

Wolfgang Stegemann
Richard E. DeMaris (Hrsg.)

Alte Texte in neuen Kontexten

Wo steht die sozialwissenschaftliche
Bibelexegese?

Kohlhammer

Kohlhammer

Wolfgang Stegemann
Richard E. DeMaris (Hrsg.)

Alte Texte in neuen Kontexten

Wo steht die sozialwissenschaftliche
Bibelexegese?

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2015

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Andrea Siebert, Neuendettelsau

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-021815-4

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-029180-5

epub: ISBN 978-3-17-029181-2

mobi: ISBN 978-3-17-029182-9

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich.

Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

<i>Wolfgang Stegemann / Richard DeMaris</i> Einführung	7
<i>Gabriella Gelardini</i> Religion, Ethnizität und Ethnoreligion Die Entstehung eines Diskurses innerhalb deutschsprachiger historischer Jesusforschung	13
<i>Thomas Schmeller</i> Der Konflikt in Korinth Sozialgeschichtliche Überlegungen zu den Gegnern im zweiten Korintherbrief	33
<i>Gary Stansell</i> David und seine Freunde Sozialwissenschaftliche Betrachtungen der David-Jonathan-Freundschaft	53
<i>John H. Elliott</i> Jesus, Paulus und der Böse Blick Was die modernen Bibelversionen und Kommentare uns nicht sagen	85
<i>Klaus Neumann</i> Der „Diskurs“ als methodisches Konzept der historischen Forschung und der neutestamentliche Diskurs über den Ehebruch und die Ehescheidung	105
<i>John J. Pilch</i> Musik im zweiten (slawischen) Henochbuch	155
<i>Luise Schottroff</i> Die Theologie der Thora im ersten Brief des Paulus an die Gemeinde in Korinth	170
<i>Gerd Theißen</i> Sozialgeschichte und kognitive Religionswissenschaft Eine Deutung der Ausbreitungsdynamik des Urchristentums	188

<i>Emilio Voigt</i>	
Zwischen Reich Gottes und anderen Interessen	
Die Frage der Suche nach Jesus	205
<i>S. Scott Bartchy</i>	
Paulus hat nicht gelehrt: „Jeder soll in seinem Stand bleiben“	
Luthers Fehlübersetzung von κλη̃σις in 1. Korinther 7	222
<i>John S. Kloppenborg</i>	
Hirten und andere Kriminelle	
Über die Anwendung von Modellen in der historischen Kritik	241
<i>Petri Luomanen</i>	
Rodney Starks tatsächliche Sozialwissenschaft (Real Social Science)	
im Lichte des sozial-mechanischen Zugangs	
(social mechanism approach)	265
<i>Dietmar Neufeld</i>	
Schande und Stigma	
Paulus und die Schande eines verdorbenen Selbst in Röm 5,3–6	285
<i>Douglas E. Oakman</i>	
Begrenzte Güter in der biblischen Welt	
Kulturelle, soziale und technologische Perspektiven	301
<i>Adriana Destro / Mauro Pesce</i>	
Die Himmelsreise bei Paulus	
Eine „religiöse“ Praktik der antiken Welt	315
<i>Richard E. DeMaris</i>	
Evangelium als Ritual	
Eine Neubetrachtung von Zweck und „Sitz im Leben“ des Markusevangeliums	333
<i>Christian Strecker</i>	
Die frühchristliche Taufpraxis	
Ritualhistorische Erkundungen, ritualwissenschaftliche Impulse	347
Autorinnen und Autoren	411

Wolfgang Stegemann / Richard DeMaris

Einführung

Die hier vorliegenden Texte sind bei einer Tagung im Jahr 2009 in der Evangelischen Akademie Tutzing vorgetragen worden, zu der sich mehr als 30 Bibelwissenschaftler und Bibelwissenschaftlerinnen aus Deutschland, den USA und Kanada, aus Südafrika, Brasilien, Großbritannien, Finnland, der Schweiz und Italien getroffen haben. Es war das zweite Treffen dieser Art, das deutschsprachige Exegeten und Exegetinnen mit Mitgliedern der *International Context Group* in der Evangelischen Akademie zusammenführte. Etwa zehn Jahre vorher standen soziale und kulturelle Aspekte der *Jesusforschung* im Mittelpunkt der Tagung, deren Beiträge sowohl auf Deutsch wie auf Englisch publiziert worden sind.¹ Diesmal ging es einerseits um eine Art *Zwischenbilanz* und einen *Rückblick* auf mehr als dreißig Jahre moderner sozialwissenschaftlicher Erforschung der Bibel. Was ist an Forschungsergebnissen erzielt worden? Welche methodischen Zugänge haben sich bewährt? Doch es ging andererseits auch um *aktuelle Forschungsvorhaben*. Welche Themen und Fragestellungen stehen gegenwärtig im Zentrum, welche werden uns in absehbarer Zukunft noch weiter beschäftigen?

Kurzer Überblick über die Entwicklung der sozialwissenschaftlichen Bibelexegese

Die sozialwissenschaftliche Auslegung biblischer Texte gehört zu den wichtigsten Innovationen der wissenschaftlichen Erforschung des Alten und Neuen Testaments im 20. Jahrhundert. Sie weitet bewusst den einseitig auf theologische Topoi und herausragende Persönlichkeiten verengten Fokus der traditionellen historisch-kritischen Exegese aus, indem sie die *sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Faktoren* in den Blick nimmt, die die Welt der biblischen Texte sowie deren Autoren und Rezipienten maßgeblich prägten. Dabei geht sie davon aus, dass die systematische Berücksichtigung dieser Faktoren ein vertieftes Verständnis der biblischen Aussagen in ihren jeweiligen antiken Kontexten ermöglicht. Grundsätzlich gesprochen: Es geht bei diesem wissenschaftlichen Zugang zur Bibel um eine erweiterte und vertiefte Kontextualisierung ihrer Texte. Der Titel dieses Sammelbands: *Alte Texte in neuen Kontexten* soll auf den Begriff bringen, dass die zum Teil vor ca. 3000 (wenn man das Alte Testament mit in den Blick nimmt) bzw. vor ca. 2000 Jahren (so die Schriften des Neuen Testaments) entstandenen biblischen Texte insofern in

¹ W. Stegemann / B. J. Malina / G. Theissen (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002. Englische Version: W. Stegemann / B. J. Malina / G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis 2002.

neuen Kontexten gelesen werden, als die Lebensumstände ihrer Autoren und Adressaten, ihre sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Kontexte für das Verstehen ihrer Inhalte in der sozialwissenschaftlichen Bibelauslegung von konstitutiver Bedeutung sind. Auch diese Kontexte sind natürlich so alt wie die Texte – doch neu ist, dass sie erst seit kurzer Zeit bei der Sinnkonstruktion der wissenschaftlichen Lektüre biblischer Texte Beachtung finden.

Zwar gab es schon Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ernst zu nehmende Forschungen zur antiken Volkskultur und den sozialen Realitäten im damaligen Israel bzw. insgesamt dem römischen Reich, die im deutschen Wissenschaftsraum u. a. mit den Namen von Ernst Troeltsch, Adolf Deißmann, Joachim Jeremias, Adolf von Harnack oder Ernst Lohmeyer, im amerikanischen v. a. mit der sog. Chicago School (Shirley Jackson Case, Shailer Matthews) verbunden sind.² Doch der durch den Schock des Ersten Weltkriegs ausgelöste Zivilisationsbruch, der seinen theologischen Ausdruck in der sog. Dialektischen Theologie und ihrem dem damaligen Zeitgeist kongenialen Krisenbewusstsein fand, das an die Stelle des liberal-theologischen Fortschrittsoptimismus trat, bescherte auch den frühen Anfängen der sozialgeschichtlichen Bibelexegese einen vorläufigen Abbruch. Das Gefühl, „zwischen den Zeiten“ zu leben, ließ offensichtlich Fragen nach kulturellen und sozialen Konstanten der Historie in den Hintergrund treten. Nicht zufällig setzte dann aber mit den gesellschaftlichen Umbrüchen in den westlichen Industrienationen Mitte/Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre eine allgemeine sozialwissenschaftliche Wende auf breiter Ebene ein, in deren Zusammenhang auch die moderne sozialwissenschaftliche Bibelauslegung entstanden ist.

Das Syntagma *Sozialwissenschaftliche Bibelexegese* ist so etwas wie ein „umbrella term“, der nicht nur unterschiedliche methodische Zugänge, sondern auch die Berücksichtigung verschiedener Sozialwissenschaften (Soziologie, Psychologie, Kultur-anthropologie/Ethnologie, Genderforschung, Ritualforschung u. a.) umfasst. John H. Elliott, einer der Pioniere dieser Forschungsrichtung, weist in seiner knappen Definition darauf hin, dass sozialwissenschaftliche Bibelexegese ein Teil der historisch-kritischen Bibelforschung ist und folgende Aufgabenbereiche wahrnimmt: „Social-scientific criticism of the Bible is that phase of the exegetical task which analyzes the *social and cultural dimensions* of the text and of its environmental context through the utilization of the *perspectives, theory, models, and research of the social sciences* ...“³

Es lassen sich zwei Grundausrichtungen der sozialwissenschaftlichen Bibelforschung unterscheiden: zum einen *sozialdeskriptive* Ansätze, die eine Beschreibung

² Für den deutschen Anteil s. R. Hochschild, *Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1999; zur Chicago School s. nur: W. Hynes, *Shirley Jackson Case and the Chicago School. The Socio-Historical Method*, Atlanta 1981.

³ J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993, 7. Siehe inzwischen auch Ph. F. Esler, *Social-Scientific Models in Biblical Interpretation*, in: ders. (Hg.), *Ancient Israel. The Old Testament in Its Social Context*, Minneapolis 2006, 3–14.

der sozialhistorischen Gegebenheiten bieten, zum anderen *explizit sozialwissenschaftliche* Interpretationsverfahren, die zur Deutung der historischen Daten systematisch sozialwissenschaftliche Theorien und Modelle heranziehen. Beide Ausrichtungen wurden und werden z. T. durch ideologiekritische Impulse aus den Bereichen der Befreiungstheologie, der feministischen Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs angereichert. Zentrale Inhalte der neutestamentlichen klassischen sozialgeschichtlichen Forschung sind u. a. die soziale Schichtung in den frühchristlichen Gemeinden, soziale Spannungen, Phänomene von Statusinkonsistenz, Devianz und (Selbst-)Stigmatisierung, das Auftreten charismatischer Figuren (Wanderradikale) und millenaristischer Gruppen/Sekten sowie die Relevanz sozialer Sphären (Familie, Haus, Öffentlichkeit), ökonomischer Faktoren (Arbeits-, Lohn-, Steuerstrukturen) und politisch-religiöser Institutionen (Königtum, Tempel).

Anfang der 1970er Jahre entstanden Einzelstudien, sowohl im englischsprachigen wie deutschsprachigen Wissenschaftsraum, die heute als erste Anfänge der neuen Forschungsrichtung verstanden werden, damals allerdings nur einen marginalen Diskurs innerhalb der Bibelwissenschaft darstellten. Um wenige Beispiele zu nennen: Wayne A. Meeks publizierte 1972 einen Aufsatz, in dem er die Theologie des Johannesevangeliums im Kontext einer Analyse der johanneischen Gemeinde interpretierte; d. h. er stellte einen Zusammenhang zwischen einem theologischen Thema des Johannesevangeliums und der sozialen/soziologischen Zusammensetzung von dessen Adressatenkreis her.⁴ 1973 erschien Gerd Theißens erster Anlauf zur soziologischen Durchdringung der Jesusbewegung: „Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum.“⁵ Im selben Jahr etablierte sich in den USA beim alljährlichen Treffen der American Academy of Religion (AAR) und der Society of Biblical Literature (SBL) ein Seminar, dessen Titel lautete: „The Social Description of Early Christianity.“ In diesem Seminar formulierte u. a. Jonathan Z. Smith grundlegende Aufgabenstellungen für die soziale Beschreibung (*social description*) des frühen Christentums.⁶ Zu ihnen zählte er die Beschreibung sozialer Realia (*social realia*) in biblischen Texten, eine Erklärung der Entstehung des Christentums aus der Sozialgeschichte (wie konnte es dazu kommen, dass eine jüdische Erneuerungsbewegung aus der galiläischen Provinz schließlich in den urbanen Zentren des damaligen römischen Reiches Fuß fasste?), oder auch eine Analyse der sozialen Organisation des frühen Christentums. Smith benannte in diesem Zusammenhang weitere Aufgaben und Themen, die später ausführlich bearbeitet wurden.

Nach diesen vereinzelt Anfängen entfaltete sich die sozialgeschichtliche bzw. sozialwissenschaftliche Bibelauslegung dann *Mitte/Ende der 70er Jahre* des 20. Jahrhunderts zu einer nachhaltigen Forschungsrichtung, die immer mehr Forscherinnen und Forscher in ihren Bann zog, die vielfältige Themenstellungen aufgriffen. John G.

⁴ W. A. Meeks, The Stranger from Heaven in Johannine Sectarianism, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 44–72.

⁵ ZThK 70 (1973), 245–271.

⁶ J. Smith, The Social Description of Early Christianity, *Religious Studies Review* 1 (1975) 19–25.

Gager⁷ legte unter Zuhilfenahme psychologischer Theoriekonzepte eine Analyse der Entstehung des frühen Christentums vor, Gerd Theißen weitete seine Beschäftigung mit dem „Wanderradikalismus“ noch einmal umfassend aus in seiner Schrift *Soziologie der Jesusbewegung*, die weltweit beachtet und in viele Sprachen übersetzt wurde.⁸ Ein Jahr später haben Luise Schottroff und Wolfgang Stegemann ihre sozialgeschichtliche Deutung der Jesusbewegung publiziert (*Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*)⁹, die ebenfalls mehrere Auflagen erlebte und in viele Sprachen übersetzt worden ist. Ende der 1970er bis in die 1980er Jahre gab es so etwas wie einen internationalen Boom der sozialwissenschaftlichen Exegese, zu dem dann insbesondere auch die Einführung kulturanthropologischer (bzw. ethnologischer) Interpretationsansätze in den USA beitrug, die zu einer enormen Erweiterung des Kontextualisierungspotenzials der biblischen Texte führten. Darauf ist jetzt kurz einzugehen.

Integration der Kulturanthropologie in die sozialwissenschaftliche Exegese

Großen Einfluss – zunächst im US-amerikanischen Wissenschaftsraum, dann aber auch weit darüber hinaus – übten zwei 1981 erschienene Monographien von John H. Elliott und Bruce J. Malina aus,¹⁰ die zumal für die *Ende der 1980er Jahre* gegründete „Context Group“ richtungsweisende Bedeutung gewannen. Diese internationale Forschungscommunity ist aus dem *Social Facets Seminar*, das von John H. Elliott geleitet wurde, und dessen Verbindung mit dem *Jesus Seminar*, von Robert W. Funk geleitet, entstanden. 1989 wurde die Verbindung zum *Jesus Seminar* aufgegeben; man reorganisierte sich neu als: *The Context Group. A Project on the Bible in its Social and Cultural Environment*.¹¹

Aus der *Context Group* heraus wurde dann ein neues Paradigma der Biblexegese entwickelt, das programmatisch *ethnologische bzw. sozial- und kulturanthropologische Themen und Theorien* berücksichtigt. D. h., nunmehr wurden in die sozialwissenschaftliche Exegese Fragen nach antiken Werten und symbolischen Ordnungen (Ehre/Schande; Reinheit/Unreinheit), nach der Bedeutung sozialer Konventionen (Reziprozität) und Beziehungen (Freundschaft, Patron – Klient, Herr – Sklave, Geschlechterrollen, Ethnizität) integriert. Auch die Bedeutung und Funktion von

⁷ J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975.

⁸ G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977.

⁹ L. Schottroff / W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978.

¹⁰ J. H. Elliott, *A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981; B. J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 1981; deutsche Übersetzung: *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Stuttgart 1993.

¹¹ Zur Entstehung der Context Group s. http://en.wikipedia.org/wiki/The_Context_Group; <http://www.contextgroup.org/>; dort weitere Literatur.

Ritualen (Passageriten, Kalenderriten) kommen in den Blick,¹² ebenso diverse Aspekte von Körperlichkeit (Krankheit als *sickness* oder *illness*, unterschiedliche Formen von Bewusstseinszuständen / *states of consciousness*) u. a. m.¹³ Hinzu kam dann auch die Berücksichtigung der Erkenntnisse archäologischer Forschung in der mediterranen Welt, insbesondere natürlich auch in Israel, also die sog. Biblische Archäologie.¹⁴ Ein weiteres zentrales Anliegen der kulturanthropologischen Exegese ist die Meidung der Vereinnahmung biblischer Schriften durch Anachronismen, also durch die unkritische Rückprojektion moderner Konzepte und Begriffe in die antiken Texte, wie auch durch Ethnozentrismen, d. h. die Beurteilung der antiken Textinhalte anhand der eigenen westlichen Wertmaßstäbe. Es geht also darum, den biblischen Texten ihre Fremdheit zu belassen und sie im Kontext einer uns fremden Kultur, der antiken mediterranen Welt, zu verstehen.

Grundsätzlich ist die Etablierung der kulturanthropologischen Exegese vor dem Hintergrund einiger allgemeiner wissenschaftlicher Entwicklungen und Trends zu begreifen, nämlich der Neubestimmung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften. Im akademischen Raum und darüber hinaus ist insgesamt eine breite Öffnung für kulturelle Phänomene und die prägende Kraft kultureller Muster und Prozesse zu erkennen, die gemeinhin unter dem Stichwort *cultural turn* zusammengefasst wird.¹⁵

Anfang der 1990er Jahre, also ca. zwanzig Jahre nach den ersten, eher marginalen Anfängen, hatte sich die sozialwissenschaftliche Exegese schließlich auf breiter Linie durchgesetzt. Dies zeigt sich nicht nur an der immensen Anzahl und thematischen und methodischen Diversität der Einzelstudien, die sozusagen kein biblisches Thema und keine biblische Schrift ausgelassen haben, sondern auch daran, dass inzwischen auch die Verfeinerung und selbst-kritische Reflexion der Methoden und Modelle aus den Sozial- und Kulturwissenschaften angefragt wurde.¹⁶ Nach und nach entstanden auch Überblicksstudien und lexikalische Zusammenfassungen der Ergebnisse,¹⁷ so dass man alles in allem feststellen darf: Am Ende des 20. Jahrhun-

¹² s. dazu jetzt umfassend R. E. DeMaris, *The New Testament in Its Ritual World*, London 2008.

¹³ Dazu v. a. die Studien von J. J. Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000; ders., *Flights of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Grand Rapids 2011.

¹⁴ s. nur J. L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Reexamination of the Evidence*, Harrisburg 2002.

¹⁵ Einen Überblick über kulturanthropologische Themen und Aspekte der Biblexegese gibt W. Stegemann, *Kulturanthropologie des Neuen Testaments*, in: *Verkündigung und Forschung* 44 (1999) 28–54; jetzt auch grundsätzlicher: Chr. Strecker, *Kulturwissenschaften und Neues Testament*, in: *Verkündigung und Forschung* 55 (2010), 4–19.

¹⁶ Etwa: R. A. Horsley, *Innovation in Search of Reorientation. New Testament Studies Rediscovering Its Subject Matter*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) 1127–1166.

¹⁷ Verwiesen sei hier nur auf: G. Theißen, *Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000; E. W. Stegemann / W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997; F. Crüsemann / K. Hungar / C. Jannsen / R. Kessler / L. Schottroff (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009; J. J. Pilch / B. J. Malina (Hg.), *Handbook of Biblical Social Values*, Peabody 1998 (rev. Ausgabe).

derts ist die Bibelwissenschaft über ihre traditionelle theologische Zentrierung hinausgewachsen und hat ihre bisherige historisch-kritische Auslegung der Schriften des Neuen und Alten Testaments um Fragen nach *Gesellschaft und Kultur* ergänzt und bereichert.

Die Tagung, deren Beiträge hier dokumentiert werden, wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert, wofür wir hier noch einmal Dank sagen. Unser Dank gebührt auch dem Studienleiter der Evangelischen Akademie, Dr. Jochen Wagner, der auch diesmal wieder ein kompetenter Kooperationspartner war.

Wolfgang Stegemann und Richard E. DeMaris

Gabriella Gelardini

Religion, Ethnizität und Ethnoreligion

Die Entstehung eines Diskurses innerhalb deutschsprachiger historischer Jesusforschung¹

Einleitung

Noch 1974 konnte der renommierte deutsche Neutestamentler Ferdinand Hahn erklären, dass Jesus „nicht bereit war, als Jude jüdisch zu leben im Sinne des damaligen jüdischen Selbstverständnisses, gleich welcher Schattierung“. Er hätte vielmehr einen „Konflikt“ mit den Repräsentanten des Judentums in seiner Zeit ausgetragen, der „eine grundsätzliche Bedeutung hatte und die Fundamente des jüdischen Glaubens, vor allem das Gesetzesverständnis, betraf“². Fast genau zweihundert Jahre früher hatte Gotthold Ephraim Lessing mit der Edition der „Fragmente eines Ungeannten“ die genau gegenteilige Behauptung in die Welt gesetzt und damit – jedenfalls nach Albert Schweitzer – die Geschichte der historischen Jesusfrage überhaupt erst in Gang gesetzt.³ Lessings anonymen Autor, später mit dem Hamburger Deisten Hermann Samuel Reimarus identifiziert, argumentierte, Jesus „war ... ein geborener Jude und wollte es auch bleiben“⁴, und „dass Jesus die Jüdische Religion in keinem Stücke abschaffen, und statt derselben eine neue einführen wollte“⁵. Unter offensichtlicher Anspielung auf Martin Luthers berühmte Schrift, *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*, hinterfragte Reimarus sowohl die orthodoxe christologische Glaubenslehre der *Anhypostasie* (wonach der „Gottessohn“ jenseits der göttlichen keine eigene menschliche Person aufweise) als auch das Rapprochement der modernen Theologie mit der historischen Hermeneutik. Wenn Jesu menschliche Natur – freilich existierte für Reimarus keine göttliche Natur Jesu, wie sie das christliche Dogma postulierte – im Blick auf Geburt, Nationalität und Religion jüdisch war,

¹ Für die Einladung, mich an dieser gelungenen internationalen Tagung „Neues vom Neuen Testament“ mit einem Beitrag zu beteiligen, möchte ich den Veranstalter und insbesondere Herrn Prof. Dr. Wolfgang Stegemann von Herzen danken. Die Abkürzungen dieses Beitrags richten sich einerseits nach Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: IATG2, Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, 2., überarb. und erw. Aufl., Berlin 1992, und andererseits nach Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, hg. von RGG-Redaktion, UTB 2868, Tübingen 2007.

² F. Hahn, *Methodologische Überlegungen*, 43.

³ Albert Schweitzers Werk erschien 1906 erstmals unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, und 1913 in einer neu bearbeiteten und erweiterten Auflage unter dem heute üblichen und noch erhältlichen Titel „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (UTB 1302; 9. Aufl., Nachdr. der 7. Aufl., Tübingen 1984).

⁴ G. E. Lessing, *Theologiekritische Schriften I und II*, 502.

⁵ Ebd., 522.

konnte der Angriff auf die christliche Sicht von Jesus als dem *Urheber* und *Stifter* des Christentums kaum radikaler sein.

Die deutschsprachige protestantische Theologie sah sich ihrer historischen Jesusfrage wegen vor ein Dilemma gestellt. Denn seit ihren Anfängen durch Reimarus hatte sie sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, dass Jesus mehr als beiläufig ein Jude war. Das entsprach freilich weder Protestantischer Orthodoxie noch Liberaler Theologie, welche sich die historische Kritik bereits angeeignet hatte. Wenn der historische Jesus ein Jude und nichts als ein Jude war, war das protestantische Konzept von Jesus als einem heroischen und genialen Lehrer, wie auch einem freien und freilich männlichen Individuum ernsthaft infrage gestellt.⁶ Angesichts des verzerrten Bildes von den Juden, ihrer sozialen Herabsetzung und der Vorenthaltung gleicher bürgerlicher Rechte bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, wird schnell ersichtlich, was für einen Anstoß es erregen musste, Jesus zu einem Juden zu erklären und ihm infolgedessen die Gründung des Christentums abzusprechen. Erwähnenswert ist dabei auch, dass dem vorherrschenden Bild von Juden eine anti-jüdische Geschlechtskonstruktion einkodiert war, nach der jüdische Männer als effeminiert und zum Führen eines heroischen Lebens als unfähig erachtet wurden, wobei ihre Umkehrung freilich auch auf jüdische Frauen Anwendung fand.⁷ Juden ihrerseits rangen um Emanzipation und Integration in die zivile Gesellschaft, und Nichtjuden wie Lessing unterstützten ihren Anspruch auf gleiche Zivilrechte. In einem seiner Bühnenstücke stellte Lessing sogar einen Juden dar, der „auf dem Niveau der aufgeklärten Menschen“ und dessen Verhalten bemerkenswerterweise „in scharfem Kontrast zu dem seiner nichtjüdischen Figuren“ stand.⁸

Wie Hans Liebeschütz in einer luziden Studie zeigen konnte, kam dem antiken Judentum in deutscher historischer Forschung zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine herausragende Bedeutung zu, nicht zuletzt deshalb, weil historische Bibelkritik sich mit den unbestreitbaren „Zusammenhänge(n) mit der jüdischen Welt“⁹ – aus der die christliche Religion hervorgegangen war – auseinandersetzen musste. Bevor Lessings anonymen Autor ihre Fundamente erschütterte, war die übereinstimmende Antwort gegenüber der offensichtlichen Kohäsion Jesu (und seiner Jünger) mit antikem Judentum, diese Verbindung zu marginalisieren. Jesus „akkomodierte“ bloß seine Lehre an seine zeitgenössische jüdische Hörschaft. Das Judentum jedoch war nicht die Essenz oder Natur seiner Religion, sondern nur die äußere Schale, wie Johann Salomo Semler (1725–1791) und andere anführten.¹⁰

⁶ D. Georgi, *Leben-Jesu-Theologie*, 566–567; ders., *The Interest in Life*, 51–83; E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics*; ferner E. W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*, 910–911; G. Theißen / A. Merz, *Der historische Jesus*, 21–26; N. T. Wright, *Quest for the Historical Jesus*, 796–798; für einen aktuellen Beitrag zur Liberalen Theologie siehe W. Zager, *Liberaler Exegese*.

⁷ M. Biberman, *Masculinity*; R. S. Wolper, *The Lustful Jew*, 3.147–157; D. Boyarin, *Unheroic Conduct*. Boyarin scheint zu argumentieren, dass diese Stereotype in rabbinischen Konzepten statt in antijüdischen Phantasien gründeten.

⁸ J. Katz, *Aus dem Ghetto*, 82.

⁹ H. Liebeschütz, *Das Judentum*, 15.

¹⁰ S. Alkier, *Urchristentum*, 21–44.

Daher hatte sich bereits vor Reimarus eine Spannung zwischen dem historischen Jesus und dem Judentum etabliert. Um nun die theologische Kontrolle über die historische Hermeneutik zu erlangen, lösten Gelehrte diese Spannung auf, indem sie Jesu „Religion“ (oder „Kultur“) teilweise oder gänzlich gegen seine „Ethnizität“ (oder „Nationalität“) ausspielten, wenngleich auf zwei charakteristische und unterschiedliche Weisen. Einerseits wurde der historische Jesus zunächst als Gestalt konstruiert, deren Religion entweder mit (jüdischer) Ethnizität kollidierte oder diese transzendierte, wodurch die Ethnizität zum verzichtbaren Aspekt seiner Identität, zum bloß äußeren Faktor degradiert wurde. Andererseits, als im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert religiös-historische Forschung sich mehr oder minder die „Jüdischkeit“ von Jesu Religion eingestehen musste, verschob sich das Muster von (christlicher) Religion versus (jüdische) Ethnizität Jesu zu einem Muster von (christlicher; transethnischer) Religion versus (jüdischer) Ethnoreligion (einschließlich derjenigen des historischen Jesus).

In diesem Artikel beginne ich mit gegenwärtigen Debatten zur Terminologie sowie zur umstrittenen Anwendung der Kategorien „Religion“ und „Ethnizität“ auf die antiken Quellen. Ich werde mich kurz zu Diskursen über kollektive Identität antiker *Ioudaioi* in den Arbeiten verschiedener Forscher, einschließlich denen von Shaye J. D. Cohen, Steve Mason und David Goodblatt, äußern. In folgenden Abschnitten werde ich zur Begründung meiner Hauptthese charakteristische Beispiele anführen. Zunächst behandle ich Reimarus, nach dessen Meinung der historische Jesus sowohl in religiöser als auch ethnischer Hinsicht ein Jude war. Danach untersuche ich zwei Beispiele von Reaktionen auf diese Ansicht, die dem Muster „Religion versus Ethnizität“ folgen, namentlich am Beispiel von Johann Gottfried Herder und Ferdinand Christian Baur. Der vierte Abschnitt handelt knapp von Julius Wellhausen und Rudolf Bultmann; beide erachteten den historischen Jesus mehr oder minder widerwillig als Juden, sowohl religiös als auch ethnisch. Sie trennten ihn aber infolge dieser Auffassung von der christlichen Religion, Wellhausen über das „Evangelium“ und Bultmann über das „Kerygma“. Hier ist es auch angebracht, von einer Überschattung der historischen Jesusfrage durch die Kontroverse zwischen theologischem Selbstverständnis und den Herausforderungen des modernen Historismus zu sprechen. Dies war offensichtlich der Hintergrund der sogenannten Zweiten Frage nach dem historischen Jesus, die unter Schülern Bultmanns ihren Anfang nahm. Ich werde darlegen, dass insbesondere Ernst Käsemanns Position in diesem Disput vom Erbe Liberaler Theologie und antijüdischen Ressentiments kontrolliert war. Der letzte Abschnitt behandelt schließlich die Dritte Frage nach dem historischen Jesus.

„Religion“, „Ethnizität“ und „Ethnoreligion“ –
einige Bemerkungen zur Terminologie

Wie das englische Wort *Judaism* meint auch das deutsche „Judentum“ die jüdische Religion in modernem Sprachgebrauch. Der Begriff beinhaltet jedoch auch die aktuelle und historische Performanz jüdischer Kultur oder Religion („Jüdischkeit“) und jüdischer Kollektivität („Judenheit oder Judenschaft“). Der Begriff bezeichnet demnach den religiösen als auch den kulturellen Ausdruck von Juden und ihrer Konstitution als Kollektiv, Volk oder Nation. Daher verwischt der deutsche Sprachgebrauch potentiell auch die Unterscheidung zwischen einer Zugehörigkeit zu den Juden, dem jüdischen Volk oder der jüdischen Nation, also dem ethnischen Kollektiv, und einer Zugehörigkeit zum Judentum als einer kulturellen Identität, die mehrheitlich als spezifisch religiöses System verstanden wird. So ist es möglich, von Jesus als einem Juden zu sprechen, als einer Person, deren Abstammung jüdisch ist oder die von Geburt an zum jüdischen Volk oder zur jüdischen Nation gehört, und ihm gleichzeitig in Abrede zu stellen, dass er der jüdischen Lebensweise, dem Judentum oder der „Jüdischkeit“ folgen wollte. Daher kann man zwar von Jesus als einem Juden sprechen, ohne jedoch gleichzeitig zu implizieren, dass er am Selbstverständnis des zeitgenössischen Judentums – welcher Ausprägung auch immer – teilhatte. Das ist ein durch und durch modernes Konzept, das in die Sprache – bei Verwendung von Ausdrücken wie „Religion“, „Ethnizität“ und „Ethnoreligion“ etwa – bereits eingeschrieben ist. Aber ich benutze sie als etische Kategorien um aufzuzeigen, auf welche unterschiedlichen Dinge sie mittels unterschiedlicher oder nicht-unterschiedlicher Worte verweisen.

Das Problem der Anwendung von Alltagssprache auf antike Geschichte ist bekannt. Da Worte wie „Nation“, „Nationalität“, „Nationalismus“ und insbesondere „Rasse“ enge und unter Umständen ideologisch geladene moderne Konzepte in antike Quellen zu tragen scheinen, erfreut sich das Kunstwort „Ethnizität“ eines guten Rufs unter heutigen Forschern. David Goodblatts aufschlussreiche Studie mit ihrer theoretischen Analyse der in historiographischer Forschung der griechischen, römischen und jüdischen Antike verwendeten Terminologie bietet dabei zahlreiche Einsichten in diese Debatte.¹¹ Während er darauf hinarbeitet, die Verwendung von „Nationalität“ und „Nationalismus“ als adäquate Begriffe wieder einzuführen, findet Goodblatt es „difficult and not helpful to distinguish ethnicity from nationality“¹², obschon er nicht gegen „Ethnizität“ als angemessene etische Kategorie argumentiert.¹³

¹¹ D. Goodblatt, *Elements*, 1–27.

¹² Ebd., 26.

¹³ Verschiedentlich wurde in den letzten drei Jahrzehnten darauf hingewiesen, durch sozialwissenschaftlich arbeitende Wissenschaftler zumal und jüngst durch Denise Kimber Buell (*Why This New Race*), dass das Frühchristentum insbesondere der Spätantike sich im Blick auf seine kollektive Selbstdefinition selbstverständlich auf ethnische Kategorien berief. Insofern war die Wiederent-

Die Verwendung von „Religion“ für antike Geschichte stellt ein anderes Problem dar. Im Blick auf die griechischen Ausdrücke *Ioudaios* und *Ioudaïsmos* versucht Steve Mason in seiner jüngsten und reichhaltigen Untersuchung aufzuzeigen, dass es nicht nur anachronistisch, sondern geradezu problematisch ist, den Begriff „Religion“ als etische Kategorie zu verwenden.¹⁴ Masons linguistische Analyse ist in der Tat überzeugend, da sie die andauernde Beziehung der zwei erwähnten griechischen Begriffe im Diskurs über Ethnizität im Blick auf Juden als Volk oder Nation in der Antike unterstreicht. Für die mediterrane Diaspora hatte John M. G. Barclay zuvor bereits argumentiert, „the evidence indicates that it was ethnicity – precisely the *combination* of ancestry and custom – which was the core of Jewish identity in the Diaspora“¹⁵. Auch Shaye J. D. Cohen, mit welchem Mason in eine fruchtbare Debatte eintrat, ist sich gewiss, „(t)he Jews (Judeans) of antiquity constituted an *ethnos*, an ethnic group“¹⁶. Er argumentiert allerdings, dass seit der Zeit der Hasmonäer eine kulturelle oder religiöse Akzentuierung stattgefunden hätte. Daher charakterisiert er jüdische Identität am Ende des Zweiten Tempels als „ethnoreligiös“: „For most *Ioudaioi* in antiquity, the ethnic definition was supplemented, not replaced, by the religious definition.“¹⁷ Cohen sieht den ausgeprägten Unterschied im Identitätskonzept des *Ethnos* der *Ioudaioi* neben anderen *ethnē* in der charakteristischen Weise, „in which they worshiped their God, what we today would call their religion“¹⁸. Mason stellt dem jedoch entgegen, dass es sich ausschließlich um Ethnizitätsdiskurse handelt, innerhalb derer die Unterscheidungen mittels spezifischer ethnischer und identitätsrelevanter Grenzlinien gesetzt wurden, wie Bräuche etwa, Gesetze, Traditionen, rituelle Interaktionen mit den göttlichen Welten; Cohen hält dagegen, dass obschon die ethnische Verbindungen nie entkräftet oder gar aufgehoben wurden, es den Prozess von *Ethnos* zu *Ethnoreligion* anzuerkennen gilt.¹⁹

Cohen ist modernen soziologischen und ethnologischen Theorien von „imagined communities“ verpflichtet (Benedict Anderson), wonach nationale oder ethnische Gruppen stets ihre Identitäten konstruieren; insbesondere Fredrik Barth machte geltend, dass Gruppen dies über das Ziehen von Grenzlinien auf der Basis von „continuing dichotomization between members and outsiders“ erreichen würden.²⁰ Die Inhalte dieses Entwurfs sind bisweilen umstritten und provozierten daher Kontroversen. Für Cohen „(t)he sum total of these distinctive characteristics was designated by the Greek word *Ioudaïsmos*“, was mehr als bloße „Religion“ oder „Juden-

deckung von Ethnizität im Zuge der Säkularisierung und des Nationalismus wichtig, problematisch freilich war ihre antisemitische Instrumentalisierung.

¹⁴ S. Mason, *Jews*, 457–512.

¹⁵ J. M. G. Barclay, *Jews*, 404; vgl. ders., *Constructing*, 99–112.

¹⁶ S. J. D. Cohen, *The Beginnings*, 7.

¹⁷ Ebd., 137. Cohen verweist hinsichtlich der Konzepte und Terminologie auf J. A. Armstrong, *Nations Before Nationalism*, 201–203.

¹⁸ S. J. D. Cohen, *The Beginnings*, 7.

¹⁹ Ebd., 109.

²⁰ F. Barth (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries*, 14 (entsprechend der Zitierweise Cohen, *The Beginnings*, 5).

tum“, nämlich vielmehr „Jüdischkeit“ meine.²¹ Mason hingegen argumentiert überzeugend,²² dass *Ioudaïsmos* in der Tat nicht Judentum oder die jüdische Religion bezeichnet (zumindest nicht vor dem 3. Jahrhundert), sondern ein Kennwort war, das sich auf die Identität von *Ioudaioi* bezog als Mitglieder ihres spezifischen Ethnos. Die Verfechter von *Ioudaïsmos* bevorzugten die Beibehaltung ihrer überlieferten Bräuche gegenüber ihrer Veränderung, etwa zum *Hellenismos*, was *Ioudaioi* zu *Hellenes* machen oder ändern würde. *Ioudaïsmos* bezeichnet daher die Aktivitäten, in welche Mitglieder des Ethnos der *Ioudaioi* sich engagierten, um ein Leben entsprechend der als erforderlich erachteten Standards zu leben, Bräuche und Gesetze, oder die Aktivitäten solcher, die andere zur Befolgung solcher Normen zwangen („Judaisieren“).

Ob wir Goodblatts Charakterisierung eines „belief in a common descent and a shared culture available for mass political mobilization“ als „national identity“ annehmen oder nicht, sei zur weiteren Diskussion dahingestellt.²³ Auch bedarf es keiner Entscheidung an dieser Stelle, ob wir Cohen in seiner Verbindung von kulturellen Aspekten ethnischer Identität zur Kategorie von „Religion“ folgen sollen. Es gilt jedoch in jedem Fall festzuhalten, dass „Religion“ in der Weise, wie Cohen den Begriff auf die antike Geschichte der Juden anwendet, nicht mit dessen modernen Bedeutungen korrespondiert, da er „Religion“ mit einer unauflösbaren Einbettung in ethnische Identität kombiniert. Religion als eine abgesonderte Sphäre, d. h. getrennt von anderen kulturellen, sozialen und ethnischen Diskursen, ist undenkbar für die Antike.²⁴ Es seien an dieser Stelle zwei Arbeitsthese festgehalten: Wenn erstens „Religion“, „Ethnizität“ und „Ethnoreligion“ als etische Kategorien Verwendung finden, so setze ich sie als moderne Begriffe voraus; zweitens gehe ich davon aus, dass „Religion“ als Begriff, der seit dem 18. Jahrhundert Teil der historischen Jesusforschung wurde, deutlich macht, dass Religion – im Sinne des modernen Konzepts – zur selben Zeit als eigenständige und unabhängige Sphäre entstand.²⁵ Das Paradox, dass Jesu ethnische Identität als Jude, d. h. seinen Status als ein Mitglied des jüdischen Volkes oder Nation, von seinem Judentum getrennt wurde, muss daher vor dem größeren Kontext der Entstehung eines modernen Konzepts von Religion gesehen werden. Dies deckt sich mit einer inhärenten Tendenz, Religion als etwas Klares und Exklusives – ohne unscharfe Grenzen – zu verstehen. Schließlich ist das Religionskonzept des 17. und 18. Jahrhunderts mit einem Konfliktbereich verbunden, nämlich zwischen dem Konzept von „natürlicher“ oder „vernünftiger“ Religion zum einen und „offenbarer“ oder „positiver“ Religion zum anderen. Dieser Konflikt wirkte sich gleichfalls auf die Kontroverse über Jesu Religion aus.

²¹ S. J. D. Cohen, *The Beginnings*, 7–8.

²² S. Mason, *Jews*, 460–476.

²³ D. Goodblatt, *Elements*, 26.

²⁴ Dies vertritt auch J. H. Elliott, *Jesus the Israelite*, 119–154. Problematisch an seiner These ist jedoch, dass er den Begriff *Ioudaios* in einen Gegensatz zum Begriff *Israelit* bringt.

²⁵ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*.

Jesus: Ein Jude, der ein Jude bleiben wollte (Reimarus)

Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) war davon überzeugt, dass der historische Jesus zumindest die deistische Sicht von Religion teilte, die er selbst bevorzugte: „Die reine Lehre Christi, welche aus seinem eigenen Munde geflossen ist, so fern dieselbe nicht besonders in das Judentum einschlägt, sondern allgemein werden kann, enthält nichts als eine vernünftige practische Religion.“²⁶ Daher war diese Art von Vernunftreligion eine Kraft in Jesu „Reformation des Jüdischen Aberglaubens“²⁷, die Reimarus voraussetzte. Insofern sollte Jesus als „Reformer des Judentums“ und als Lehrer der Menschheit angesehen werden. Reimarus repräsentiert eine Tradition, die bereits mit Baruch Spinoza ihren Anfang genommen hatte.²⁸ Für Reimarus allerdings, richteten sich Jesu Lehren nur an Juden und betrafen nur ihre Religion und Nation. Denn Jesus lehrte nicht nur das „Sittengesetz“, sondern auch „Zeremonien-Gesetze“, d. h. die spezifischen Bräuche der Juden. Jesus wollte keine Abschaffung oder Abänderung der gebotenen Gesetze und Bräuche (Reimarus bezieht sich explizit auf Mt 5,17), obschon er weitgehend die „innere Bekehrung des Herzens“ „dem Zeremonien-Gesetze und ... äußerlichen Gebärden“ vorgezogen haben soll.²⁹ Daher wollte Jesus nicht jenseits der jüdischen Nation wirken. Wenngleich sein Evangelium auf das Kommen des himmlischen Königreiches verwies, bezog sich dies auf eine „Theokratie“, auf eine durch Jesus wieder aufgerichtete jüdische Nation. Als „weltlicher Messias“ gedachte er, nur ein „weltliches Königreich“ aufzurichten.³⁰ Das erinnert offensichtlich an Spinoza und John Toland.³¹ Jesus wollte, dass die Juden ihn als den verheißenen nationalen Messias erachteten. „Es war demnach sein Zweck nicht gewesen, daß er leiden und sterben wollte; sondern daß er ein weltlich Reich aufrichtete, und die Juden von ihrer Gefangenschaft erlösete“, aber „darin hatte ihn Gott verlassen; darin war ihm seine Hoffnung fehl geschlagen.“³² Erst nach seinem Tod erfanden die Apostel aus eher niederen Motiven eine „neue Religion“, d. h. das christliche Glaubenssystem. Sie errichteten ein „Lehrgebäude“, in welchem Jesus nun als „geistliche(r) Erlöser des menschlichen Geschlechts“ erschien.³³ Sie bedienten sich dabei auch der jüdischen Tradition, um dieses Ziel zu erreichen. Reimarus verweist beispielsweise auf das der jüdischen Apokalyptik entstammende Konzept des „Menschensohns“. Aber die „neue Religion“ ruhte auf „erdichteten Fakten“.³⁴ Was daher nach seinem Tod universal werden sollte, war nicht seine „vernünftige und praktische Religion“, sondern eine neue „positive“, die christliche Reli-

²⁶ G. E. Lessing, Theologiekritische Schriften I und II, 314.

²⁷ H. S. Reimarus, Apologie, 2.39. Lessings Fragmente vermieden mehrheitlich Reimarus' verächtliche Aussagen über Juden und Judentum.

²⁸ P. Eicher, Bürgerliche Religion, 145.

²⁹ G. E. Lessing, Theologiekritische Schriften I und II, 521.

³⁰ Ebd., 523.539.552.

³¹ H. Liebeschütz, Das Judentum, 2–5.

³² G. E. Lessing, Theologiekritische Schriften I und II, 555.

³³ Ebd., 577.

³⁴ Ebd.

gion. Obgleich ein „Betrug“, wurde sie jenseits der Grenzen jüdischer Nation durch missionarische Aktivitäten universalisiert. Nicht Jesus also, aber seine Jünger waren die Erfinder und Gründer des Christentums.

Reimarus erarbeitete seine radikale Leugnung der christlichen Natur von Jesu Lehre, indem er sich zeitgenössischer historischer Hermeneutik bediente und entwickelte.³⁵ Zentral war, dass er einen Jesus auf der Basis der Evangelientexte konstruierte; Reimarus erachtete Jesus als einen Juden sowohl in religiöser als auch nationaler Hinsicht, er war ein Jude und nichts anderes, selbst wenn er das Judentum in Richtung einer „vernünftigen Religion“ zu reformieren suchte. Wenn theologische Kontrolle über Jesus als „Gründer“ christlicher Religion irgendwie wiederhergestellt werden sollte, dann musste Jesus von der jüdischen Religion unterschieden, wenn nicht gar gänzlich von ihr getrennt werden. Anders gesagt: Jesu Religion musste ihrer Kohäsion mit jüdischer Ethnizität oder Nationalität entledigt werden. Reimarus erachtete den historischen Jesus als Repräsentanten nationaler Religion, d. h. der „Ethnoreligion“ von Juden. Eine übernationale oder transethnische christliche Religion wurde erst durch Jesu Nachfolger eingeführt. Es ist daher kein Zufall, dass folgende Infragestellungen der „Jüdischkeit“ Jesu, seiner „Ethnoreligion“, auf die zwei Prinzipien verwiesen, mit denen Reimarus die nationale Identität der jüdischen Religion Jesu definiert hatte, nämlich das Gesetz (als Einheit moralischer *und* zereemonieller Gesetze und Bräuche) und das nationale Konzept von Gottes Königreich und/oder dem Messias als Jesu jüdische „innerweltliche“ Eschatologie. Freilich, Reimarus' Sicht von Jesus als Reformier ließ sich leicht annehmen. Aber was blieb, war das Problem, wenn nämlich der historische Jesus den „zeremoniellen Gesetzen“ gehorcht und sie befolgt und dadurch ein Festhalten an der jüdischen „Ethnoreligion“ zum Ausdruck gebracht haben sollte. Und dasselbe gilt für Jesu messianische Idee: Jesus ein messianisches Konzept abzusprechen lässt sich nur schwer begründen; ihm jedoch ein exklusiv „weltliches Königreich“, mehr noch, ein „nationales“ jüdisches Königreich mit einem Messias an der Spitze zuzuschreiben, erschien als undenkbar, da der historische Jesus zumindest etwas mit dem christlichen Messias gemein haben sollte.

Daher spielten die vermeintlichen national-jüdischen Ambitionen in Jesu Lehre und Erwartung eine prominente und anhaltende Rolle in der Frage nach dem historischen Jesus, weit über die kurze und heftige „Fragmenten-Kontroverse“ hinaus und auch ohne explizite Bezüge auf Lessings anonymen Autor. Ich verweise auf diesen Trend in der Ersten Frage nach dem historischen Jesus als der „Denationalisierung“ von Jesu „Ethnoreligion“. In gewisser Weise zeigt dies auch eine „De-Judaisierung“ an, die oft mit verschiedenen antijudaistischen Ressentiments verbunden ist. Aber das ist ein anderes Thema.

³⁵ P. Stemmer, Weissagung.

Die „Denationalisierung“ von Jesu Ethnoreligion (Herder und Baur)

Zwei Beispiele müssen hier genügen. Das erste entstammt den einflussreichen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) des Dichters, Philosophen und Theologen Johann Gottfried Herder (1744–1803). Obschon er die moralische Kritik der Hebräischen Bibel durch Semler, Immanuel Kant und andere ablehnte, hatte für Herder der historische Jesus im Wesentlichen all den „Trümereien“³⁶ von einer nationalen, messianischen jüdischen „Theokratie“ ein Ende gesetzt. Das Königreich Gottes war nicht eine „weltliche Hoheit“³⁷, denn Jesus wollte ein „geistiger Erretter seines Geschlechts“³⁸ sein. Klar drückt dies das folgende Zitat aus:

„Es erschien ein Mann aus dem Volk, dessen Geist, über Hirngespinnste irdischer Hoheit erhaben, alle Hoffnungen, Wünsche und Weissagungen der Propheten zur Anlage eines idealischen Reichs vereinigte, das nichts weniger als ein jüdisches Himmelreich sein sollte. Selbst den nahen Umsturz seiner Nation sahe [*sic.*] er in diesem höhern Plan voraus, und weissagte ihrem prächtigen Tempel, ihrem ganzen zum Aberglauben gewordenen Gottesdienst ein schnelles trauriges Ende. Unter alle Völker sollte das Reich Gottes kommen, und das Volk, das solches eigentümlich zu besitzen glaubte, ward von ihm als ein verlebter Leichnam betrachtet.“³⁹

Gegen alle „National-Religionen“⁴⁰ sich wendend und eines „Verbrechen(s) an der beleidigten Nation“⁴¹ und einer „unpatriotischen“⁴² Zerstörung der Hoffnungen seiner Nation angeklagt, hätte Jesus gleichwohl eine Art von „Exjudaismus“⁴³ repräsentiert und einen „Volksglauben“⁴⁴ befürwortet, „der alle Völker zu Einem Volk machte“⁴⁵. Herder sah dies in starkem, wenn nicht paradoxem Kontrast zu den Ursprüngen dieses Glaubens in eine „hartsinnige Nation“ stehen, „welche sich sonst für die erste und einzige unter allen Nationen gehalten hatte“.⁴⁶ Daher handelt es sich um „eine Revolution“, die „aus dem verachteten Judäa hervorgegangen“⁴⁷ ist. Aber diese Nation war dem Untergang geweiht, und zum Zeitpunkt ihres Niedergangs nach der Zerstörung des Zweiten Tempels gab sie so den Weg frei für die „echteste Humanität“⁴⁸, die Jesus repräsentierte.

³⁶ J. G. Herder, *Ursprung des Christentums*, 711, Z. 14.

³⁷ Ebd., 708, Z. 32.

³⁸ Ebd., 709, Z. 2–3.

³⁹ Ebd., 711, Z. 15–25.

⁴⁰ Ebd., 712, Z. 14.

⁴¹ Ebd., 711, Z. 32.

⁴² Ebd., 711, Z. 33.

⁴³ Ebd., 711, Z. 34.

⁴⁴ Ebd., 712, Z. 19.

⁴⁵ Ebd., 712, Z. 19–20.

⁴⁶ Ebd., 712, Z. 20–22.

⁴⁷ Ebd., 710, Z. 4–6.

⁴⁸ Ebd., 708, Z. 19.

Herders Konzept von Jesus war Teil seiner Theorie des Verfalls, nicht nur der jüdischen Nation und des Judentums, sondern auch Roms und anderer Nationen der Antike, und von diesem Verfall war selbst das Christentum betroffen. Denn wo ein Aufgang ist, ist auch ein Niedergang. In Herders Konzept repräsentiert der historische Jesus den reinen und genuinen Anfang des Christentums, während das Judentum vor und das Christentum nach ihm den Verfall repräsentieren. Deshalb, wenn Jesus die „echteste Humanität“ lehrte, transzendierte seine Lehre – in der simplen Botschaft artikuliert: Gott ist dein Vater und ihr alle seid Brüder – nicht bloß jüdisches Zeremonialgesetz, sondern später auch die Zeremonien der christlichen gottesdienstlichen Anbetung.

In für ihn charakteristischer Manier begrüßte Ferdinand Christian Baur (1792–1860), der einflussreichste deutsche Neutestamentler des 19. Jahrhunderts, Jesu „reinere Messias-Idee“⁴⁹ und Paulus’ „Läuterung der Messiasidee“⁵⁰. Anders als Herder mit seiner Idee eines plötzlichen, beinahe unvorbereiteten Auftretens eines neuen genialen Stifters einer Religion der Menschlichkeit, war Baur davon überzeugt, dass alles verbunden und ein Produkt permanenter Entwicklung sei, hervorgerufen durch feindliche Parteien und deren widerstreitende Prinzipien. Wenn auch Baur die Geschichte Jesu als die ursprüngliche und prototypische Periode des Christentums erachtete, da Jesus der erste war, der die Idee einer christlichen Religion formuliert hätte, so bedurfte selbst Jesus der Entwicklung eines „messianischen Selbstbewusstseins“, das schließlich mit seiner Rolle als Gründer christlicher Religion und als der moralische Reformator des jüdischen Gesetzes korrespondiert. Er hatte daher eine „reinere Messias-Idee“, aber nur eine „reinere“ und nur eine „Idee“, da er sie nicht von der Form der national-messianischen Idee verabschiedete. Diese „Reinigung“ erfolgte durch Paulus’ Universalisierung der Idee, aber nur nachdem die ersten Jünger sie in einer bestimmten judaistischen Form entwickelt hatten – und mittels Antithese dazu. So hatte zwar Jesus die „Idee“, aber er dissoziierte weder sie noch sich selbst von ihrer nationalen und religiösen jüdischen Form oder ihrem konkreten Ausdruck.⁵¹

Dasselbe Muster legte er an Jesu und Paulus’ Gesetzeslehre an. Für Baur betonte Jesus in der Bergpredigt ohne jeden Zweifel das moralische Gesetz und die „Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung“⁵² gegenüber einer bloß äußerlichen und buchstäblichen Befolgung der Gebote. Aber stellte er dem Sittengesetz das Mosaische Gesetz gegenüber, welches das „Ritualgesetz“ einschließt? Baur vertiefte sich für die Antwort insbesondere in exegetischen Erwägungen zu Mt 5,17, welcher Vers auch – wie erwähnt – Reimarus’ Hauptargument stützte. Aber Baur’s Schlussfolgerung war ambivalent. Auf der einen Seite könnte Mt 5,17 Jesu moralische Lehre widerspiegeln und gleichzeitig die Forderung einschließen, das Zeremonialgesetz zu befolgen. Auf der anderen Seite konnte dieser Vers, angesichts seines Kontexts im Matthäusevan-

⁴⁹ F. Chr. Baur, Vorlesungen, 94.

⁵⁰ Ebd., 131.

⁵¹ S. Alkier, Urchristentum, 242.

⁵² F. Chr. Baur, Vorlesungen, 48.

gelium und der „judaistischen“ theologischen Tendenz, die Baur für das Evangelium annahm, eine spätere „judaistische Fassung“⁵³ von Jesu Logien repräsentieren. Daher existierte nach Baur zwar bereits in Jesus selbst ein Bewusstsein des sittlichen Geistes des Christentums gegenüber dem Judentum, aber nochmals, erst mit Paulus wäre diese Antithese formell und explizit artikuliert worden als die Abschaffung der charakteristischen „Ceremonien“ der jüdischen Religion, ihren „Festgebräuchen und Speisegesetzen“⁵⁴ usw. Daher wurde Paulus zum „zweiten Gründer“ des Christentums, und Baur initiierte dabei eine Verschiebung innerhalb der Forschung der *Religionsgeschichtlichen Schule* und ihren Erben.

Baurs Konzept beinhaltete die Vorstellung, dass der Geschichte des Urchristentums nie etwas eigen war, das als absoluter Anfang hätte identifiziert werden können, nicht einmal der historische Jesus. Anders als Reimarus argumentierte Baur jedoch nicht, dass Jesus ein Jude war und auch ein Jude bleiben wollte. Aber anders wiederum als sein Schüler David Friedrich Strauss, dem – wie Dieter Georgi es ausdrückte – „es beinahe gelungen (wäre), den Zug der Leben-Jesu-Theologie vom Gleis zu bringen“⁵⁵ –, trennte Baur den historischen Jesus nicht von seiner Rolle in der Geschichte des „Dogmas“, welche mit seinen Schülern begann. Das war reserviert für die Leben-Jesu-Theologie und insbesondere für Adolf von Harnack (1851–1930), dem deutschen Theologen und prominenten Kirchenhistoriker, der das Evangelium Jesu als eine Religion, als Religion schlechthin erachtete.⁵⁶

Anders als christliche Theologen begrüßten die wenigen jüdischen Jesusforscher des 19. und 20. Jahrhunderts – am prominentesten Abraham Geiger, der als einer der Ersten historische Jesusforschung betrieb – Jesu Zuordnung zur jüdischen Religion. Susannah Heschel hat gezeigt,⁵⁷ dass Geigers *Das Judentum und seine Geschichte. In 12 Vorlesungen*⁵⁸ – erstmals 1864 veröffentlicht – sich als „Gegendiskurs“ lesen lässt, als „Umkehrung des Blicks“. Und so wirkte es offenkundig auch zu seiner Zeit auf Repräsentanten der „christlichen“ Jesusforschung. Geigers Lokalisierung Jesu innerhalb des pharisäischen Judentums seiner Zeit musste umso anstößiger auf die christlichen Forscher wirken, als Geiger den historischen Jesus genau in jener Gruppe des Judentums verortete, die christliche Theologen als Inbegriff und Kulminationspunkt von dessen „Dekadenz“ und angeblicher „Gesetzlichkeit“ ausgemacht hatten.⁵⁹

⁵³ Ebd., 55.

⁵⁴ Ebd., 171.

⁵⁵ D. Georgi, *Leben-Jesu-Theologie*, 570.

⁵⁶ W. Stegemann, *Die historische Jesusfrage*, 179–206.

⁵⁷ S. Heschel, *Abraham Geiger*, 1–22.

⁵⁸ A. Geiger, *Das Judentum*.

⁵⁹ S. Heschel, *Abraham Geiger*, 1–22.

„De-Christianisierung“ des historischen Jesus (Wellhausen, Bultmann)

Aus Sicht des bedeutenden Alttestamentlers und Religionshistorikers Julius Wellhausen (1844–1918) hatten Harnack und die Leben-Jesu-Theologie den „historische(n) Jesus ... zum religiösen Prinzip erhoben und gegen das Christentum ausgespielt“⁶⁰, obschon die Idee selbst, dass Jesus das „religiöse Ideal“⁶¹ verkörperte, im Christentum und nicht im historischen Jesus gründete: „Ohne das Evangelium und ohne Paulus bleibt doch auch das Judentum an Jesus haften, an dem er festhielt, obwohl er ihm entwachsen war.“⁶² Wellhausens Text offenbart durchweg seine Nähe zu Reimarus' Thesen. Vor allem die Verlagerung vom „jüdischen“ zum „christlichen“, d. h. „himmlischen“ Messias, nach der Kreuzigung und auf der Basis eines „extatischen Schauens“⁶³ konstituierte einen plötzlichen „ungeheure(n) Sprung von dem eigentlichen Messias zu einem anderen, der mit ihm nur den Namen gemein hatte und in der Tat keiner war (sc. Messias)“⁶⁴: „Der Messias am Galgen, eine paradoxe *Contradictio in adiecto*, wurde das Schibboleth eines enthusiastischen Glaubens und die Grundlage des christlichen Evangeliums.“⁶⁵ Der historische Jesus teilte den „Enthusiasmus“⁶⁶ seiner Jünger nicht und war auch kein Enthusiast. Wie beim Jesus von Reimarus war auch das messianische Konzept von Wellhausens Jesus „politischer“ Natur.⁶⁷ Anders als der Jesus von Reimarus beabsichtigte der Jesus Wellhausens jedoch weder „(e)inen Aufstand gegen die Römer“ noch „(sein Volk) von der Fremdherrschaft ... (zu) ... befreien“. Stattdessen wollte er es freisetzen „von dem Joch der Hierokratie und der Nomokratie“⁶⁸, d. h. von der „Theokratie“ als einer Herrschaft von Priestern und Gesetzen. Wellhausen vermeidet daher die Erwähnung eines „nationalen“ Messias. Sein Jesus soll „nach innen die messianische Herrschbefugnis für sich in Anspruch genommen“⁶⁹ haben, d. h. innerhalb der jüdischen Nation. Dies allerdings schloss die Anwendung von Gewalt ein, was Wellhausen dazu bewog zu äußern: „Bis zu einem gewissen Grade könnte Reimarus Recht haben.“⁷⁰ Anspielend auf Reimarus' berühmte und erwähnte Charakterisierung des historischen Jesu Tod als ein Fehlschlagen seiner nationalen Hoffnung und messianischen Erwartung, schloss Wellhausen: „Ohne seinen Tod wäre er überhaupt nicht historisch geworden. Der Eindruck seiner Laufbahn beruhte darauf, dass sie nicht abgeschlossen, sondern jäh unterbrochen wurde, nachdem sie kaum begonnen hatte.

⁶⁰ J. Wellhausen, Einleitung, 104.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., 149.

⁶⁴ Ebd., 81.

⁶⁵ Ebd., 81.

⁶⁶ Ebd., 149.

⁶⁷ Vgl. ebd., 151, wo er das Konzept Albert Schweitzers einer „konsequenten Eschatologie“ verwirft.

⁶⁸ Ebd., 83.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

Seine Niederlage wurde sein Sieg.⁷¹ Selbst wenn sie jüdischer Apokalyptik entlehnte Traditionen eines Königreich Gottes aufnahmen, tradierten nach Wellhausen aber die Jünger das „Nationale, Politische (und) Heidenfeindliche“ nicht weiter.⁷²

Dementsprechend formulierte Wellhausen seinen berühmten und oft zitierten Satz: „Jesus war kein Christ, sondern Jude.“⁷³ Und er fügte – keineswegs zufällig – hinzu: „Man darf das Nichtjüdische in ihm, das Menschliche, für charakteristischer halten, als das Jüdische.“⁷⁴ Hier klingt auch Reimarus an, und seine eigene Abneigung gegenüber Trends innerhalb des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels (und darüber hinaus). Wellhausen zeigte Verständnis dafür, „dass es den Juden so vor kam, als wollte er die Grundlagen ihrer Religion zerstören“⁷⁵. Aber das soll keineswegs Jesu Absicht gewesen sein: „Er war nur zu den Juden gesandt und wollte innerhalb des Judentums bleiben.“⁷⁶ Diese Aussage scheint rätselhaft, gar widersprüchlich. Aber wie Liebeschütz hervorhob, war sie nichtsdestoweniger folgerichtig für Wellhausen, da er umfassende historische Religionsprozesse, so beispielsweise Wirtschaft, Gesetz usw., von individueller Freiheit und Möglichkeit differenzierte,⁷⁷ oder, um es in der lutherischen Tradition von Wellhausens Familienhintergrund zu formulieren: Es ging um das Individuum und seinen Gott. Sogar mehr als die Propheten des alten Israel repräsentierte Jesus für Wellhausen diesen stolzen Individualismus (in beiderlei Sinn des Wortes), während das Evangelium der Jünger Jesu sich mit der sozialen Gestalt einer Gemeinde abfand: nicht der der jüdischen Nation freilich, aber der der Kirche. Das ist der Hintergrund von Wellhausens merkwürdiger Bemerkung zu „Humanität“ versus „Jüdischkeit“.

Indem er von den historischen Tatsachen des „irdischen“ Jesus den verkündigten, den kerygmatischen Christus unterschied, kehrte auch Rudolf Bultmann (1884–1976) zum Reimarus’schen Konzept zurück.⁷⁸ In historischer Perspektive, argumentierte Bultmann, lasse sich Jesus weder religiös noch ethnisch vom zeitgenössischen Judentum trennen. Auch könne nicht behauptet werden, dass Jesus das Judentum überwunden hätte. Wie bereits in seinem Jesusbuch (1926),⁷⁹ so akzeptierte Bultmann auch in seiner monumentalen *Theologie des Neuen Testaments* (1958) das Judesein Jesu.⁸⁰ Für Bultmann war daher Jesu historische Botschaft nicht Teil neutestamentlicher Theologie, vielmehr ordnete er sie deren „Voraussetzungen“ zu.⁸¹

⁷¹ Ebd., 104.

⁷² Ebd., 93.

⁷³ Ebd., 102.

⁷⁴ Ebd., 103.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ H. Liebeschütz, *Das Judentum*, 263.

⁷⁸ W. Schmithals, Bultmann, 387–390; A. Lindemann, Bultmann; M. Evang, Bultmann, 205–206.

⁷⁹ R. Bultmann, *Jesus*; vgl. auch E. W. Stegemann, *Ein Jesus ohne Jesus*, 174–178 und U. H. J. Körtner (Hg.), *Jesus im 21. Jahrhundert*.

⁸⁰ R. Bultmann, *Theologie*; vgl. auch E. W. Stegemanns ausgezeichneten Artikel „Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation. Rudolf Bultmanns ‚Theologie des Neuen Testaments‘ in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext“.

⁸¹ R. Bultmann, *Theologie*, 1–2.

Bultmann, der sich von der Liberalen Theologie abgekehrt hatte und nicht zuletzt zeitgeschichtlicher Ereignisse wegen zum historischen Skeptiker wurde, hat bezweifelt, dass die historische Methode auf neutestamentliche Quellen angewandt – an deren formkritischen Analyse er maßgeblich beteiligt war – dazu beitragen könne, das Leben Jesu zu rekonstruieren.⁸² Durch Schweitzers Arbeit war Bultmann deutlich geworden, dass jegliche Geschichte Jesu zwingend Konstruktion beinhalte. Entscheidend für Bultmanns radikale Infragestellung historischer Rekonstruktion in Fortführung der Skepsis Dialektischer Theologie war, dass er Jesus innerhalb des Judentums situierte – wenn auch Bultmann Jesus dabei gängigen Stereotypen zuordnete – und den historischen Jesus und damit seine Verbundenheit mit jüdischer Kultur für das Christentum als irrelevant betrachtete.⁸³ Bultmann machte zwei entscheidende Einsichten geltend, zum einen nämlich, dass der Glaube der Nachfolger Jesu, der „Christus des Kerygmas“, nicht die Fortsetzung des Glaubens Jesu selbst beziehungsweise von dessen Verkündigung darstelle. Denn der irdische oder historische Jesus wurde im Kerygma zum Gegenstand des Glaubens, der Verkündiger zum Verkündigten. Daraus folgerte er zum anderen, dass auch der christliche Glaube nicht einfach eine Fortsetzung oder Variation des jüdischen Glaubens oder der jüdischen Religion sein konnte. Erst durch eine mythische und hypostasierte Interpretation der (historischen) Person Jesu wurde etwas Neues, der christliche Glaube und das christliche Kerygma, mithin die Bildung des Christentums als einer neuen universalen Religion möglich.

Bultmanns „Radikallösung der historischen Jesusfrage“ zielte darauf, wie Martin Laube kürzlich argumentierte, „die Frage als solche abzuweisen“, da Bultmann im Kontext von Bemühungen, christlichen theologischen Behauptungen normative Gültigkeit zuzuschreiben, die „antihistoristische Stoßrichtung der frühen dialektischen Theologie“ teilte und ihren Versuch, ausgerechnet „der Relativität des Historischen ... zu entgehen“⁸⁴. Das ist einerseits plausibel, aber andererseits nicht. Obwohl Bultmann offensichtlich wusste, dass es historischer Hermeneutik unmöglich ist, eine Position jenseits von Geschichte einzunehmen, ließ er diese Positionierung offen für einen existenziellen „Augenblick der Entscheidung“ („Entweltlichung“ in Martin Heideggers Terminologie). Er lehrte, dass solch ein Augenblick ein historisches Bezugssystem voraussetze. Für Bultmann war dies im christlichen Mythos von

⁸² R. Bultmann, *Jesus*, 7–15.

⁸³ Wenn auch Bultmanns Schriften nachweislich von einem strukturellen Antijudaismus durchzogen sind (siehe etwa R. Bultmann, *Theologie*, 10–21 oder ders., *Jesus*, 16–18; vgl. auch W. Stegemann, *Das Verhältnis Rudolf Bultmanns zum Judentum*), so ist festzuhalten, dass Bultmann kein Antisemit war. So zog er in Marburg beispielsweise verschiedene prominente jüdische Forscherinnen und Forscher an, unter ihnen niemand geringeren als Hanna Arendt oder Hans Jonas (siehe etwa H. Jonas, *Erinnerungen*, 111). Auch verurteilte er als Mitglied der Bekennenden Kirche in seiner Eröffnungsvorlesung zum Sommersemester 1933 in Marburg die nationalsozialistische Judenpolitik und insbesondere die Einführung des Arierparagraphen in die Kirchenverfassung, sein Bruder starb gar im Konzentrationslager (L. Siegele-Wenschkewitz, *Neutestamentliche Wissenschaft*, 20–21; U. Neuschwander, *Denker des Glaubens*, 99–100).

⁸⁴ M. Laube, *Theologische Selbsterklärung*, 118–119.

Jesus Christus (*Kerygma*) etabliert, dessen Nachfolger glaubten, er habe Ewigkeit an Geschichte und Himmel an Erde gebunden. Zudem argumentierte Bultmann, dass nur eine Kombination von „Entmythologisierung“ und „existenzialer Interpretation“ des Neuen Testaments den Sinn des Mythos gegenwärtiger Zeit zu erschließen vermochte. Aber ohne den Mythos der Überschreitung von Zeit zur Ewigkeit und der Erde zum Himmel, verkörpert in der kultischen Verehrung von Jesus Christus als dem Herrn im Himmel, die mit der hellenistischen Gemeinde und Paulus begann, erachtete Bultmann das Christentum nicht als eine historische Möglichkeit. Daher war und blieb der historische Jesus, wie radikal auch immer er seine Glaubensgenossen herausgefordert haben mag, ein Jude. Er war ein Subjekt, ein Lehrer, ein Prophet oder ein Rabbi, der seine jüdischen Genossen belehrte, und nicht ein Objekt des Kerygmas, das von seinen künftigen Jüngern, sowohl Juden als auch Heiden, gepredigt wurde. Dementsprechend führte Bultmann in die Frage nach dem historischen Jesus nicht nur historischen Skeptizismus ein, sondern auch die Überzeugung, dass „Eigentlichkeit“, hergestellt in einem „Augenblick der Entscheidung“, nicht im Judentum, sondern nur im Christentum erreicht werden könne. Daher musste selbst Jesus aus dem christlichen Unterfangen normativer Begründung des Christentums ausscheiden. Er gehört zu den „Voraussetzungen“, nicht weniger und nicht mehr. Auch wenn Bultmann – wie Wellhausen – überzeugt war, dass Jesus die angebliche jüdische „Gesetzlichkeit“ kritisiert hatte, hatte er keinen guten Grund, Jesus von seiner „Ethnoreligion“ zu trennen.

Im Jahre 1953 behauptete Ernst Käsemann (1906–1998)⁸⁵ programmatisch, dass das christologische Kerygma eine „Neue Frage nach dem historischen Jesus“ notwendig mache, da dieses sich auf eine irdische Gestalt und ihrer narrativen Darstellung in den Evangelien berufe.⁸⁶ Was als Disput zwischen Lehrer und Schüler, gemeinhin als Bultmann-Käsemann-Debatte bezeichnet, begann, etablierte sich schnell zur sogenannten *Neuen* oder *Zweiten Frage* nach dem historischen Jesus.⁸⁷ Sie war geprägt von einer über die historische Relativität hinausreichenden Zuversicht, dass ein kritisch gesichertes Minimum „echter“ Jesusüberlieferung gefunden werden könne, nämlich dann, wenn man alles ausscheide, was aus dem Judentum oder aus dem Urchristentum ableitbar sei. An die Stelle der literarkritischen Konstruktion der ältesten Quellen in der „alten“ Leben-Jesu-Forschung der Liberalen Theologie war methodisch unter anderem ein religions- und traditionsgegeschichtlicher Vergleich mittels eines *doppelten Differenzkriteriums* getreten.

Der radikale Bruch mit der Leben-Jesu-Theologie hatte enorme Auswirkungen auf zahlreiche Bultmann-Schüler. Sie rochen Verrat. Wenn dem historischen Jesus nicht eine „für allemal bleibende, normative, absolute Bedeutung“⁸⁸ zukomme, würde das Christentum absinken, glaubte Gerhard Ebeling. Käsemann widersprach

⁸⁵ O. Hofius, Käsemann, 838.

⁸⁶ E. Käsemann, *Das Problem*, 187–214; vgl. auch B. W. Henaut, *Is the 'Historical Jesus' a Christological Construct?*, 247–254.

⁸⁷ J. M. Robinson, *Kerygma*.

⁸⁸ G. Ebeling, *Die Bedeutung*, bes. 14.

Bultmanns Position auch deshalb entschieden, weil es für ihn undenkbar war, dass das Christentum sich einer mythischen, kerygmatischen Version von Jesus Christus verdanke. Vielmehr, argumentierte er, verdanke es sich einem historischen Stifter, der die jüdische Religion überwand. Bultmanns Position, dass der historische Jesus ein jüdischer Lehrer innerhalb des Judentums und also des jüdischen Gesetzes – der Tora – war, erschien im geradezu frevelhaft.⁸⁹ In seinem 1975 erschienenen Aufsatz „Die neue Jesus-Frage“ fasste Käsemann seine Auseinandersetzung mit Bultmann über dieser Frage so zusammen:

„Das ist mir unvergesslich in einem dramatischen Gespräch deutlich geworden, in welchem Bultmann seinen alten Schülern gegenüber den irdischen Jesus als Träger des Gesetzes bezeichnete, wie es seiner radikalen Betonung des Entscheidungsrufes entspricht. Ein Abgrund riss auf, als ich antwortete, dann habe der Auferstandene die Aufgabe, uns vom Irdischen zu erlösen.“⁹⁰

So verdankte sich die Neue oder Zweite Frage nicht nur der Herausforderung durch den modernen Historizismus, sondern auch historischer Forschung, die sich eingestanden hatte, dass es nicht möglich sei, Jesus vom Judentum zu trennen. „Er ist wohl Jude gewesen und setzt spätjüdische Frömmigkeit voraus, aber er zerbricht gleichzeitig mit seinem Anspruch diese Sphäre.“⁹¹ Wenn Käsemann anführte, dass christlicher Glaube an Jesus substanzieller Kriterien vom historischen Jesus bedürfe, meinte er das nicht wirklich. Denn wenn die historische Kritik nicht in der Lage war, seine Überzeugung anzunehmen, dass der historische Jesus „die Grenzen der jüdischen Religion entscheidend durchbrochen“ habe und „das Judentum radikal überwand“⁹², sondern es für glaubhafter hielt, dass Jesus ein Jude war und einer bleiben wollte, kümmerte sich Käsemann nicht um sein Kriterium. Dann musste der Auferstandene uns vom Irdischen erlösen! Was also von historischer Forschung Bestätigung finden sollte, war nur, dass Jesus nicht mit dem Judentum übereinstimmte. Daher bevorzugte Käsemann das Adjektiv „irdisch“ gegenüber „jüdisch“, als ob Jesus in der Lage gewesen wäre, seine nationale und ethnische Identität zu transzendieren.⁹³

⁸⁹ G. Theißen / A. Merz, *Der historische Jesus*, 25–27. Auf Käsemanns Aufsatz replizierte Bultmann mit „Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus: Vorgelegt am 25. Juli 1959“, worauf Käsemann seinerseits wiederum reagierte (E. Käsemann, *Sackgassen*, 33.47–49.60–61) und schließlich wiederum Bultmann (R. Bultmann, *Antwort*, 190–198).

⁹⁰ E. Käsemann, *Die neue Jesus-Frage*, 52.

⁹¹ E. Käsemann, *Das Problem*, 1.206.

⁹² E. Käsemann, *Sackgassen*, 47–48.

⁹³ Paradoxerweise sah Käsemann in historischer Kritik ein Instrument gegen den „Doketismus“ und beschuldigte Bultmann und andere dieser Häresie; A. K. M. Adam, *Faithful Interpretation*, 37–55.

Und die Dritte Frage?

Gerd Theißen ist überzeugt, dass nach „mehr als zweihundert Jahren“ Forschung die Dritte Frage nach dem historischen Jesus nun endlich anerkennt: „Jesus gehört ins Judentum.“⁹⁴ William E. Arnal teilt diese Ansicht, aber verweist auf jüngste Kontroversen, insbesondere unter amerikanischen Forschern. In seiner Abhandlung über das sogenannte Jesus Seminar hält er fest, dass auf dem Spiel stehe „what it *means* that Jesus was a Jew“ und „what *kind* of Jew he was“.⁹⁵ Er distanziert sich dabei von einer Reihe von Forschern, einschließlich Birger A. Pearson und John P. Meier. Pearson beschuldigt das Jesus Seminar „of robbing Jesus of his Jewishness“ und folgerte: „the Jesus Seminar has finally robbed him of his religion.“⁹⁶ Und Meier stellt fest: „some of the Seminar’s opponents have accused them of engaging in a new de-Judification of Jesus.“⁹⁷ Die Liste ließe sich ohne Probleme verlängern, einschließlich von Elisabeth Schüssler Fiorenza, die von einer Wiederkehr der Ersten Frage spricht.⁹⁸ Auch wenn die erklärte Absicht der Dritten Frage diejenige war „to free history and exegesis from the control of theology“⁹⁹, zeigt sich ein offensichtliches Unbehagen an der historischen und exegetischen Konstruktion Jesu. Es trifft tatsächlich zu, dass der historische Jesus allgegenwärtig als Jude erachtet wird, obgleich das nicht ein Ergebnis der Dritten Frage ist, sondern von manchen Vertretern und Vertreterinnen der älteren Forschung schon erarbeitet wurde. Die große Ausnahme stellen natürlich die rassistischen Nazitheologien und ihre Vorläufer dar. Die Dritte Frage situiert Jesus weitgehend *innerhalb* des Judentums, jedoch auf unterschiedliche Weisen. In der Ersten und Zweiten Frage wurde scharf darüber debattiert, was es bedeutet, dass Jesus ein Jude sei, und ob oder wie eine solche Identifikation sich mit der Behauptung reime, dass Jesus zur selben Zeit ein radikaler Kritiker des Judentums war, wenn nicht gar die Gestalt, die darauf zielte, die Grenzen jüdischer Ethnoreligion zu durchbrechen. Daher ist es notwendig, den Unterschied zwischen den ersten zwei und der Dritten Frage anzuerkennen. Nichtsdestoweniger jedoch gilt es, die Dritte Frage nach denselben Kriterien zu prüfen wie die früheren, nämlich darauf, wie im Blick auf die Geschichte des antiken Judentums die Kategorien von „Ethnizität“, „Nationalität“ und „Ethnoreligion“ angewendet werden. Wenn Jesus nicht das große individuelle Genie war, so fragt man sich, ob solch eine Mischidentität, wie sie John D. Crossans „Jewish Cynic“¹⁰⁰ darstellt, wirklich eine plausible historische Möglichkeit ist; und ferner ist zu fragen, ob überzeugende Beweise vorliegen, die die Existenz einer vergleichbaren Bewegung innerhalb Galiläas und Judäas gegen Ende des Zweiten Tempels belegen. Die Kon-

⁹⁴ G. Theißen, *Jesus als historische Gestalt*, 35.

⁹⁵ W. E. Arnal, *The Symbolic Jesus*, 29.

⁹⁶ B. A. Pearson, *The Gospel*, 43.

⁹⁷ J. P. Meier, *The Present State*, 484.

⁹⁸ E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics*, 42–55.

⁹⁹ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, 333.

¹⁰⁰ J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, 421.