Bildern eine Art ‚Humanismus‘ zum Ausdruck gebracht werde“.

Trotz gegenteiliger Beteuerung handelt es sich dabei um einen krassen Anachronismus. Mit einer strengen historischen Auslegung des sperrigen Titels „Menschensohn“ hat das nichts mehr tun. Weder die alttestamentlichen und apokryphen noch die neutestamentlichen Quellen lassen es zu, das Bild des „Menschensohns“ Jesus zu „einer neuen Gestalt des Menschlichen“ zu verklären²⁹. Stellen wie Mt 13,41-42, wo Jesus in der Funktion des endzeitlichen Menschensohn-Richters auftritt und seine Engel aussendet, um das vom Glauben abgefallene, sündige Menschengeschmeiß in den Feuerofen werfen zu lassen („da wird sein Heulen und Zähneklappern“!), dürften mit unseren modernen Vorstellungen über die „neue Gestalt des Menschlichen“ wohl kaum kompatibel sein.

Daß bei alledem der Glaube des Exegeten eine wichtige Rolle spielt, verwundert nicht. Bei dem Papst und Berger, deren Jesusbücher reines Glaubenszeugnis sind, ist das von vornherein klar. Doch auch das Buch Theißens, der „in Jesus etwas wahrnimmt, das quer zu jeder Zeit steht und sich chronologisch nicht verrechnen läßt“, trägt immer wieder bekenntnishafte Züge³⁰. Gerne würde man wissen, worin dieses „etwas“ besteht, wie es vom Historiker wahrgenommen werden kann und welcher besonderen Wahrnehmungsorgane es dafür bedarf. Die Antwort dafür dürften wir vermutlich in den Erbauungsbüchern finden, die Theißen nebenher schreibt.

Nicht nur Berger und Thiede, sondern auch – auf höherem kritischen Niveau – Theißen, Crossan und andere moderne Autoren von Jesus-Büchern bestätigen den Satz Albert Schweitzers, daß es „kein persönlicheres historisches Unternehmen“ gibt, „als ein Leben-Jesu zu schreiben“³¹. Sie alle zeigen, daß sich auch 100 Jahre nach der ersten Veröffentlichung von Schweitzers Buch wenig geändert hat. Nur die Methodenreflexion nimmt heute breiteren Raum ein. Auch gehen die Autoren bei der Rekonstruktion ihres Jesus nicht mehr in der Weise vor, daß sie ihrem Konstrukt die eigenen theologischen und ideologischen Lieblingsvorstellungen gleichsam naiv in den Mund legen. Heutige Autoren haben ein scharfes Auge, wenn es darum geht, Anachronismen, Pseudo-Modernisierungen und – Aktualisierungen des Jesus-Bildes aufzuspüren – zumindest wenn sie diese bei anderen entdecken. Auch versäumen sie es nicht, zu Beginn ihrer Bücher darauf hinzuweisen, daß die größte Gefahr ihres Unternehmens darin bestehe, sich einen Jesus nach eigenen Bedürfnissen

²⁷ G. Theißen, Der historische Jesus, S. 203.

²⁸ G. Theißen, Der historische Jesus, S. 487.

²⁹ G. Theißen, Der historische Jesus, S. 489: „Als Menschensohn ist Jesus eine neue Gestalt des Menschlichen. Glaube an ihn ist Teilhabe am unvollendeten Projekt Gottes in dieser Welt: am Menschen, dessen Geschichte und Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist.“

³⁰ G. Theißen, Der historische Jesus, S. 155.

³¹ A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Von Reimarus zu Wrede, Gütersloh 1906, 6. Auflage 1950, S. 48.

und Erfordernissen zurechtzuschneiden³² – wenige Seiten weiter pflegen sie oft selber nichts anderes zu tun. Freilich glauben sie sich durch ihre Methode dazu berechtigt. Doch die von ihnen entwickelten Methoden erwecken sehr oft den Verdacht, als seien sie bereits auf ein bestimmtes, von den Autoren präferiertes Jesusbild zugeschnitten. Theißen bezeichnet das von ihm abgelehnte *Differenzkriterium*, das von den Vertretern der „Neuen Frage“ gerne benutzt wurde, als „verkappte Dogmatik“³³. In der Tat wird man nicht bestreiten können, daß das Differenzkriterium oft die Entstehung eines Jesusbildes, das die Singularität der Erscheinung Jesu betonte und ihn aus dem Kontext eines jüdischen Milieus herausriß, begünstigte. Allerdings scheint mir das von Theißen favorisierte „historische Plausibilitätskriterium“ nicht weniger dem Verdacht der „verkappten Dogmatik“ zu unterliegen. Die von Theißen formulierte forsche Prämisse, wonach alles, „was im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht“, historisch sein dürfte³⁴, muß zwangsläufig zur Entdeckung des Juden Jesus führen, an dem, was nicht zu leugnen ist, heute besonders in ökumenischen Arbeitskreisen erhöhter Bedarf besteht.

Man hat das Buch Schweitzers oft als „Abgesang“ der Leben Jesu-Forschung bezeichnet. Doch das war eine Täuschung. Die Leben-Jesu-Forschung gleicht keinem sterbenden Schwan. Eher schon einem in der Wüste herumstreifenden Wanderer, der, weil ohne Kompaß und Orientierung, nach einer Weile des Herumirrens stets zu demselben Punkt zurückkehrt, von dem er einst ausging. Der Zeitraum des Frageansatzes, den Schweitzer auf die Epoche „von Reimarus zu Wrede“ begrenzte, ließe sich auch von „Reimarus zu Theißen“ ausweiten. Die Kritik, die Schweitzer schon damals gegen die Mehrzahl der Forscher vorbrachte, könnte bis heute mühelos auf die modernen Repräsentanten der Jesus-Forschung bezogen werden. Weil die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu damals wie heute *nicht* von einem rein geschichtlichen Interesse ausging und - geht, verstrickt sie sich immer wieder in dieselben Probleme und Aporien. Damals ging es ihr (auf protestantischer Seite) darum, sich in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche vom kirchlichen Dogma zu lösen. Auch heute ist sie wieder die Hilfswissenschaft einer im Dienste der Kirche stehenden Theologie, die für das Vakuum, das der Fortfall des Dogmas hinterlassen hat, nach immer neuen Inhalten sucht. Die Autorität des Vorbildmensen Jesus soll richten, was die Autorität des Dogmas bzw. Kirche und Papst nicht mehr vermögen. Die Arbeit des Forschers besteht vornehmlich darin, die bleibende Aktualität und Relevanz des Menschen Jesus für den Gläubigen aufzuzeigen. Zu dieser Aufgabe gibt es für den Theologen keine Alternative. Entdeckte er einen Jesus, der nicht in unsere heutige Zeit hineinpaßte, dessen ethische und soziale Wertmaßstäbe hoffnungslos veraltet wären und uns nichts mehr zu sagen hätten, dürfte er diesen getrost dem Vergessen anheimgeben, weil für einen solchen Jesus kein theologischer und kirchlicher Bedarf besteht.

Damit sind der Willkür Tor und Tür geöffnet, und der historische Jesus wird zur Schale, die mit immer neuen modischen Inhalten gefüllt wird. Schweitzers Urteil über die Jesus-Forschung seiner Zeit ist bis heute zutreffend. "[...] nicht nur die Epochen fanden sich in ihm [Jesus] wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit"³⁵. Auch die heute

³² G. Theißen, *Der historische Jesus*, S. 31: Die Vielfalt der Jesusbilder legt den Verdacht nahe, Jesusdarstellungen seien in Wirklichkeit Selbstdarstellungen ihrer Autoren.“ D.J. Crossan, *der historische Jesus*, S.28: „Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß bei der Forschung über das Leben Jesu unter dem Vorwand der historischen Untersuchung Theologie getrieben wird und die Forscher statt der vorgeblichen Biographie Autobiographien verfassen.“

³³ G. Theißen, *Der historische Jesus*, S. 117.

³⁴ G. Theißen, *Der historische Jesus*, S. 29.

³⁵ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Von Reimarus zu Wrede, Gütersloh 1906, 6. Auflage 1950, S. 48.

kursierenden unterschiedlichen Jesusbilder sind Projektionen ihrer (theologischen) Autoren und ihrer Zeit. Das gilt vom bäuerlichen Revolutionär Crossans ebenso wie vom feministisch angehauchten humanistischen Gutmenschen Theißens oder dem „autoritären Entscheider“, an dem der Papstanhänger Berger Gefallen findet³⁶.

Heutige Theologen bedienen mit ihren Büchern oft nur noch den jeweiligen Zeitgeist. So wie dieser unterliegen sie dem steten Wandel von Mode und Zeitgeschmack. Selbst die „seriöse“ Jesus-Forschung der Post-Bultmann-Ära ist inzwischen so sehr zur Roman- und Erbauungsschriftstellerei geworden, daß Wissenschaft, Predigt und Belletristik in vielen Fällen kaum noch auseinanderzuhalten sind.

Nach alledem scheint mir, daß es heute an der Zeit ist, die bisherige Fragestellung zu ändern. Statt wie üblich nach einem „Leben Jesu“ bzw. *nach einem historischen Jesus zu fragen*, sollte es in Zukunft darum gehen,

historisch nach Jesus zu fragen.

Diese Fragestellung impliziert zwei wichtige Gesichtspunkte:

1. Sie will sich bewußt von der primär *theologisch* ausgerichteten unterscheiden, die der Leben-Jesu Forschung in der Vergangenheit zum Verhängnis geworden ist und dazu führte, daß immer wieder neue, divergierende Jesusporträts entstanden, die der jeweiligen aktuellen kirchlichen oder theologischen Interessenlage entsprachen.

Das Problem ist allerdings, daß längst nicht alle Exegeten, die ein theologisches Anliegen haben, sich auch offen dazu bekennen. Häufig wird das historische Interesse dem (eigentlichen) theologischen vorangestellt, um den Resultaten der Untersuchung den Anschein größtmöglicher Objektivität zu geben. Wir haben das bereits bei Theißens gesehen und wir können es auch bei Crossan beobachten. Nachdem er wiederholt betont hat, daß sein Jesus Resultat einer Rekonstruktion ist, schließt er sein Buch mit den Worten: „Wer ... nicht an etwas zu glauben vermag, das Ergebnis einer Rekonstruktion ist, dem bleibt vielleicht am Ende überhaupt nichts, an das er glauben könnte“³⁷. Abgesehen daß wir uns auf eine so enge Alternative nur ungern einlassen möchten, zeigt die Stelle, daß es auch Crossan letztlich um den *Glauben* geht, der für ihn mit seinem rekonstruierten Jesus steht oder fällt³⁸. Würde Crossan *nur* als Historiker argumentieren, brauchte er sich solche Sorgen kaum zu machen.

Zu jenen, die sich zu ihrem nicht-historischen Interesse offen bekennen, gehört Eugen Drewermann. Er stellt in aller Deutlichkeit fest: „Nicht wer der historische Jesus vor 2000

³⁶ Ihre beste Zeit hatte die Forschung des 20. Jahrhunderts in Deutschland, als Bultmann und seine Schüler den akademischen Betrieb dominierten. Da das Kerygma für Bultmann weiter keiner Legitimation im Sinne einer historischen Absicherung bedurfte, blieben er und seine Schüler gegen jede Art Jesulatrie immun. Dem methodischen Zweifel waren keine Grenzen gesetzt. Nur vor dem historischen *Daß des Gekommenseins*, dem *punctum mathematicum* der Existenz Jesu, gebot ihm Bultmann halt. Schwer zu sagen, ob es sich dabei um aufrichtige historische Überzeugung handelte oder die schlichte Einsicht, ohne Anerkennung der Existenz eines historischen Jesus in der theologischen Welt nicht in Frieden leben zu können. Im Grunde ist der Unterschied zwischen einem historischen Jesus, den ich *theologisch nicht will* und einem solchen, den ich *historisch nicht habe*, nicht sehr groß. Die Aufregung über radikale Theologen, die auch diesen letzten Schritt gegangen sind und die Existenz eines historischen Jesus bestritten, ist daher überflüssig und steht gerade Vertretern der Bultmann-Schule nicht gut zu Gesicht. Freilich bleiben deren Verdienste bestehen: Sie hat eine in historischer Hinsicht reiche Ernte eingebracht und Einsichten, von denen wir bis heute zehren.

³⁷ J.D. Crossan, *Der historische Jesus*, S. 559.

³⁸ Zugleich wird deutlich, daß Crossan aus der typischen Sicht eines neoliberalen Leben-Jesu-Forschers argumentiert. Die Theologen der Bultmann-Schule bedurften keines rekonstruierten „Vorbild-Jesus“ – die christliche Mystik eines Eckehart übrigens auch nicht.

Jahren war, sondern ob das, was er sagte und was von ihm gesagt wurde, eine Lösung auf die uns dringlichen Fragen enthält, darum geht es³⁹. Drewermann vertritt damit den entgegengesetzten Standpunkt zu der hier vertretenen Position. Wer *historisch nach Jesus* fragt, erwartet keine Antwort auf dringliche Fragen der Gegenwart und schon gar nicht liest er sie in seine Texte hinein. Er bedarf als Historiker keiner menschlichen Tröstung, keiner geistlichen Stärkung und keiner religiösen Erbauung, keiner Wegleitung im Alltag, keines geistlichen Nothelfers, keines politischen oder moralischen Mahners. Der rekonstruierte Jesus ist ihm kein neues Glaubensobjekt oder moralisch-ethische Autorität, sondern das Resultat einer nach bestem Wissen und Gewissen durchgeführten historischen Untersuchung. Nicht ob das, was Jesus sagte und was von ihm gesagt wurde, eine Lösung für die uns heute beschäftigenden aktuellen und dringlichen Probleme enthält, interessiert ihn, sondern allein die Frage, was es mit dem Phänomen Jesus *als historischem* auf sich hat – selbst auf die Gefahr hin, daß die Resultate seiner Untersuchung unerbaulich ausfallen und dem modernen Menschen nichts mehr zu sagen haben.

2. Weiter grenzt sich die *historische Frage nach Jesus* ab von einer Fragestellung, die von vornherein auf den *historischen Jesus* zielt, so als müßte zwangsläufig das Porträt einer historischen Person am Endpunkt der Untersuchung stehen. Wer *historisch nach Jesus* fragt, sucht nicht nach einer *historischen Person*, sondern nach dem Ursprung eines *historischen Phänomens*. Mit anderen Worten, wer *historisch nach Jesus* fragt, bekennt sich zu einem methodischen Zweifel, der auch die radikale Skepsis an der Existenz der historischen Person Jesus von Nazareth in sich einschließt. Das von Bultmann einst ohne nähere Begründung behauptete *Daß des Gekommenseins*⁴⁰ kann heute in historischer Hinsicht nicht mehr als ein über jeden Zweifel erhabenes Axiom betrachtet werden.

Es sind vor allem drei, unten näher zu erläuternde Gründe, die mich dazu veranlassen, die historische Frage nach Jesus heute mit der radikal-skeptischen Fragestellung zu verbinden. Alle drei Einzelbegründungen sind eng miteinander verzahnt und geben dem Argument erst in ihrem engen wechselseitigen Zusammenhang sein ganzes Gewicht⁴¹:

a) unser erweitertes Wissen über die Fülle und Vielfalt frühchristlicher Jesus-Traditionen

b) die zunehmende Fragwürdigkeit der bisherigen Datierung frühchristlicher Schriften, inklusive der Synoptiker

c) die zunehmende Fragwürdigkeit der bisherigen Sicht des Verhältnisses von Orthodoxie und Häresie

³⁹ E. Drewermann, *Jesus von Nazareth: Befreiung zum Frieden* (Glauben in Freiheit, Bd. 2), Zürich 1996; S. 37, Anm. 1.

⁴⁰ Zur Formel vgl. etwa R. Bultmann, *Zu Schniewinds Thesen*, in: Bartsch, Hans-Werner (Hg.): *Kerygma und Mythos*, Bd. I: Ein theologisches Gespräch, Hamburg, 1948, S. 134.

⁴¹ Andere Gesichtspunkte, die in der Vergangenheit oft diskutiert wurden, wie z.B. nach dem Wert der *außerchristlichen Zeugnisse* für die Existenz Jesu (Josephus, Tacitus, Mara Bar Serapion etc.), lasse ich hier außer acht. Sie sind oft genug behandelt worden, ohne daß dabei ein klar erkennbares Ergebnis sichtbar geworden wäre. Allerdings sei gesagt, daß die Kritiklosigkeit, mit der beispielsweise Theiß in seinem Buch über den *Historischen Jesus* auf Seite 74f für die Echtheit von Josephus, Ant 20,200 eintritt (Jakobus als „Bruder Jesu, der Christus genannt wird“), geradezu schockierend ist. Daß Josephus, für den sämtliche jüdische Messiasprätendenten durchweg als „Räuber“ gelten, den Begriff „Christus“ = „Messias“ hier gleichsam naiv gebraucht haben soll, ohne um dessen politische Implikationen zu wissen, ist kaum glaubhaft.

a) Durch die Entdeckungen immer neuer Quellen, ist uns die Fülle, Vielfalt und Verschiedenheit der Jesus-Traditionen in den letzten Jahrzehnten deutlicher denn je bewußt geworden. Dabei ist, bedingt durch die große Anzahl bedeutender Funde aus dem Bereich der christlichen Gnosis (Oxyrhynchos, Nag Hammadi, Judas-Evangelium usw.), das *gnostische* Jesusbild, immer stärker in den Mittelpunkt des Interesses getreten. Eine Übersicht über die verschiedenen frühchristlichen Jesustraditionen kann zeigen, daß das gnostische Jesusbild allein aufgrund der Vielzahl und des Umfangs der Quellen dominiert, so daß das Jesusbild der Synoptiker daneben nur einen relativ schmalen Ausschnitt innerhalb des breiten Spektrums frühchristlicher Überlieferung darstellt.

Es war völlig folgerichtig und nur eine Frage der Zeit, daß einige Wissenschaftler ein Umdenken forderten und für eine stärkere Einbeziehung und Berücksichtigung nicht-synoptischer Texte eintraten. Charles Hedrick verlangte bereits 1988 in seinem viel beachteten Aufsatz *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* von der neutestamentlichen Exegese eine Beendigung der „Tyrannei des synoptischen Jesus“⁴². Crossan und die Mitarbeiter vom Jesus-Seminar gehörten zu den ersten, die in großem Umfang nicht-synoptische Traditionsstücke bei der Rekonstruktion ihres Jesusbildes benutzten.⁴³

Obwohl diese Öffnung der neutestamentlichen Exegese an sich sehr zu begrüßen ist, scheint mir die Methode, mit der heute nicht-synoptische Texte in ein „historisches“ Jesusbild integriert werden, problematisch. Von Crossan und anderen Forschern werden vielfach Logien aus dem Thomasevangelium – ohne grundsätzliche methodische Reflexion – einer „synoptischen“ Biographie Jesu einverleibt. Diese steht von vornherein als Richtschnur bei der Rekonstruktion des Jesusbildes fest und wird einfach in die verschiedenen Texte „hineinprojiziert“.

Ob wir zu einem solchen Verfahren berechtigt sind, ist aber sehr die Frage. Schon oben wurde auf die Differenzen zwischen Thomasevangelium und Synoptikern hingewiesen, vor

⁴² C.W. Hedrick, *The Tyranny of the Synoptic Jesus*, Einleitung zu dem von ihm edierten Semeia-Band 44/1988 „*The Historical Jesus and the Rejected Gospels*“ - Vgl. G. Theißen, *Der historische Jesus*, S. 70.

⁴³ Auch Theißen scheint dem von den Vertretern des Jesus Seminars gesetzten Trend folgen zu wollen. Jedenfalls geht es auch ihm um eine konsequentere Auswertung apokrypher Jesustraditionen. Aus ihnen, so Theißen, „ergeben sich neue Einsichten in den Überlieferungsprozeß von Jesustraditionen, die u.U. zur Neubewertung synoptischer Traditionen führen können“ (*Der historische Jesus*, S. 71). Läßt schon das relativierende „u.U.“ (=“unter Umständen“) nichts Gutes ahnen, wird auf den folgenden Seiten seines Buches klar, daß es sich hierbei um ein reines Lippenbekenntnis handelt. Außersynoptische Traditionen werden bei Theißen so gut wie gar nicht zur Korrektur des synoptischen Jesusbildes herangezogen, sein Jesusbild verdankt sich in ganz konventioneller Weise fast ausschließlich den synoptischen Evangelien, die er denn auch als die „entscheidenden Quellen“ (*Der historische Jesus*, S. 71) bezeichnet. Die Begründung dafür, daß Theißen beispielsweise wichtige gnostische Jesustraditionen des Platzes verweist, lautet: „Anders als bei den vier synoptischen Quellen ergeben diese gnosishen Quellen jedoch kein kohärentes Jesusbild“ (*Der historische Jesus*, S. 48). Als Beispiel wird auf den Unterschied von Thomasevangelium und Johannesevangelium hingewiesen: „Das an Wundern reiche JohEv ergibt zusammen mit dem ThEv (trotz ihrer gemeinsamen Gnosisnähe) kein kohärentes Bild“ (*Der historische Jesus*, S. 49). Ohne grundsätzlich über die Zweckmäßigkeit des Begriffs „Kohärenz“ zur Bestimmung eines authentischen Jesusbildes zu diskutieren, ist darauf hinzuweisen, daß das Johannesevangelium im heutigen Zustand überhaupt keine rein gnostische Quelle ist, sondern in kirchlich überarbeiteter Gestalt vorliegt und schon aus diesem Grunde gar nicht „kohärent“ sein kann. Kohärenz als Kriterium für die Authentizität des jeweils von verschiedenen Quellen gezeigten Jesusbildes ist überdies ein zweischneidiges Schwert, da die von Theißen bevorzugten synoptischen Quellen dieses Kriterium wohl auch kaum erfüllen dürften. Q enthält bekanntlich keinen Hinweis auf Passion und Auferstehung Jesu, ist in diesem Sinne also nicht mit dem Erzählstoff der Evangelien „kohärent“. Gleichwohl wird es von Theißen mit diesem zusammen als Hauptquelle für seine Rekonstruktion des historischen Jesus benutzt. Methodisch konsequent ist das nicht.

allem auf die Tatsache, daß die Logien des Thomasevangeliums weder etwas von Kreuz noch Auferstehung Jesu wissen. Es bleibt also fraglich, ob wir es bei dem „lebendigen Jesus“ des Thomasevangeliums im Sinne des ursprünglichen Verfassers überhaupt mit einer historischen Person zu tun haben.

Bevor also Logien aus apokryphen Quellen unreflektiert in die Rekonstruktion eines an den Synoptikern orientierten Jesusbildes aufgenommen und als Worte eines „historischen“ Jesus verbucht werden, müßten diese zunächst aus ihrem jeweiligen Gesamtkontext verstanden werden, müßte ihre jeweilige Eigenart geklärt werden, und vor allem müßten die grundsätzlichen Unterschiede zur synoptischen Jesustradition Berücksichtigung finden.

Der bisherige Frageansatz, die Suche nach dem *historischen Jesus*, hat in der Vergangenheit oft für mehr Verwirrung als Klarheit gesorgt. Die Mehrheit derer, die auszogen und ausziehen den historischen Jesus zu suchen, hat ihn regelmäßig – wen wundert’s? – auch gefunden und mußte ihn finden, weil die Fragestellung bereits eine *petitio principii* enthielt. Die *historische Frage nach Jesus* dagegen sucht nicht nach einer historischen Person, sondern nach dem Ursprung eines *historischen Phänomens*, das uns aus vielfältigen Quellen in einer bunt schillernden Vielfarbigkeit und Verschiedenartigkeit begegnet: als Gott und „Schöpfungsmittler“⁴⁴, als Christus polymorphus⁴⁵, als „erlöster Erlöser“⁴⁶, als Phantasma⁴⁷, als alttestamentlicher Typos⁴⁸, als in der Gemeinde wohnendes und mit ihr identisches Pneuma bzw. Sohn bzw. Logos⁴⁹, als Sprecher weisheitlicher oder apokalyptischer Logien⁵⁰,

⁴⁴ Vgl. z.B. 2 Petr 1,1; Tit 2,13; Phil 2,6ff; Kol 1,15f; 2,9; Joh 1,1ff; Ign Eph18,2; Ign Pol 8,3; Ign Röm Einl.; Ign Trall 7,1; daß wir „von Jesus Christus so denken“ sollen „wie von Gott“, sagt auch 2 Cl 1,1. Plinius 10,96. O Sal 41,15 (hier wird der Erlöser allerdings „Christus“ und nicht „Jesus“ genannt); In einem spätantiken Zauberpapyrus: „Ich beschwöre dich bei Jesus, dem Gott der Hebräer“ (PGM 4,3019f).

⁴⁵ Vgl. z.B. die Rolle des *Simon von Kyrene* bei Basilides, Irenäus Haer 1,24,4; Hipp Ref 5.9.4; 5.7.20 (Jesus als Kind); Judas-Evangelium 3 (Jesus als Kind), Act Joh 88f (Jesus als Knabe, kahlköpfiger Mann und Jüngling); Act Thom 134; Act Thom 143 (als Jüngling mit Lampe); Origenes Cels 2,64; 4,16; Apokryphon des Johannes 2,1 3ff; siehe auch Mt 25,35; Joh 20,15; Lk 24,29 – Vgl. R. M. Price, *Docetic Epiphanies: A Structural Analysis of the Apocryphal Acts*, JHC 5/2 (Fall 1998). E. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis*. Die gnostischen Evangelien, 1987, 123.

⁴⁶ Vgl. z.B. Perlenlied aus den Thomasakten, Act Joh 94f; O Sal 7,6; 17, 31, 42 usw. Philippus-Evangelium 1, 26; 2. *Logos des großen Seth* 58.5 („Denn wenn sie mich sehen, werden sie gesehen bzw. sehen sie sich“).

⁴⁷ Vgl. z.B. Marcion bei Irenäus Haer 4,33,2.5; siehe aber auch Lk 4,30.

⁴⁸ Der Jesus der Naassener bei Hipp Ref 5.7 („Das ist der große Jordan; da er abwärts floß und die Kinder Israels hinderte, aus dem Ägypterlande zu ziehen – das ist aus der Mischung in der Tiefe, denn Ägypten ist ihnen zufolge der Leib –, staute ihn *Jesus* zurück und machte ihn aufwärts fließen“). – Hier wird offenkundig nicht auf die synoptischen Evangelien angespielt, sondern das AT typologisch ausgelegt; Jesus ist daher kein anderer als der alttestamentliche *Josua*, Jos 3. Für die Deutung des präexistenten Erlösers Jesus im Naassenerpsalm 5,10f wurde diese Beobachtung m.W. noch gar nicht herangezogen. Daß Jakobus, „der Bruder des Herrn“ und Mariamne (Ref 5.7.1.f; 10.9.3.6) nach naassenischer Überzeugung offenbar Träger der Überlieferung waren, spricht nicht gegen diese These, zumal der Begriff „Bruder des Herrn“ bei Gnostikern offenbar nicht im Sinne einer leiblichen Verwandtschaft verstanden wurde; vgl. *Die erste Apokalypse des Jakobus*, NHC V,3, 24,14ff.). – Vgl. auch denselben Sachverhalt im *Testimonium Veritatis*, NHC IX,3, 30.15ff. – Vgl. weiterhin die ausgezeichnete Studie *Was there a „Messiah-Joshua“ Tradition at the turn of the Era?* von Robert A. Kraft [originally 1961/62, Manchester England], long version, IOUDAIOS, June 1992, short version, 09 July 1992.

⁴⁹ Pastor Hermae Sim 9.1.1 „Ich will dir zeigen, was dir der Heilige Geist gezeigt hat, der in der Gestalt der Kirche mit dir gesprochen hat; jener Geist nämlich ist der Sohn Gottes,“ 12.3 usw. 2 Cl 9, 5 (Christus wird in der Gemeinde Fleisch); 14,2: „Ich glaube, es ist euch wohlbekannt, daß die lebende Kirche der Leib Christi ist“. Vgl. auch Mt 18, 20.

⁵⁰ Vgl. Thomasevangelium, Logienquelle Q.

als gnostischer Lehrer⁵¹, als Haupt- und Nebendarsteller gnostischer Erlösungs Dramen⁵², als endzeitlich mythische Größe⁵³, als magischer Name zur Austreibung von Dämonen⁵⁴ – und in einem relativ kleinen Ausschnitt der Tradition auch: als gott-menschliche, quasi-historische Person⁵⁵. Die *historische Frage nach Jesus* zielt darauf, die verschiedenen Jesusbilder zunächst in ihrer jeweiligen Eigenart zu erkennen und gelten zu lassen und sie in ihrer wechselseitigen Verbindung zu verstehen. Bevor ihnen ein verbindliches hermeneutisches Raster („historischer Jesus“) übergestülpt wird, will sie das entscheidende Problem nach Ursprung und Herkunft der verschiedenen Jesusbilder geklärt wissen.

b) Hier kommt nun die Frage der *Datierung* der synoptischen Evangelien und der nicht-synoptischen Jesustraditionen ins Spiel.

Die Bedeutung der apokryphen Jesusüberlieferung wird in der Forschung bis heute häufig durch den Hinweis auf ihre im Vergleich zu den Evangelien angeblich spätere Entstehungszeit abgeschwächt. Häufig wird argumentiert, daß die Mehrzahl der apokryphen Schriften aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert stamme und daß die darin enthaltenen Jesusbilder bereits Fortbildungen und z.T. phantastische Wucherungen des kirchlich-synoptischen Jesusbildes aus dem ersten Jahrhundert darstellten.

So versuchten z.B. konservative Theologen die Bedeutung des jüngst entdeckten *Judasevangeliums* dadurch herunterzuspielen, daß sie auf das relativ junge Alter des Judas-Evangeliums im Vergleich zu den angeblich viel älteren synoptischen Evangelien aus dem 1. Jahrhundert verwiesen. Sie wähten sich da ganz sicher und meinten, auf diese Weise die vermeintlichen historischen Fakten der Evangelien gegen die Gnosis des Judas-Evangeliums ausspielen zu können. Dr. R. Roukema von der Theologischen Universität Kampen konstatiert: „Die ältesten und zuverlässigsten Quellen sind immer noch in den Schriften zu finden, welche die Kirche in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen hat“.⁵⁶

Ich kann Roukemas Einschätzung nicht teilen. Daß die synoptischen Evangelien „die ältesten und zuverlässigsten Quellen“ seien, scheint mir heute ein überholter Standpunkt, der seine apologetisch kirchliche Herkunft kaum verleugnen kann. Nirgendwo wird deutlicher, wie sehr sich die heutige neutestamentliche Wissenschaft noch im Bann traditionell-kirchlicher Vorstellungen befindet als bei der Datierung der synoptischen Evangelien. Gemäß kirchlicher Tradition galten diese bekanntlich als Werke von Aposteln bzw. direkten Apostelschülern. Aus Irenäus⁵⁷ und dem von Eusebius zitierten Fragment des Papias⁵⁸ ergibt sich, daß Markus sein Evangelium als Schüler und Dolmetscher des Petrus verfaßt, der Apostel Matthäus eine Sammlung von Herrenworten in hebräischer Sprache zusammengestellt und Lukas sein Evangelium als Paulusbegleiter geschrieben haben soll.

⁵¹ Vgl. sog. Dialog-Evangelien wie das *Evangelium nach Maria* oder den *Dialog des Erlösers* (in denen jedoch nicht von *Jesus*, sondern vom *Erlöser* bzw. *Herrn* die Rede ist) sowie die *Pistis Sophia*.

⁵² Vgl. z.B. das *Apokryphon des Johannes*, NHC IX,3, oder den *Gedanken der Großen Kraft*, NHC VI,4; ein Erlösermythos wird auch angedeutet bei Ign Röm 19,2 und im 1 Kor 2,8.

⁵³ Vgl. z.B. den Menschensohn der Johannes-Apokalypse (Apk 1,13; 14,14).

⁵⁴ In einem spätantiken Zauberpapyrus: „Ich beschwöre Dich bei Jesus, dem Gott der Hebräer“ (PGM 4,3019f).

⁵⁵ Soweit man den Jesus der synoptischen Evangelien oder den des Petrus-evangeliums (man denke nur an die Kreuzerscheinung PetrEv 10) überhaupt als solche gelten lassen will.

⁵⁶ In der niederländischen Zeitung *Trouw* vom 12.04. 2006.

⁵⁷ Irenäus Haer III 1,1 über Matthäus, Markus und Lukas.

⁵⁸ Eusebius Hist III,39,15f über Markus; Eusebius Hist III 39,16 über Matthäus.

Diese Darstellung entsprach der Forderung nach apostolischer Herkunft der Evangelien und konnte darum von den Kirchenvätern für den kirchlichen „Altersbeweis“ brauchbar gemacht werden, wie er vor allem in der Auseinandersetzung mit der Gnosis benötigt wurde. Mit seiner Hilfe konnte die Kirche darauf verweisen, daß ihre Schriften auf echter apostolischer Überlieferung basierten⁵⁹.

Heute weiß man, daß die von der Kirche gegenüber den Gnostikern eingenommene Position zwar ein sehr effizientes taktisches Manöver darstellte, jedoch in historischer Hinsicht völlig wertlos ist. Es gibt wenige Neutestamentler, die annehmen, daß die synoptischen Evangelien bzw. das Johannesevangelium apostolischen Ursprungs sind, also aus der Feder jener Apostel bzw. Apostelschüler stammen, die ihnen den Namen gaben. Allgemein wird immer noch davon ausgegangen, daß es sich dabei um Produkte anonymer christlicher Verfasser aus dem 1. Jahrhundert handelt, denen erst im 2. Jahrhundert, als sich die Kirche mit den Gnostikern auseinandersetzte, das Prädikat apostolischer Herkunft verliehen wurde.

Es ist interessant zu beobachten, daß sich die meisten neutestamentlichen Wissenschaftler zwar insoweit aus der Umklammerung durch die kirchliche Tradition befreit haben, als sie die These von der apostolischen Herkunft der Evangelien als kirchlich apologetische Tendenzbehauptung erkennen, aber andererseits immer noch am höheren Alter der synoptischen Evangelien festhalten. Selbst kritische Theologen wie Bultmann und seine Schüler haben sich dem Sog des Altüberlieferten nicht entziehen können. In Crossans Inventar werden sämtliche synoptische Evangelien ins 1. nachchristliche Jahrhundert verwiesen⁶⁰. Ja, selbst ein so radikal-skeptischer Historiker wie G. A. Wells erweist sich in der Frage der Datierung der Evangelien als erstaunlich konservativ und geht von einer Entstehung um 100 unserer Zeitrechnung aus⁶¹.

Doch warum?

Wenn sich die apostolische Verfasserschaft der synoptischen Evangelien als kirchliche *Tendenzbehauptung* erwiesen hat, besteht keine Notwendigkeit, weiter auf deren Entstehung in der ersten oder zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts zu insistieren, es sei denn, es gäbe triftige Gründe, die dafür sprächen, daß diese Schriften tatsächlich im Rahmen des 1. Jahrhunderts – und nur hier! – angemessen verstanden werden könnten. Doch solche Gründe existieren nicht. Wer sich näher mit der Frage der Entstehungszeit der synoptischen Evangelien befaßt, bemerkt schnell, daß er auf einen echten Schwachpunkt der neutestamentlichen Wissenschaft gestoßen ist. Während sich deren Vertreter anderswo in verschwenderischer Ausführlichkeit und bewundernswerter Kenntnis der historischen Details mit exegetischen Einzelfragen beschäftigen, bleiben sie im Hinblick auf die entscheidende Frage der Datierung ihrer Quellen, der synoptischen Evangelien, auffallend kurz angebunden. Das kann angesichts der wenigen vagen Kriterien, anhand derer die Datierung vorgenommen wird, kaum verwundern. Man beschränkt sich bei den inhaltlichen Ausführungen zur Entstehungszeit der synoptischen Evangelien auf die immer gleichen Feststellungen. Einerseits wird zu Recht betont, daß die kirchliche Überlieferung bezüglich der Frage der Entstehungszeit ebenso wie der Verfasserschaft weithin wertlos ist. Andererseits verweist

⁵⁹ Typisch Tertullian, Praescr 37: „Wenn sich das alles nun so verhält, und die Wahrheit uns zuerkannt werden muß, die wir in derjenigen Glaubensregel wandeln, welche die Kirchen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen hat, so steht auch unser anfänglicher Satz als begründet fest, welcher besagte, daß die Häretiker zur Einlegung einer Berufung auf die Hl. Schrift gar nicht zugelassen werden würden, da wir ohne die Schrift beweisen, daß die Schrift sie gar nichts angehe.“

⁶⁰ J.D. Crossan, *Der historische Jesus*, S. 566. Auch die Entstehung des Lukasevangeliums fällt für Crossan in die „neunziger Jahre“.

⁶¹ G.A. Wells, *Did Jesus Exist?* London 1975, S. 84f.

man zur Gewinnung eines festen chronologischen Anhaltspunkts auf einige wenige externe und interne Argumente, beispielsweise auf das Zeugnis des Papias, das jedoch wegen der ungewissen Datierung und Unklarheit wertlos ist⁶². Auch paläographische Argumente, die immer wieder vorgebracht werden, vermochten wegen der relativen Ungenauigkeit der Methode bisher nicht zu überzeugen⁶³. Schließlich bleiben nur noch die Ignatiusbriefe und der 1. Clemensbrief als externe Zeugen. Doch das Licht dieser beiden Leuchttürme, mit deren Hilfe man die wertvolle evangelische Fracht sicher in den Hafen des 1. Jahrhunderts steuern zu können glaubt, erweist sich als trügerisch. Einmal deshalb, weil die Echtheit der beiden apostolischen Väter selber seit langem zur Debatte steht und mit bezug auf Ignatius erst jüngst wieder vom Münchner Kirchengeschichtler Hübner mit eindrucksvollen Argumenten in Frage gestellt worden ist⁶⁴. Zum andern weil die Anhaltspunkte, welche die beiden „Zeugen“ in den Augen mancher Exegeten für eine Datierung der Evangelien bieten sollen, viel zu dürftig sind, um in einer so entscheidenden Frage wie der Datierung der synoptischen Evangelien ein verlässliches Resultat zu gewährleisten.⁶⁵

Kurz, die wenigen zum Beweis ihrer Kenntnis der Evangelien angeführten Stellen aus den Apostolischen Vätern beweisen in Wahrheit nichts. Statt sich an ihnen wie an einen Strohalm zu klammern, sollten die Exegeten sich vielmehr durch das *altum silentium*, das die synoptischen Evangelien noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts weithin umgibt, beunruhigen lassen.

Zu den wenigen Neutestamentlern, die dies taten und Konsequenzen daraus gezogen haben⁶⁶, gehört der Berliner Neutestamentler Walter Schmithals. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem *synoptischen Manko*. Was ist damit gemeint?

Die Evangelien gelten nach der gängigen formgeschichtlichen Auffassung nicht als literarische Werke aus einem Guß, sondern als Kompositionen, die aus unterschiedlichen Traditionen zusammengesetzt sind. Bultmann hat eine *Geschichte der synoptischen Tradition* geschrieben, in der er die verschiedenen Überlieferungen herausarbeitete und auf ihren Ursprung untersuchte⁶⁷. Nun sollte man erwarten, daß diese Traditionen auch vor der

⁶² W. Schmithals, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin, New York, 1985, 34. H. Koester, Einführung in das Neue Testament, Berlin, New York 1980, 603: „Der Wert dieser Papias-Überlieferung darf nicht überschätzt werden.“

⁶³ Zu §52 vgl. A. Schmidt, *Zwei Anmerkungen zu P.Ryl.III 457*, APF 35, 1989. - B. Nongbri, *The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel* (Harvard Theological Review 98 [2005]).

⁶⁴ R. M. Hübner, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius: ZAC 1 (1997) S. 44-72. – Vgl. weiterhin: Chr. Eggenberger, *Die Quellen der politischen Ethik des I. Klemensbriefes*, 1951. – H. Delafosse, *Les Lettres d'Ignace d'Antioche*, Paris, 1927. - R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979. – J. Rius-camps, J., *The Four Authentic Letters of Ignatius*, 1979, Weijenburg, R.: *Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie*, 1969. - Ders., *Is Euagrius Ponticus the Author of the longer Recension of the Ignatian Letters?*, Anton. 44, 1969, 339-347.

⁶⁵ Daß Ign Sm 1,1 eine redaktionelle Phrase aus Mt 3,15 sei, wie z.B. Theißen, 46, mit vielen anderen Exegeten vermutet, ist unter anderem deswegen unwahrscheinlich, weil ein Einfluß des Matthäusevangeliums auf Ignatius sonst nirgendwo sicher nachgewiesen werden kann. So ist das Umgekehrte viel wahrscheinlicher, d.h. es wäre die Möglichkeit zu erwägen, daß der Verfasser bzw. Redaktor die Phrase aus Ign Sm 1,1 seinem Evangelium später einverleibte– oder aber, und diese Möglichkeit scheint mir die Plausibelste, daß es sich Sm 1,1 um eine katholische Interpolation der (ursprünglich aus marcionitischen Kreisen stammenden) Ignatianen handelt (so auch H. Delafosse in his *Les Lettres d'Ignace d'Antioche*, Paris, 1927). Vermeintliche Evangelienzitate im 1 Cl stammen oft nur aus gemeinsamer christlicher Gemeindefradition. Daß der Verfasser des 1 Cl keines unserer synoptischen Evangelien benutzte, läßt sich nach Koesters überzeugendem Nachweis „mit ziemlicher Sicherheit“ sagen (H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, S. 23).

⁶⁶ Schmithals' daraus folgende Kritik der Formgeschichte kann hier jedoch nicht weiter erörtert werden.

⁶⁷ R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen ², 1931 (= ¹⁰1995).

Entstehung der Evangelien kursierten und dann von deren Verfassern gesammelt bearbeitet und ergänzt wurden. Das Erstaunliche aber ist: Es lassen sich keinerlei Spuren des Markusevangeliums *vor* seiner literarischen Fixierung nachweisen bzw. es gibt schlechterdings keine Zeugen für die Existenz synoptische Traditionen aus der Zeit *vor* Markus (bzw. den übrigen Synoptikern)⁶⁸. Auch Paulus kommt als Überlieferungsträger solcher Traditionen nicht in Frage⁶⁹.

Dieser viel zu wenig beachtete Sachverhalt gewinnt weiterhin dadurch an Bedeutung, daß die Apostolischen Väter aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts⁷⁰ sowie die Apologeten des 2. Jahrhunderts (mit Ausnahme Justins) synoptisches Gut nur in einzelnen „Spurenelementen“ zu kennen scheinen. Bei den Apostolischen Vätern begegnen die *synoptische Erzähltradition* nur an einer einzigen Stelle⁷¹. Aber auch Herrenworte werden relativ selten zitiert – in dem 65 Kapitel starken 1. Clemensbrief insgesamt *zweimal*, wobei die Zitate eher auf eine mit den Evangelien übereinstimmende gemeinsame Tradition zurückzuführen sind⁷².

Bei Justin in der Mitte des 2. Jahrhunderts treffen wir zwar synoptische Erzähl- und Logientraditionen in reichem Umfang an – doch Justin weiß weder etwas von den vier Evangelien, noch kennt er die Namen der Evangelisten, er spricht von den *Denkwürdigkeiten der Apostel* bzw. *des Petrus*⁷³, wenn er die ihm vorliegende Sammlung synoptischer Traditionen zitiert⁷⁴. Erst bei Irenäus, also gegen Ende des 2. Jahrhunderts, werden die vier Evangelien erwähnt⁷⁵. Umständlich erklärt der katholische Kirchenlehrer, warum es

⁶⁸ W. Schmithals, Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 121: „Die synoptische Tradition ist lange Zeit eine ausgesprochen ‚apokryphe Tradition‘ gewesen. Abgesehen von den Synoptikern selbst begegnet sie in beachtlichem Maß erst bei Justin und danach deutlich bei Irenäus.“ – Ähnlich H.M. Teeple, *The Oral Tradition that Never Existed*, JBL 89, 1970, S. 70: „The NT and the Apostolic Fathers show that the synoptic gospels did not become standard in the churches before the middle of the second century.“

⁶⁹ W. Schmithals, Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 103: „Die synoptische Tradition ist Paulus im wesentlichen unbekannt bzw. unvertraut.“ – S. 106: „Es muß also auch im Blick auf die scheinbaren Anspielungen dabei bleiben, daß Paulus als Zeuge für die synoptische Tradition im wesentlichen ausfällt.“

⁷⁰ Also 1. Clemensbrief, 2. Clemensbrief, die 7 Ignatianen, Barnabasbrief, dazu Pastor Hermae und Didache. Der Diognetbrief gehört nicht hierher, er stammt aus späterer Zeit; vgl. H. Koester, Einführung in das Neue Testament, S. 441: „... erst um 200nChr entstanden“.

⁷¹ H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlin 1957, S. 266: „Eine Geschichte des synoptischen Erzählstoffes bei den AVV (=Apostolischen Vätern) gibt es nicht, sieht man von dem ganz isoliert dastehenden Auferstehungsbericht Ign. Sm. 3,2f. ab.“ – Wie jedoch schon H. Delafosse (*Les Lettres d'Ignace d'Antioche*, S. 139, Anmerkung 1) erkannte, handelt es sich dabei mit Sicherheit um eine Interpolation.

⁷² H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, S. 23: „Die beiden Herrenworte, die 1. Clem. 13,2 und 46,8 zitiert, stammen nicht aus den synoptischen Evangelien.“ – Koester glaubt aber, daß einige der zitierten Jesuslogien im 2 Cl und der Didache aus Mt (oder Lk) stammen könnten. Da 2 Cl jedoch nur *ein* Evangelium (8,5; vgl. 2,4) kennt und „Berührungen mit dem synoptischen Erzählungsstoff“ völlig fehlen (H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, S. 110), sind wir nicht berechtigt, zu dieser Zeit bereits die Existenz eines vollständigen Mt- bzw. Lk-Evangeliums zu postulieren. Wahrscheinlich ist dagegen die Existenz verschiedener als „Evangelium“ bezeichneter Spruchsammlungen (vgl. Thomasevangelium und Q). Hier und da mögen einzelne Logien bereits denselben Wortlaut gehabt haben wie später im Mt- oder Lk-Evangelium. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Didache, in der ja ebenfalls kein Erzählstoff zitiert wird, sondern nur Logien.

⁷³ Justin Dial 106,3

⁷⁴ Justin Apol I, 66f; Dial 100,4; 101,3; 102,5; 103,8; 104,1; 105,1, 5f; 106,1, 3f; 107,1; so auch noch Tatian, Or Graec 21,4.

⁷⁵ Wann das *Diatessaron* des Tatian entstand, läßt sich nicht sicher sagen; vgl. W. Schmithals, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1985, S. 5. „Indessen wissen wir weder, wann Tatian im Verlauf der zweiten Hälfte des 2. Jh. seine Evangelien-Harmonie geschrieben hat, noch wo er schrieb (Rom?), noch in welcher Sprache er schrieb (griechisch?syrisch?). Auch ist uns der Text Tatians nur so bruchstückhaft erhalten geblieben, daß wir

ausgerechnet vier Evangelien geben muß⁷⁶ – und offenbart damit unfreiwillig, daß die Einführung von vier Evangelien zu seiner Zeit offenbar eine Neuerung darstellt.

Das ist nun doch sehr erstaunlich und man fragt, welche Schlüsse die neutestamentlichen Wissenschaftler daraus gezogen haben. Soweit sie das „synoptische Manko“ nicht überhaupt ignorieren, geben sie keine Antwort darauf, warum ca. ein halbes Jahrhundert nach der vermeintlichen Entstehung der synoptischen Evangelien bei den Apostolischen Vätern oder den Apologeten immer noch nicht deutlicher darauf Bezug genommen wird. Obwohl Koester in seiner Untersuchung feststellt, daß die von ihnen verwendeten Traditionen zum Teil sogar sehr viel *älter* sind als die der Evangelisten, ist es ihm im Rahmen des von ihm vertretenen Paradigmas nicht möglich, diesen sehr sonderbaren Sachverhalt plausibel zu erklären⁷⁷.

So werden die einfachsten Gesetze der historischen Genese von literarischen Werken und der Logik auf den Kopf gestellt. Diese Gesetze aber besagen: daß das Ältere zuerst und das Jüngere danach entstanden sein muß, daß die einfachen kleinen Einheiten am Anfang gestanden haben müssen und die großen literarischen Kompositionen am Ende. Das aber kann doch nur heißen, daß die Evangelien als voll entwickelte literarische Kompositionen unmöglich den *Anfang* der Entwicklungslinie gebildet haben können, sondern daß ihnen die sich bei den Apostolischen Vätern eben erst entfaltenden Traditionen *vorangegangen* sein müssen. Herrenworte, einzeln und in kleineren Sammlungen, Schriftgelehrte alttestamentliche Exegese im alexandrinischen Stil, knappe kerygmatische Aussagen über Geburt, Tod und Auferstehung des Herrn bilden offenbar den Grundstock für die darauf aufbauenden, daraus sich entwickelnden komplexen Evangelienberichte. *Hier* lernen wir die Keimlinge jenes Stoffes kennen, der dann (in historisierter) Form in den Evangelien weiter ausgesponnen und zum großen „Epos“ verarbeitet wurde.

So bleibt als einziger scheinbar zuverlässiger Anhaltspunkt für eine Datierung der synoptischen Evangelien im 1. Jahrhundert zumeist nur die Tatsache, daß die Synoptiker auf die Zerstörung Jerusalems zurückblicken und somit *nach 70* geschrieben sein müssen. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn nicht aus der an sich richtigen Feststellung, daß die synoptischen Evangelien nach 70 entstanden sind, unter der Hand sogleich die Behauptung würde, sie müßten zwischen 70 -100 verfaßt worden sein. Da ein nach 70 verfaßtes Evangelium theoretisch auch noch im 2. Jahrhundert entstanden sein könnte, ist die Datierung zwischen 70 -100 kaum zwingend – zumal weitere Indizien, die eine Datierung um 70 nahelegen und rechtfertigen würden, kaum vorgebracht werden.

anhand der erhaltenen sekundären und tertiären Quellen nicht einmal sicher entscheiden können, ob Tatian alle vier kanonischen Evangelien und ob er nur sie benutzt hat.“ – Auffallend ist, daß Tatian in der ihm zugeschriebenen Apologie, *Oratio ad Graecos*, 21,1 von „euren eigenen Denkwürdigkeiten“ **απομνημονεumata** spricht, wenn er Fabeln der Heiden meint. Daraus könnte man entnehmen, daß er auch die eigenen Evangelientraditionen – wie sein Lehrer Justin - unter diesem Namen kannte. – Es ist noch darauf hinzuweisen, daß die Märtyrer der *Passio Sanctorum Scilitanorum* (um 180) keine Evangelien, sondern nur Paulusbriefe zu kennen scheinen. Auf die Frage des Prokonsul Saturninus, welche Schriften sich in der *capsa* der Märtyrer befänden, lautet die Antwort: *Libri et epistulae Pauli viri iusti*.- Was die Datierung des *Canon Muratori* betrifft, möchte ich auf die ausgezeichnete Studie von G.M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford, 1992), hinweisen. Hahnemann weist darin stringent nach, daß die herkömmliche Datierung der Schrift gegen Ende des 2. Jahrhunderts nicht länger haltbar ist. Vergleiche mit anderen Kanonverzeichnissen ergeben, daß das muratorische Fragment wesentlich jünger sein muß (3./3. Jh).

⁷⁶ Irenäus Haer III 11.8.

⁷⁷ H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, S. 266, über den synoptischen Erzählstoff bei den Apostolischen Vätern: „Andere Überlieferungen ... weisen uns in die Zeit vor (Hervorhebung von mir) unseren synoptischen Evangelien ... Es handelt sich um kerygmatische Formeln, die kurze Aussagen über Geburt, Taufe, Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn enthalten.“

Zugunsten einer Datierung des Markusevangeliums um 70 wird oft mit der *Synoptischen Apokalypse* (Mk 13par) argumentiert. Diese soll sich nach landläufiger Meinung entweder auf den Jüdischen Krieg im Jahre 66-70 beziehen oder gar, wie Theißen meint, auf die sog. Caligula-Krise (37-41)⁷⁸. Ich habe andernorts zu zeigen versucht⁷⁹, daß es eine Reihe von Beobachtungen gibt, die eine solche frühe Datierung unmöglich machen. Statt dessen deuten die Indizien auch hier sehr deutlich auf eine spätere Zeit, die des Bar Kochba-Aufstandes (132-135), als Entstehungsdatum⁸⁰.

⁷⁸ G. Theißen, Die große Endzeitrede und die Bedrohung des Jerusalemer Tempels im Jahr 40 nach Chr, S. 133-211, in: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg/Schweiz 2. Aufl. 1992.

⁷⁹ In: H. Detering: The Synoptic Apocalypse (Mark 13 par): a document from the time of Bar Kochba. JHC 7/2 (Fall 2000), S. 161-210.

⁸⁰ Gegen eine Bezugnahme der Kleinen Apokalypse auf den Jüdischen Krieg bzw. auf die Caligula-Krise und für eine Bezugnahme auf den Bar-Kochba Krieg spricht:

Mk redet von *vielen* Verführern (13,6 par). Josephus erwähnt zwar das Auftreten von Pseudopropheten, aber diese treten erst nach 40 auf, können also keinesfalls schon während der Caligula-Krise eine Rolle gespielt haben. – Im Gegensatz dazu konnte man um 130 auf eine beachtliche Reihe von Messiasen und Pseudomessiasen zurückblicken. Aus der Zeit des ersten Jüdischen Krieges ist der Judas-Enkel/Sohn? Menahem (Josephus Bell 2,444; 2,17,8), ebenso Simon ben Giora (Josephus Bell 7,26ff) zu nennen. Zählt man christliche und jüdische Propheten mit hinzu, so wäre abgesehen von Simon Magus weiterhin an Theudas (Josephus, Ant 20,97-99) zu denken oder auch an den ägyptischen Propheten am Ölberg (Josephus, Bell 2,261-263) unter Felix, 52-60. Bei den Judenaufständen 115-117 unter Trajan in der Kyrenaika soll ein jüdischer „König“ namens Lukuas aufgetreten sein. Cassius Dio nennt als Führer der cyrenaischen Judenschaft einen Andreas. Auf Zypern scheinen die Juden das Beispiel der cyrenaischen Glaubensgenossen unter einem Artemio (bzw. „Artunion“) nachgeahmt zu haben. Vor allem muß an dieser Stelle der jüdische Messias Simon Bar Kochba genannt werden. Der von Mt überlieferte Ausspruch der falschen Messiasse „Ich bin der Christus“ (24,5) hat wortwörtliche Parallelen in der rabbinischen Literatur. San 93b heißt es: „Bar Koziba regierte 2 ½ Jahre. Er sprach zu den Rabbinen: Ich bin der Messias.“

Um 40 gab es im palästinensischen Raum *einen* Krieg (den nabatäischen), aber keine Kriege (Mk 13,7 par). Bei dem nabatäischen Krieg handelte es sich keineswegs um einen das jüdische Volk in seiner Existenz bedrohenden „Weltkrieg“ („Volk gegen Volk, Reich gegen Reich“), sondern um ein lokal begrenztes militärisches Geplänkel. – Dagegen spitzte sich um ca. 115 die allgemeine weltgeschichtliche Lage unter Trajan erneut krisenhaft zu einer Auseinandersetzung zwischen Rom und dem Judentum zu.

Hungersnöte (Mk 13,7par) lassen sich – wie Theißen eingestehen muß – zwischen 37-41 „nicht direkt nachweisen“. – Wenn wir den zeitlichen Standort des Verfassers Apokalypse ca. hundert Jahre später ansetzen, fällt das nicht schwer. Der Verfasser denkt vermutlich an die während des Bar Kochba-Krieg aufkommenden Hungersnöte, die durch die typische römische Taktik der Einkesselung und Aushungerung der Aufständischen entstanden. Siehe Cassius Dio, der neben der halben Millionen Juden, die in den Schlachten umgekommen sein sollen, „die große Zahl der durch Hunger und Seuchen Umgekommenen“ erwähnt (Historiae Romanae 69.13f).

Die für die Zeit nach 37 bezeugten größeren *Erdbeben* liegen entweder vor oder nach dem ersten Jüdischen Krieg. – Im Jahre 115 kam es zu einem schweren Erdbeben (Mk 13,8 par), durch das außer Antiochien viele Städte und Dörfer in Syrien und Kleinasien zerstört wurden (unter anderem erwähnt bei Cassius Dio, Historiae Romanae 68.24f).

Systematische *Verfolgungen* mit überregionalem Charakter, wie sie bei Mk vorausgesetzt werden (24,9: „ihr werdet gehaßt werden um meines Namens willen von allen Völkern“) sind um 40 noch nicht bekannt und scheinen erst seit Trajan stattgefunden zu haben. Die Christenverfolgungen im ersten Jahrhundert trugen dagegen einen anderen Charakter. Christen wurden nicht „um des Namens willen“, sondern aufgrund ihres vermeintlichen Verbrechens (der Brandstiftung) unter Nero bzw. aufgrund ihrer davidischen Herkunft (Eusebius Hist III, 19-20) unter Domitian verfolgt.

Mk 13,10 par geht von der Verkündigung des Evangeliums *in der ganzen Welt* aus, was kaum in die Anfangszeit des Christentums, sehr wohl aber in die Zeit Trajans und Hadrians paßt.

Die *Verführung* durch Zeichen und Wunder des falschen Christus scheint sich auf Bar Kochba beziehen; in der verwandten Petrusapokalypse wird deutlich auf ihn angespielt.

Für Schmithals ist der *Synagogenausschluß*, der sog. Aposynagogos, ein weiteres Indiz zur Bestimmung des Alters der synoptischen Evangelien⁸¹. Durch die von Gamaliel II. in das tägliche Achtzehn-Bitten-Gebet aufgenommene Erweiterung der zwölften Bitte⁸² konnten Christen aus dem Synagogenverband ausgeschlossen und somit der staatlichen Verfolgung preisgegeben werden. Man nimmt an, daß es sich bei den Nozerim um Christen handelte. Schmithals findet in den Evangelien etliche Hinweise darauf, daß diese in einer Situation nach dem Ausschluß verfaßt wurden und darauf bezug nehmen. Wann aber ist die Verfluchung der Nozerim und Minim ins Achtzehn-Bittengebet eingefügt worden? Schmithals vermutet, daß dies vor 100 geschah. Auf diese Weise gelingt es ihm, die herkömmliche Entstehungszeit der synoptischen Evangelien vor 100 sicherzustellen. Aber einer der frühesten Zeuge für den Aposynagogos ist Justin in der Mitte des 2. Jahrhunderts⁸³. Sollten wir daraus nicht schließen, daß die entsprechenden Evangelienstellen auf die Ereignisse *dieser Zeit* Bezug nehmen?

Am Ende bleibt bei den Anhängern der These, wir hätten es bei den Evangelien mit den „ältesten und zuverlässigsten Quellen“ zu tun, oft nur noch der vage Eindruck, daß die synoptischen Evangelien einen irgendwie „realistischeren“ Eindruck machen und somit historischer wirken als entsprechende gnostische Produktionen des 2. Jahrhunderts. Aber hier kommt erneut eine *petitio principii* ins Spiel. Warum eigentlich soll größerer „Realismus“ größere Ursprünglichkeit garantieren? Das würde voraussetzen, daß den synoptischen Evangelien trotz aller legendarischen Übermalung eine historische Basis als Ursprung zugrunde liegt, die dann im Laufe des 2. Jahrhunderts insbesondere von den Gnostikern uminterpretiert und mythisch übermalt wurde. Das ist in der Tat die Konzeption, die den meisten Neutestamentlern bis heute zur Erklärung dient⁸⁴.

Doch gegen die verbreitete Meinung, der christliche Mythos habe sich aus einem historischen Kern entwickelt, steht die radikalkritische Annahme, daß auch der umgekehrte Prozeß denkbar ist und die realistische Darstellung des Jesusbildes das Resultat eines von der Kirche initiierten umfassenden Historisierungsprozesses war, in dessen Verlauf der alexandrinische Logos, der in der Gemeinde immanente „Sohn“, der gnostische Soter, der apokalyptisch-gnostische „Menschensohn“, der Schöpfungsmittler usw. schließlich zum *Menschen* Jesus aus Nazareth mutierten, so wie er uns zumal bei den Synoptikern begegnet (der Jesus des Johannesevangeliums hat seine gnostischen Eierschalen noch nicht ganz abgestreift).

Das Argument, die synoptischen Evangelien zeichneten sich vor den gnostischen durch größere Wirklichkeitsnähe und Realismus aus, kann also solange nicht in Betracht gezogen werden, wie die angenommene Entwicklungslinie selber strittig ist.

Die Errichtung des *Greuels der Verwüstung*, d.h. die Aufstellung des Kaiserbildes im Tempel, ist, wie wir von Josephus und Philo wissen, zwar von Caligula geplant, aber nie verwirklicht worden. Auch für die Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Errichtung eines Kaiserbildes „an heiliger Stätte“ durch Vespasian geben die zur Verfügung stehenden Quellen keinerlei Hinweise. – Mk 13,14 par zeigt, daß es sich bei dem angekündigten Ereignis um ein *vaticinium ex eventu* handelt, auf das der Verfasser der Apokalypse rückblickend bezug nimmt. Der Greuel der Verwüstung muß auf die Aufstellung der Reiterstatue im Tempel bezogen werden (so auch in einigen jüdischen Schriften).

⁸¹ W. Schmithals, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart 1994.

⁸² „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung und die freche Regierung mögest du eilends ausrotten in unseren Tagen, und die Minim und die Nazarener mögen umkommen in einem Augenblick...“

⁸³ Justin 1 Apol 1,31; Dial 16,4; 47,5; 93,4; 95,4; 96,2; 108,3; 133,6.

⁸⁴ Nach Adolf Harnack handelt es sich bei der Gnosis bekanntlich um „die akute Hellenisierung der Christenheit“.

c) Die bisher genannten Gesichtspunkte laufen auf eine neue Verhältnisbestimmung von Orthodoxie und Häresie hinaus. Auch diese von einigen Wissenschaftlern bereits vorbereitete, aber immer noch nicht in ihrer ganzen Tragweite bedachte Revision der überkommenen Ansicht gilt es bei der historischen Frage nach Jesus zu berücksichtigen.

Lange Zeit war „Orthodoxie“ in der Theologie gleichbedeutend mit dem Ursprünglichen, Alten, Richtigen; „Häresie“ dagegen bedeutete das Abgeleitete, später dazu Gekommene, Falsche. Nach der kirchlichen, durch den Verfasser der *Apostelgeschichte* grundgelegten Auffassung wurde den Zwölf Aposteln die reine Lehre von ihrem Herrn teils vor seinem Tod, teils nach der Auferstehung offenbart. Danach teilten die Apostel die Welt untereinander auf und verbreiteten das wahre, unverfälschte Evangelium in der gesamten Ökumene. Erst jetzt traten durch den Einfluß Satans die Ketzer auf den Plan, um ihre verderbliche Irrlehre unter den Menschen zu verbreiten. Aber die Apostel erkannten die Gefahr und drängten die ketzerische Irrlehre wieder zurück, so daß sich der wahre katholische Glaube am Ende als siegreich erwies⁸⁵.

Charakteristisch an dieser Konzeption ist, wie gesagt, die Identifikation von wahren und ursprünglichem, ältestem Glauben. „Alle Ketzer“, so sagt Origenes, „kommen zuerst zur Gläubigkeit; später weichen sie dann von der Glaubensregel ab“⁸⁶.

Die Auffassung, daß die Kirchenlehre primär, die Häresien dagegen eine Abwandlung des Echten seien, die über Jahrhunderte auch die historische Betrachtung der Geschichte des frühen Christentums beherrschte, wurde durch Walter Bauer eindrucksvoll in Frage gestellt⁸⁷. Bauer wies anhand detaillierter geographischer Studien nach, daß sich die Entwicklung in vielen Bereichen der damaligen Ökumene gegenläufig vollzog, so daß die Orthodoxie der Häresie nicht voranging, sondern das Resultat einer langen und schwierigen Auseinandersetzung mit der ihr vorangegangenen Häresie bildete. Er machte auch klar, daß diese Konzeption von Orthodoxie und Häresie für die sich in Rom in der Mitte des 2. Jahrhunderts konstituierende katholische Großkirche, in der Auseinandersetzung mit den übrigen christlichen Gruppen von entscheidender Bedeutung war. Um sich als Hüterin des wahren Glaubens zu präsentieren, mußte sie sich als die legitime geschichtliche Erbin der Jerusalemer Urgemeinde ausweisen. Sie brauchte diese Konzeption, um sich als die ursprüngliche = wahre Kirche und ihren Glauben als den ursprünglichen = wahren und rechten Glauben zu erweisen, von dem alle anderen Kirchen, Sekten und Häresien sich direkt oder indirekt herleiteten.

Die von Walter Bauer entwickelten Einsichten wurden weithin akzeptiert und sind zumindest unter kritischen Wissenschaftlern heute Konsens⁸⁸. Ich meine jedoch, daß sie noch

⁸⁵ Vgl. Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Häresie*. Tübingen 1934, S. 3f.

⁸⁶ Comm. II in Cantic. tom. XIV, S. 10 Lomm. Vgl. Sel. in Prov. t. XIII, S. 228. Ähnlich Tertullian Praescr 36.

⁸⁷ Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Häresie*. Tübingen 1934, mit einem Nachwort von Georg Strecker. BHTh 10. Tübingen 1964. – Leider wird oft übersehen, daß dies vor Bauer bereits in viel grundsätzlicherer Weise durch die Vertreter der Holländischen Radikalkritik geschehen ist (z.B. durch G.J.P.J. Bolland oder den 1957 verstorbenen G.A. van den Bergh van Eysinga). Doch wurden diese sowohl in den Niederlanden wie in Deutschland kaum wahrgenommen; siehe dazu meine Dissertation: *Die Paulusbriefe in der Holländischen Radikalkritik (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, Bd. 10)*, 1992.

⁸⁸ Für Bart Ehrman ist Bauers Buch das „möglicherweise wichtigste Buch über die Geschichte des frühen Christentums, das im 20. Jahrhundert erschien. Auch er betont, daß „in manchen Bereichen des alten Christentums das, was später als ‘Ketzeri’ bezeichnet werden sollte, eigentlich die früheste und ursprüngliche Form des Christentums war“ (B. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and Faiths We Never Knew*, Oxford 2003, 173).

weiterentwickelt und fortgeführt werden müssen. Unzweifelhaft haben Bauer und andere die Priorität der Häresie in *Teilbereichen* erwiesen. Vor dem Hintergrund der oben angedeuteten Revision der Datierung der kanonischen Evangelien könnten sich allerdings noch weitaus radikalere Perspektiven ergeben, die bisher viel zu wenig bedacht wurden und zu einer grundlegenden Umbewertung des Verhältnisses von Orthodoxie und Häresie – und damit zusammenhängend unseres bisherigen Jesusbildes – führen könnten.

Denn wenn die oben angedeutete Revision der Datierung der kanonischen Evangelien tatsächlich zutreffen sollte, gäbe es historisch gesehen keine Gründe mehr, das „orthodoxe“ synoptische Jesusbild als das ursprünglichere den anderen „häretischen“ vorzuziehen. Dann könnte theoretisch das häretische Jesusbild genauso authentisch und ursprünglich sein wie das der Synoptiker. Für unsere historische Frage nach Jesus ergäbe sich daraus, daß der gesuchte Jesus nicht in unserem modernen Sinne historisch sein kann (so real er in den Augen seiner Anhänger auch erschienen sein mag) und daß der davon abgeleitete synoptische Jesus kein historischer, sondern nur ein *historisierter* ist. Der „historische Jesus“ wäre daher zu keiner Zeit ein irgendwie geschichtlich existentes Faktum gewesen, sondern immer nur das *Dogma* der Orthodoxen⁸⁹.

Ich meine, nach alledem gezeigt zu haben, daß die alte *Frage nach dem historischen Jesus* heute durch die *historische Frage nach Jesus* zu ersetzen ist. Was alles in dieser Fragestellung liegt, konnte nur angedeutet werden. Vielleicht ist aber klargeworden, daß jedem, der sich ihr öffnet, ein reiches und fruchtbares Betätigungsfeld verheißen ist mit einer Fülle von Erkenntnisschätzen, die nur darauf warten, von vorurteilslosen Forschern gehoben zu werden.

⁸⁹ E. Pagels bemerkt in ihrem Buch *Versuchung durch Erkenntnis* auf Seite 125 sehr richtig: „... die orthodoxen Christen beharren darauf, daß Jesus tatsächlich ein menschliches Wesen war und daß alle ‚rechtdenkenden‘ Christen die Kreuzigung als historisches Ereignis wortwörtlich annehmen müssen. Um dies zu gewährleisten, nahmen sie als zentrales Element des Glaubens die einfache Feststellung über Jesus Christus ins Credo auf: ‚Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben.‘“ – Doch der Kampf gegen die Gnosis spiegelt sich nicht nur im Credo wider, sondern auch in den Texten der kanonischen Evangelien: in der konsequenten Historisierung der Evangelien aus antidoketischen Gründen.