

Rochus  
Leonhardt

## Zur theologischen Bedeutung moderner Jesusbilder<sup>1</sup>

Die nachfolgenden Überlegungen stellen den Versuch dar, theologisch verantwortete Kriterien für den Umgang mit zeitgenössischen Jesusbildern wissenschaftlicher und populärer Art zu formulieren. Nicht um eine Bestandsaufnahme oder um eine konkrete Auseinandersetzung mit bestimmten neueren Auffassungen zu Person und Bedeutung des Mannes aus Nazaret soll es also gehen, sondern um methodische Erwägungen zu einem sachgemäßen Umgang mit solchen Auffassungen im Horizont christlicher Theologie. Dabei wird vor allem dem Umstand Rechnung zu tragen sein, daß gerade die besonders öffentlichkeitswirksamen Beiträge aus der zeitgenössischen Jesusliteratur dem dogmatischen Jesusbild der kirchlichen Lehre uninteressiert bis ablehnend gegenüberstehen, eine Tatsache, die für die christliche Theologie zweifellos eine wichtige Herausforderung bedeutet.

### 1. Die Frage nach dem historischen Jesus als Herausforderung an die Christologie

#### 1.1 Die Leben-Jesu-Forschung in der Kritik

Seit geraumer Zeit ist im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft ein verstärktes Interesse am historischen Jesus zu verzeichnen. Wegen der vorwiegend US-amerikanischen Ursprünge dieses neuen Bemühens um die vita Jesu spricht man gern von der *third quest*, der dritten Fragerunde nach dem historischen Jesus. Die Zeit der *ersten* Runde umfaßt nach dieser Zähl-

---

1 Beim vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung des Einleitungsteils zu einem Vortrag, der am 27. 1. 2000 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg gehalten wurde.

lung die liberale, von historischer Neugier und antidogmatischem Interesse geleitete Jesus-Forschung. Als deren Einsatzpunkt gilt gemeinhin die durch Lessing besorgte Publikation der *Fragmente eines Ungenannten* (1774–1778)<sup>2</sup>, die Auszüge aus der von dem Hamburger Orientalisten Hermann Samuel Reimarus verfaßten *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* enthielten.<sup>3</sup> Als Endpunkt dieser Etappe wird meist Albert Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) angenommen, ein Buch, das in der 2. Auflage unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede* (1913) erschien.<sup>4</sup> Allerdings hatte Martin Kähler bereits 1892 die von Schweitzer geäußerte Kritik an der liberalen Leben-Jesu-Forschung auf den Punkt gebracht: „Der Jesus der ‚Leben Jesu‘ ist nur eine moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst, nicht besser als der verurteilte dogmatische Christus der byzantinischen Christologie“<sup>5</sup>.

Diese ernüchternde Bilanz ergab sich aus der bis heute maßgeblichen Einsicht, daß die einzigen für die Erforschung der vita Jesu zur Verfügung stehenden Quellen, nämlich die (synoptischen) Evangelien, den Weg zum historischen, also „vorösterlichen“ Jesus eher verbauen als weisen, sind sie doch gerade „nicht das Ergebnis von Versuchen, die vita Jesu zu rekonstruieren. Vielmehr zielen sie darauf ab, Glauben zu wecken und vorhandenen Glauben zu stärken. Sie unterscheiden dabei offensichtlich nicht zwischen authentischer Jesustradition und sekundärer Gemeindebildung“<sup>6</sup>. Angesichts dieser Sachlage hat Rudolf Bultmann die Frage nach dem *historischen* Jesus als uninteressant und sogar hinderlich für die Herausarbeitung der *theologischen* Relevanz des kerygmatischen Christus betrachtet und deshalb aus der neutestamentlichen Theologie ausgeschieden: Was Jesus „für mich ist, erschöpft sich nicht in dem, ja kommt noch gar nicht in dem zutage, als was er für die historisch-feststellende Betrachtung erscheint. Er ist nicht auf

2 Der Text der *Fragmente eines Ungenannten* ist enthalten in: Gotthold Ephraim Lessing, Werke hg. v. G. Göpfert, Band 7, München 1976, S. 311–604.

3 Zur vollständigen Publikation der (von Lessings Vorlage z. T. beträchtlich abweichenden) Endfassung dieses Werkes kam es erst 1972: Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg hg. v. Gerhard Alexander, 2 Bände, Frankfurt/M. 1972.

4 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, <sup>2</sup>1913 (unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“), <sup>6</sup>1951 = Hamburg/München 1966.

5 Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), neu hg. v. Ernst Wolf, München 1953 (ThB 2).

6 Hans Conzelmann, *Andreas Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen <sup>11</sup>1995 (1975), S. 434.

seine historische Herkunft hin zu befragen, sondern seine wirkliche Bedeutung wird erst sichtbar, wenn von solcher Fragestellung abgesehen wird.“<sup>7</sup>

Die zweite Fragerunde nach dem historischen Jesus begann mit der Kritik der Schüler Bultmanns an dessen konsequenter Ausklammerung der Frage nach dem Jesus der Historie aus der theologischen Reflexion über den Christus des Kerygmas. Gegenüber dieser Reduktion hat bekanntlich Ernst Käsemann *Das Problem des historischen Jesus* 1954 neu aufgeworfen, indem er gerade auf die theologische Relevanz der Historizität Jesu aufmerksam gemacht hat.<sup>8</sup> Durch eine Beschränkung auf den kerygmatischen Christus im Sinne Bultmanns werde, so Käsemann, „das urchristliche Anliegen der Identität des erhöhten mit dem erniedrigten Herrn verkannt oder doketistisch entleert ... [sowie] übersehen, daß es nun doch Stücke in der synoptischen Überlieferung gibt, welche der Historiker als authentisch einfach anzuerkennen hat, wenn er Historiker bleiben will“<sup>9</sup>. Daher gilt: „Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas“<sup>10</sup>.

Die von Käsemann angestoßene „neue“ Frage nach dem historischen Jesus hat die Christologie dazu ermuntert und genötigt, ihre dogmatischen Aussagen mit den Ergebnissen der historischen Jesusforschung zu konfrontieren.<sup>11</sup> Da aber schon bei Käsemann selbst die Frage nach dem *Sinn des Historischen in unsern Evangelien*<sup>12</sup> letztlich dogmatisch motiviert war, ver-

7 Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung in der neuteamentlichen Verkündigung* (1941), in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg <sup>3</sup>1954 (<sup>1</sup>1948; ThF 1), S. 15–48, hier 41.

8 Käsemann hat damit im Grundsatz eine Position erneuert, die schon Wilhelm Herrmann gegen Martin Kähler formuliert hatte; vgl. dazu Wolfhart Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, S. 149–155; Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Band 2: *Das 20. Jahrhundert*, Tübingen 1997, S. 88 f.

9 Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, <sup>4</sup>1965, S. 187–214, hier 202 f.

10 A. a. O., S. 213.

11 Pars pro toto sei verwiesen auf Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Band 2: *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen 1979, S. 363–476 (= Kapitel 6: §§ 21–23); vgl. besonders a. a. O., S. 474: „Die Christologie steht und fällt damit, daß sie an Jesus selbst Anhalt hat“.

12 In dem so überschriebenen Abschnitt 4 seines schon zitierten Beitrags hat Käsemann das Interesse der Evangelien am Rückbezug auf den irdischen Jesus mit den Stichwörtern „Kontingenz“, „Kondeszendenz“ und „extra nos des Heiles“ beschrieben (Ernst Käsemann [wie Anm. 9], S. 199 ff).

blieb auch die an seiner Bultmannkritik orientierte historische Rückfrage hinter das Kerygma im Horizont der kirchlichen Christuslehre, gegen die sich einst die liberale Leben-Jesu-Forschung auf den vorösterlichen Jesus berufen hatte.

Die Vertreter der *dritten* Fragerunde sind demgegenüber in Bezug auf das dogmatische Jesusbild wesentlich unbefangener, ohne freilich das nach Ebeling „sinnlose Experiment einer Christologie unter völligem Absehen von der christologischen Tradition“<sup>13</sup> bewußt methodisch zu erproben. Auch haben sie, anders als der noch im Bann von Bultmanns historischer Skepsis stehende Käsemann, ein deutlich größeres Zutrauen zur historischen Wertbarkeit der Quellen. Schließlich beerben sie in gewisser Weise die moderne jüdische Jesusforschung, die Jesus konsequent im Rahmen des zeitgenössischen Judentums versteht. Käsemanns Differenzkriterium, wonach ein Stück der synoptischen Überlieferung nur dann als historisch einigermaßen gesichert gelten kann, wenn es „weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann“<sup>14</sup>, findet jedenfalls gegenwärtig keine Anhänger mehr. Aufs ganze gesehen, knüpfen also die Historiker der dritten Runde, „forschungsgeschichtlich betrachtet, an die liberale Jesus-Forschung an, freilich ohne sich dieses Rückbezugs selbst bewußt zu sein“<sup>15</sup>.

Hier soll es nicht darum gehen, die höchst vielschichtige und differenzierte Forschungssituation der gegenwärtigen Frage nach Jesus im einzelnen zu beschreiben. Dies ist zunächst eine Angelegenheit der neutestamentlichen Wissenschaft, und es liegen bereits einige Zusammenfassungen dazu vor.<sup>16</sup> Entscheidend ist vielmehr die gelegentlich geäußerte Kritik an der neuen Fragerunde, deren Vertreter deutlich „unbefangener [sc. als die Schüler Bultmanns] auf den irdischen Jesus zugehen“<sup>17</sup> und damit das Interesse der älteren Leben-Jesu-Forschung wiederbelebt haben. Es ist mit Recht

13 Gerhard Ebeling (wie Anm. 11), Band 2, S. 407.

14 Ernst Käsemann (wie Anm. 9), S. 205.

15 Arnulf von Scheliha, Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die ‚dritte Runde‘ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Bedeutung, in: Zeitschrift für Neues Testament 2, 1999, S. 22–31, hier 25. Dem zitierten Beitrag verdankt der gesamte erste Teil dieses Textes wertvolle Anregungen.

16 Tim Schramm, Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung, in: Edwin Brandt u. a. (Hg.), Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag, Leipzig 1996, S. 257–280; Peter Müller, Neue Trends in der Jesusforschung, in: Zeitschrift für Neues Testament 1, 1998, S. 2–16.

17 Roman Heiligenthal, Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder, Darmstadt 1997, S. 18.

hervorgehoben worden, daß diese Kritik auf eine Wiederholung des bereits von Schweitzer gegenüber der liberalen Leben-Jesu-Forschung geltend gemachten Einwandes hinausläuft: „der Projektionsvorwurf wird erneuert“<sup>18</sup>. Gemeint ist mit diesem in Anlehnung an Traugott Koch<sup>19</sup> gebildeten Wort der bekannte Vorwurf, die Biographen Jesu würden dessen Bild in den Farben ihrer gegenwärtigen Situation zeichnen und ihre eigenen Wünsche und Ideale in den historischen Jesus zurückprojizieren, so daß am Ende anstelle einer Biographie im strengen Sinn erneut jene von Kähler schon für das 19. Jahrhundert beklagte „moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst“ stehe. Mit besonderem Nachdruck hat Roman Heiligenthal diesen Vorwurf wiederholt. Unter dem Titel *Der verfälschte Jesus* hat er 1997 *Eine Kritik moderner Jesusbilder* vorgelegt. Die von ihm diagnostizierten „krasse[n] Mißdeutungen der Person Jesu ... gerade im Bereich des populären Sachbuchs, aber auch im wissenschaftlichen Diskurs“<sup>20</sup> gelten ihm als Folge eines Rückfalls in das schon von Schweitzer benannte Dilemma der älteren Jesusforschung: „Schweitzers grundlegende Einsicht, daß es bei der Darstellung von Leben und Werk Jesu gilt, das Eindringen modernen Zeitgeistes und subjektiver Interessen zu vermeiden, bleibt unberücksichtigt“<sup>21</sup>.

## 1.2 Kritik an der Kritik der Leben-Jesu-Forschung

So einleuchtend der skizzierte Einwand auf den ersten Blick auch sein mag, es muß dennoch gefragt werden, ob er wirklich mit Recht *als Vorwurf* aufrechterhalten werden und die pauschale Diskreditierung eines Großteils moderner Jesusbilder begründen kann. Zunächst einmal wird man festhalten müssen, daß Geschichtsschreibung grundsätzlich ohne projektive Elemente gar nicht möglich ist.<sup>22</sup> Würde man zwei Historiker mit vollständig

18 Arnulf von Scheliha (wie Anm. 15), S. 26.

19 Traugott Koch, Die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – Erwägungen im Anschluß an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Gegenwart des Absoluten – philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie*, Gütersloh 1984, S. 37–67. Koch hat (a. a. O., S. 37) das Ergebnis der forschungsgeschichtlichen Untersuchung Schweitzers als „Projektionsthese“ bezeichnet.

20 Roman Heiligenthal (wie Anm. 17), S. 9 (umgestellt).

21 Ebd. Vgl. auch Jürgen Becker, der vor einer „Vermehrung des Elends der alten Leben-Jesu-Forschung“ warnt (Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, S. 3).

22 Dies hat – wiederum in Anlehnung an T. Koch – A. von Scheliha mit Recht hervorgehoben (wie Anm. 15, S. 26f).

identischen Quellen zu einer bestimmten Person der Geschichte ausrüsten, so wären zwei deckungsgleiche Biographien wohl das unwahrscheinlichere Ergebnis. Im Fall einer „Biographie Jesu“ gilt die Regel von der Unvermeidbarkeit eines gewissen Maßes an Projektion in potenziierter Weise. Das hat mit der Quellensituation zu tun. Denn wir wissen einerseits wenig genug über den historischen Jesus, um das Ideal einer lückenfrei durch unbestreitbare Fakten gesicherten *vita* als Utopie zu erkennen. Wir wissen andererseits genug über ihn, um die historische Rückfrage als nicht grundsätzlich sinnlos betrachten zu müssen. So gilt die vor knapp 100 Jahren von Arthur Drews geäußerte Bestreitung der Historizität Jesu mittlerweile als definitiv unhaltbar,<sup>23</sup> und auch über die Gewißheit der Existenz Jesu hinaus verfügen wir über eine Reihe von wissenschaftlich konsensfähigen Fakten. Dennoch zeigt gerade die Vielfalt der gegenwärtigen Jesusbilder,<sup>24</sup> daß sich aus alledem ohne „projektive Zutaten“ noch kein zusammenhängendes Bild des Menschen Jesus und seines religiösen Profils gewinnen läßt. Hinzu kommt ein weiterer Faktor, der das Interesse am historischen Jesus gegenüber allen sonstigen historischen Rückfragen als singularär ausweist, nämlich „das ureigene menschliche Bedürfnis nach überzeugenden religiösen Vorbildern, das sich gerade an der Person des irdischen Jesus entzündete“<sup>25</sup>. – Die geschilderte Situation (das krasse Mißverhältnis zwischen Erwartungshaltung und gesicherten Fakten) *erzwingt* also ein gewisses Maß an Projektion und läßt den dagegen gerichteten Vorwurf insofern als obsolet erscheinen, als er auch diejenigen treffen muß, die ihn im Namen eines vermeintlich „wirklichen“ Jesus erheben.<sup>26</sup>

Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß wir nicht, unter Rückgriff auf „das kritische Handwerkszeug des Historikers ... krasse Mißdeutungen der

23 Vgl. Arthur Drews, *Die Christumythe*, Jena 1909/11. Die Bestreitung der Existenz Jesu wird heute nur noch außerhalb des seriösen wissenschaftlichen Diskurses ventiliert, so etwa bei Rudolf Augstein, der sich dafür auf Napoleon und Friedrich den Großen sowie „neun Prozent der erwachsenen Deutschen“ beruft (*Der Spiegel*, Nr. 21, 24. 5. 99, S. 219).

24 Hier sei, ohne Vollständigkeitsanspruch, verwiesen auf Geza Vermes, *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993 (der erste Teil dieses Buches erschien bereits 1973); John Dominic Crossan, *Jesus. Ein revolutionäres Leben* (1991), München <sup>2</sup>1995; Ed Parish Sanders, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie* (1993), Stuttgart 1996; Marcus J. Borg, *Jesus. Der neue Mensch* (1991), Freiburg 1993.

25 Roman Heiligenthal (wie Anm. 17), S. 125.

26 Der – selten ohne Pathos vorgetragene, aber aus den genannten Gründen höchst problematische – Anspruch, ein zuverlässiges Bild des „wirklichen“ Jesus zeichnen

Person Jesu<sup>427</sup> von sachgemäßen Darstellungen nachvollziehbar unterscheiden könnten. So wird man solche Darstellungen als historisch unsachgemäß zurückzuweisen haben, die Jesus faktisch unabhängig vom Kontext des Frühjudentums im Palästina des 1. Jahrhunderts beschreiben wollen. Dazu gehören auch die Versuche, bei Jesus Antworten zu finden, die sich *unmittelbar* als Lösungen auf spezifisch gegenwärtige Fragen anbieten. Als historisch unseriös abzulehnen sind auch die beliebten Spekulationen zur berühmten biographischen Lücke im Leben Jesu, also zum Zeitraum zwischen Geburt und öffentlichem Auftreten, sowie zu einem Indienaufenthalt vor und nach der Kreuzigung. Kurz gesagt: Wer die vorhandenen Quellen nicht ernstnimmt bzw. sie nicht in ihrer historischen Abständigkeit würdigt, und wer, auf nachweislich unsolider Basis, neue Traditionen konstruiert, der bewegt sich außerhalb des ernstzunehmenden wissenschaftlichen Diskurses. Die genannten Kriterien sind allerdings nur hilfreich, wenn es darum geht, festzustellen, was *auf keinen Fall* als historisch zutreffend gelten kann. Fragt man umgekehrt, was *auf jeden Fall* historisch gesichert ist, dann kommt man zwar auf eine Reihe allgemein anerkannter Fakten, die aber – für sich genommen – weder ein konsistentes Bild des Menschen Jesus ergeben, noch gar dem oben erwähnten Bedürfnis nach überzeugenden religiösen Vorbildern hinreichend entgegenkommen. Hier bleibt also eine Grauzone, innerhalb derer sich historisches Interesse mit projektiven Mechanismen verbindet, ohne daß man den sich daraus ergebenden Jesusbildern einfach die Sachgemäßheit absprechen und den Projektionsvorwurf *als Vorwurf* sinnvoll erheben könnte.

Das Gesagte kann noch ergänzt und vertieft werden durch einen Hinweis auf den Begriff der Gedächtnisgeschichte (*mnemohistory*), wie ihn Jan Assmann zuletzt in seiner Monographie *Moses der Ägypter* profiliert und ver-

---

zu können (Klaus Berger, *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart 1995; Gerd Lüdemann, *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*, Klampen 1998) ist allerdings als literarisches Stilmittel durchaus reizvoll. So beginnt Norman Mailer sein *Jesus-Evangelium* mit einer Art Lukas-Prolog aus dem Mund des Gottessohnes: „Obwohl ich nicht sagen möchte, daß Markus' Evangelium falsch ist, enthält es viel Übertreibung. Und noch weniger traue ich Matthäus und Lukas und Johannes, denn sie legten mir Worte in den Mund, die ich nie ausgesprochen habe ... Ihre Worte wurden viele Jahre nach meinem Hinscheiden aufgezeichnet und wiederholten nur, was alte Männer ihnen erzählt hatten. Sehr alte Männer. Auf solche Geschichten kann man sich nicht mehr stützen als auf einen Busch, der, von seinen Wurzeln losgerissen, im Winde schwankt“ (Norman Mailer, *Das Jesus-Evangelium* [1997], München 1998, S. 7).

27 Roman Heiligenthal (wie Anm. 17), S. 9 (umgestellt).

wendet hat.<sup>28</sup> Der materiale Gehalt der von Assmann in diesem Buch vorgebrachten These steht hier nicht zur Debatte. Von Interesse ist lediglich sein methodischer Zugang. Danach befaßt sich die Gedächtnisgeschichte nicht mit einer Gestalt oder einer Epoche der Vergangenheit als solcher, sondern mit der späteren Erinnerung an diese Gestalt oder Epoche. Ihr geht es dementsprechend nicht um die Bewahrheitung oder Widerlegung bestimmter historischer Tatsachen, sondern um die Analyse der im kulturellen Gedächtnis erhaltenen Bedeutungszuschreibungen hinsichtlich der Vergangenheit: Gedächtnisgeschichte analysiert die Bedeutung, die der Vergangenheit aus gegenwärtiger Sicht zugeschrieben wird.<sup>29</sup>

Nun bietet es sich zweifellos an, die Jesusbilder aus Vergangenheit und Gegenwart als verschiedene Gestalten der Erinnerung an den Mann aus Nazaret zu charakterisieren und die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung als eine auf Jesus bezogene Gedächtnisgeschichte zu verstehen. Konsequentermaßen betrachtet gilt dies aber nicht erst für die verschiedenen Etappen der Jesusforschung seit der Aufklärung, sondern es gilt, wie uns die historische Forschung gelehrt hat, schon für die ältesten erreichbaren Zeugnisse eines Interesses am historischen Jesus, die synoptischen Evangelien. Auch sie repräsentieren bereits bestimmte gedächtnisgeschichtliche Traditionen. Wie Jesus „wirklich“ gelebt, was er „wirklich“ getan und gesagt hat, ist daher in ihrer Darstellung immer schon mit den milieuspezifischen Voraussetzungen vermischt, von denen die Erinnerungen der Evangelisten geprägt sind. Bereits die Evangelien stecken also voller Projektionen, und es ist eine Daueraufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft, ein Instrumentarium für die plausible Unterscheidung von projektiven und historischen Elementen zu entwickeln.

Eine weitere Etappe in der Geschichte der Erinnerung an Jesus beginnt dann mit den im 4. und 5. Jahrhundert formulierten reichskirchlichen Christudogmen. Die kirchliche Christologie hat die im Neuen Testament vorliegenden unterschiedlichen Ausprägungen der Erinnerung an Jesus mit Hilfe dogmatischer Formeln vereinheitlicht und dadurch eine neue gedächtnisgeschichtliche Tradition begründet, die lange unangefochten blieb und in Theologie und Verkündigung bis in die Gegenwart weiterwirkt. Die durch

---

28 Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998/*Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge/London 1997; vgl. dazu Klaus Koch, *Monotheismus als Sündenbock?* In: *ThLZ* 124, 1999, S. 873–884.

29 „Mnemohistory analyzes the importance which a present ascribes to the past“ (Assmann, *Moses the Egyptian* [wie Anm. 28], S. 10).

die Christudogmen etablierte Erinnerungsgestalt beansprucht, auf dem Boden des biblischen Zeugnisses die religiöse Bedeutung Jesu sachgerecht und maßgeblich zum Ausdruck zu bringen. Erst die Aufklärung hat die Differenz zwischen der historischen Faktizität des Erinnerungsten und der dogmatisch explizierten Erinnerungsgestalt aufgedeckt. Sie hat – ebenfalls auf dem Boden des biblischen Zeugnisses – die Dekonstruktion der kirchlich-dogmatischen Erinnerungstradition an Jesus vollzogen und ihrerseits den Versuch gemacht, ein von dogmatischen Vorgaben freies sowie historisch sachgemäßes Bild Jesu und seiner religiösen Bedeutung zu zeichnen.

Von dem um 1900 von Kähler und Schweitzer konstatierten Scheitern dieses Versuchs war schon die Rede. Bultmann nahm dieses Scheitern zum Anlaß für die Rehabilitierung der kirchlich-dogmatischen Erinnerungstradition, die er als Lutheraner freilich rechtfertigungstheologisch zugespitzt hat. Wie gesehen, haben auch Bultmanns Schüler und Kritiker das Interesse am historischen Jesus letztlich aus theologischen Gründen reaktiviert (Kontingenz, Kondeszendenz, extra nos). Von daher kann man die gegenwärtige (dritte) Fragerunde als die Rache der älteren Leben-Jesu-Forschung sowohl an ihrer Überwindung durch Schweitzer als auch an der dogmatisch motivierten Rückkehr zur historischen Jesus-Frage seit Käsemann bezeichnen. Sie erneuert den in der Aufklärung erstmals wirksam gesetzten Stachel im Fleisch einer autoritativen Einheitschristologie, indem sie die Interpretationshoheit der christlichen Dogmatik im Hinblick auf Jesus hinterfragt. Sie zeigt, daß die biblischen Texte vielfältiger und offener sind als die dogmatischen Formeln der Tradition und macht damit einerseits auf die Kontingenz der überlieferten Christologie aufmerksam. Andererseits wendet sie sich zugleich gegen die verbreitete Behauptung, der historische Jesus könne prinzipiell „eine gegenwärtige Aktualität“<sup>30</sup> nur bekommen „als der verkündigte Christus – oder er hat sie überhaupt nicht“<sup>31</sup>. Vielmehr zeigt sie, daß die in den Christudogmen zusammengefaßte traditionelle Gestalt der Erinnerung an Jesus durch einen veränderten hermeneutischen Zugriff auf die Quellen unterlaufen und mit einer „deconstructive memory“ im Sinne Assmanns konfrontiert werden kann.<sup>32</sup> Damit werden der christlichen Gedächtnistradition zugleich die eigenen projektiven Elemente vor Augen geführt, die sie sonst stets bei anderen findet.

30 Erich Gräßer, Die Frage nach dem historischen Jesus. Bilanz einer Debatte, in: Manfred Oeming, Axel Graupner (Hg.), Altes Testament und christliche Verkündigung. FS Gunneweg, Stuttgart 1987, S. 271–286, hier 286.

31 Ebd.

32 Assmann, Moses the Egyptian (wie Anm. 28), S. 8.

Aufgrund des Gesagten ist deutlich: Der Projektionsvorwurf steht auf einer zu schmalen Basis, um von einer theologischen Auseinandersetzung mit modernen Jesusbildern dispensieren zu können. Eine solche Auseinandersetzung ist überdies aus zwei Gründen sowohl unumgänglich als auch vielversprechend. Diese Gründe sollen zunächst kurz genannt und dann in den beiden folgenden Abschnitten genauer erörtert werden:

- Die kirchlich-dogmatische Christologie, jene geschichtsmächtige Tradition der Erinnerung an Jesus, ist, jedenfalls in Deutschland (und – in je verschiedener Ausprägung – auch in anderen europäischen Staaten), im allgemeinen Bewußtsein immer weniger präsent. Dieser Präsenzverlust ist einerseits durch die massiven Tendenzen zur Entkirchlichung in unserer Gesellschaft bedingt, Tendenzen, deren Ende nicht abzusehen ist. Andererseits reicht der Gedächtnisverlust in Sachen Christologie schon weit in die kirchlichen Kerngemeinden hinein, wodurch das damit verbundene Problem auch für die religiöse Kommunikation innerhalb der Kirche(n) relevant wird. Die angedeuteten Befunde sind gleich näher zu präzisieren (2). Schon hier kann aber gesagt werden, daß es angesichts dieses Sachverhalts nicht mehr als sinnvoll und realistisch gelten kann, die gegenwärtige Aktualität des historischen Jesus exklusiv an den kirchlichen Christusglauben zu koppeln.
- Dem abnehmenden Interesse am kirchlich-dogmatischen Jesus steht ein zunehmendes Interesse an Jesus als religiöser Identifikationsfigur gegenüber. Faktisch wird für Jesus eine *gegenwärtige* Aktualität in Anspruch genommen, die von der des verkündigten Christus ausdrücklich unterschieden ist. Daß es dennoch gerade Jesus von Nazaret ist, der im Bewußtsein der säkularisierten Moderne ein solches Identifikationspotential entfalten kann, sollte der christlichen Theologie eigentlich Mut machen, sich – über die Wiederholung des Projektionsvorwurfs hinaus – offensiv und konstruktiv mit dem religiösen Gehalt sowohl neuer historischer Jesus-Bilder als auch populärer Jesus-Literatur auseinanderzusetzen. Damit leistet sie nicht nur der Kirche einen Dienst, indem sie eine Rückkopplung der Verkündigung an das Gegenwartsbewußtsein erleichtert, sondern sie leistet auch einen Beitrag zur Selbstaufklärung der Gesellschaft, indem sie deren implizite Religiosität analysiert und bewußt macht. Allerdings stellt sich die wichtige Frage, nach welchen Kriterien die modernen Jesusbilder theologisch beurteilt werden können; sie ist in Abschnitt 3 näher zu bedenken.

## 2. Der Relevanzverlust der dogmatischen Christologie

In einer für manchen vielleicht bedrückenden Deutlichkeit hat Klaus-Peter Jörns die Diskrepanz zwischen der christlichen Glaubenslehre, wie sie in den kirchlichen Dogmen und den reformatorischen Bekenntnisschriften formuliert ist, und dem, *Was die Menschen heute wirklich glauben*, vor Augen geführt.<sup>33</sup> Die Grundlage seiner Darstellung ist eine im Juni 1992 durchgeführte Umfrage, in der ermittelt werden sollte, „was sie [sc. die Menschen] in ihrem Denken und Handeln bestimmt, worauf sie hoffen, wie sie die Welt und das Leben, aber auch die Zukunft sehen. Und natürlich interessiert uns, ob dabei religiöse Dinge eine Rolle spielen“<sup>34</sup>. Die Einzelheiten der Untersuchung, so interessant sie sind, spielen hier keine Rolle. Es geht lediglich um die Grundtendenz, die durch die Ergebnisse deutlich wird.<sup>35</sup> Die Akzeptanz traditioneller christlicher Glaubenssätze, so kann man diese Grundtendenz zusammenfassen, bröckelt selbst bei den Befragten deutlich ab, die von sich sagen, daß sie an einen persönlichen Gott glauben. Bei keinem der 18 ausgewählten traditionellen Glaubenssätze reicht die Zustimmung an 50 % heran. Daß Gott die Welt schuf und lenkt, daß er allmächtig und heilig ist, daß der Tod der Sünde Sold ist und die Menschen der Erlösung von ihrem sündigen Wesen bedürfen, daß es ein jüngstes Gericht geben wird usw., all dies findet unter den Gottgläubigen maximal 48 % Zustimmung. Bezogen auf die Gesamtzahl der Befragten bleiben sogar nur maximal 22 %, im Durchschnitt auf alle Themen bezogen schließlich nicht einmal mehr 15 % übrig. Dieses Resultat läßt die Folgerung als berechtigt erscheinen, „daß das traditionell Christliche nicht mehr als nur noch einen Bodensatz ausmacht“<sup>36</sup>.

Dieser Gesamtbefund wird noch einmal verschärft, wenn man ganz konkret die dogmatische Christologie in den Blick nimmt. Bezieht man zunächst die Ergebnisse der Befragung auf die Lehre von der Person Jesu Christi, so zeigt sich unzweideutig, „daß die trinitarische Gottesidee schwere Einbußen hat hinnehmen müssen. ... Nur noch ein Viertel der Gottgläubi-

33 Klaus-Peter Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben* (1997), München <sup>2</sup>1999. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse bietet Klaus-Peter Jörns, *Alte und neue Gesichter Gottes*, in: Eugen Biser, Ferdinand Hahn, Michael Langer (Hg.), *Der Glaube der Christen*, Band 1: Ein ökumenisches Handbuch, München/Stuttgart 1999, S. 297–318.

34 So die Erläuterung auf S. 1 des Fragebogens, zit. nach Klaus-Peter Jörns (wie Anm. 33), S. 5.

35 Vgl. zum Folgenden a. a. O., S. 202 ff.

36 A. a. O., S. 211.

gen sieht *Jesus Christus* als *Gottesnamen* an<sup>37</sup>. In die dogmatische Sprache übersetzt heißt das doch wohl: Die Lehre von der gott-menschlichen Personseinheit des Erlösers ist im gegenwärtigen Bewußtsein kaum noch präsent. Diese Beobachtung steht in einem offensichtlichen Zusammenhang mit der unübersehbaren Tatsache, daß sich gegenwärtige Bedeutungszuschreibungen im Hinblick auf Jesus nahezu ausschließlich an seiner Menschlichkeit orientieren. Nicht anders steht es mit der überlieferten Lehre vom Werk Christi. Die von Jörns dokumentierte Umfrage belegt: Der Erlösungsreligion Christentum ist das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verlorengegangen. Zwar wissen die Befragten durchweg viel mit dem Stichwort *Erlösung* anzufangen. Auf das Verhältnis des sündigen Menschen zu Gott wird es indes kaum noch bezogen (14 %)<sup>38</sup>. Das hängt offensichtlich mit dem Verlust der Vorstellung vom *status integritatis* zusammen. Die gegenwärtige Verfaßtheit der Menschen wird nicht als Ergebnis eines Verlustes paradiesischer Zustände verstanden, sondern für 69 % aller Befragten gehören Krankheit und Tod zur Normalität unseres Menschseins.<sup>39</sup> Ein kausaler Zusammenhang zwischen Sünde und Tod wird dementsprechend gerade mal von 15 % der Gottgläubigen hergestellt. Bezogen auf alle Befragten sind es lediglich 7 %.<sup>40</sup> – Dem „totalen Bruch mit der Tradition ... an einem zentralen Punkt der biblisch-theologischen Anthropologie“<sup>41</sup> entspricht es, daß „eine ganze Dimension der Erlösungslehre wegzuberechnen“<sup>42</sup> scheint.

Was ergibt sich aus dem angedeuteten Befund? Nach Jörns wären die Kirchen „schlecht beraten, wollten sie ... die dogmatischen Zügel wieder fester anziehen“. Er setzt dagegen auf eine „Revision unserer theologischen Tradition“<sup>43</sup>. Dem ist m. E. zuzustimmen, weil Theologie und Kirche nur auf diesem Weg aus der bedrückend-lähmenden Defensive herauskommen können, in der sie inzwischen schon seit Jahrzehnten festgefahren sind. Bei einer solchen Revision wird nun der theologischen Auseinandersetzung mit modernen Jesusbildern eine wichtige, wenn nicht zentrale Bedeutung zukommen. Denn in den modernen Jesusbildern – darauf wurde schon hingewiesen – spiegeln sich in paradigmatischer Weise die Wünsche und Ideale ihrer Urheber. Es ist also gerade der viel kritisierte Projektionsmechanismus, der uns auf die Diskrepanz zwischen der offiziellen Kirchenlehre und

37 A. a. O., S. 203 (umgestellt).

38 A. a. O., S. 178.

39 A. a. O., S. 134.

40 A. a. O., S. 203, 207.

41 A. a. O., S. 206.

42 A. a. O., S. 207.

43 A. a. O., S. 228.

dem Glauben der Menschen aufmerksam werden läßt. Inwieweit diese Diskrepanz theologisch verantwortlich überbrückt werden kann, ist damit allerdings noch nicht gesagt. Dieser Frage ist im folgenden Abschnitt nachzugehen.

### 3. Kriterien zur theologischen Beurteilung moderner Jesusbilder

Die derzeitige Situation des kirchlich verfaßten Christentums, wie sie Jörns statistisch unterlegt dargestellt hat, wird verschieden und im Bereich der akademischen Theologie keineswegs durchgehend negativ beurteilt. Gelegentlich wird darauf verwiesen, daß der Mitgliederschwund der Kirchen und der Relevanzverlust des Christentums keineswegs Indizien für ein Ende der Religion seien. Jörns selbst hat nicht nur das Ende der „alten“, sondern auch das Aufkommen von „neuen“ Gesichtern Gottes diagnostiziert. Anknüpfend an dieses offensichtlich ungebrochene Interesse an der Religion wird die gegenwärtige Krise gelegentlich auch als Chance dazu begriffen, die faktischen Tendenzen zu Individualisierung, Entdogmatisierung und Pluralisierung der Religion als Momente einer spezifisch modernen Gestalt des Christentums zu verstehen und sowohl die theologische Reflexion als auch die kirchliche Arbeit offensiv auf diese Situation einzustellen.<sup>44</sup> Demgegenüber wird aber auch vor einer allzu schnellen theologischen Überhöhung des Zeitgeistes gewarnt und eine Unterscheidung der Geister angemahnt. Damit wird in gewisser Weise die Unterstellung ausdrücklich artikuliert, die Jörns im Hinblick auf seinen Vorschlag zur Revision der theologischen Tradition befürchtet hatte: die „Verdächtigung ..., nun religiöse Volkesmeinung zur Glaubensnorm erheben zu wollen“<sup>45</sup>.

Ulrich H. J. Körtner hat die Tendenzen zur unbesehenen kirchlich-theologischen Vereinnahmung des neureligiös geschwängerten Zeitgeistes scharf kritisiert. Denn was gegenwärtig als neue Religiosität umläuft, vermag er gerade nicht als eine „Wiederbelebung christlicher Tradition außerhalb der verfaßten Kirche“ wahrzunehmen. Wo nämlich „Begriffe christlicher Provenienz im Kontext neuer Religiosität frei flottieren, werden sie völlig eklektizistisch verwendet, um sie den Marktgesetzen des Massenkonsums ent-

44 Den skizzierten Ansatz vertritt – im Anschluß an Friedrich Schleiermacher und Adolf von Harnack – Arnulf von Scheliha, Keine Angst vor der Moderne. Das Christentum ist eine Religion, die mit der Zeit zu gehen vermag, in: EvKomm 1/2000, S. 21–23.

45 Klaus-Peter Jörns (wie Anm. 33), S. 228.

sprechend nach stetig wechselnden Bedürfnissen auf beliebige Weise mit beliebigen Versatzstücken aus anderen religiösen Traditionen zu kombinieren“<sup>46</sup>. Selbst „die künstlerischen Ausdrucksformen des Christentums in Architektur, Musik und bildenden Künsten werden weithin nur noch als Stimulans für ästhetische Erlebnisse konsumiert“<sup>47</sup>. Kurz gesagt: Nach Körtner geht das genuin Christliche in der neuen Religiosität verloren. Diese ist von den dunklen Seiten des Zeitgeistes (Bedürfnisbefriedigung, Massenkonsum) so stark geprägt, daß sie nicht als eine Wirkung des Heiligen Geistes außerhalb der Kirchenmauern angesprochen werden kann.

Körtner profiliert seine Unterscheidung der Geister allerdings auch positiv, indem er eine Phänomenologie des Heiligen Geistes skizziert. Danach weht der Geist dort, „wo die alten Texte der Bibel zu heutigen Menschen zu sprechen beginnen, wo Menschen von diesen Texten angerührt und bewegt werden. Der Geist wirkt, wo die Sprache der christlichen Überlieferung, die zu zerfallen droht, neu zu sprechen beginnt, so daß Menschen in der Christusbotschaft Trost im Leben und im Sterben finden.“<sup>48</sup>

Dieses Kriterium kann durchaus als sinnvoller Maßstab für die theologische Beurteilung moderner Jesusbilder dienen. Es ist allerdings zu ergänzen. Denn Körtner ging es lediglich um die Schärfung der Aufmerksamkeit auf den Heiligen Geist und sein Wirken „in und an der Kirche“<sup>49</sup>. Im Hinblick auf die theologische Beurteilung moderner Jesusbilder muß der Blickwinkel aber geweitet werden: Es muß um eine verantwortliche Diagnose auch und gerade solcher Bedeutungszuschreibungen an Jesus gehen, die zwar nicht vom christlichen Kerygma getragen sind, in denen aber offensichtlich reflektierte Religiosität zum Ausdruck kommt, Religiosität verstanden als Rück-Bindung menschlicher Lebensorientierung an die Person und das Schicksal Jesu von Nazaret. Diese Entschränkung der Perspektive Körtners erlaubt es einerseits, die religiös verbrämte Bagatellisierung von Versatzstücken der christlichen Tradition und ihre kommerzielle Instrumentalisierung als Geistlos zu entlarven. Andererseits ermöglicht sie – durch den Blick auf die vielfältigen Gestalten explizit wie implizit religiöser Schriftauslegung *extra muros ecclesiae* – den Anschluß theologischer Wirklichkeitswahrnehmung an *Die neuen Gesichter Gottes* als das, *Was die Menschen wirklich glauben*.

46 Ulrich H. J. Körtner, *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 15.

47 A. a. O., S. 16.

48 A. a. O., S. 24.

49 A. a. O., S. 22.