

Hansjürgen Verweyen

Wort Gottes im Zeugnis von Menschen

♦ Die Frage, wie bzw. inwieweit wir der Bibel Gottes Wort und insbesondere den vier Evangelien die Wahrheit über Jesus Christus entnehmen können, ist im Raum der fachwissenschaftlichen Diskussion noch immer umstritten. Das erschwert die Arbeit derjenigen erheblich, die in der Seelsorge und schulischen Praxis die Frohe Botschaft in einer Kirche vermitteln sollen, die im letzten halben Jahrhundert ohnehin enormen Krisen und Polarisierungen ausgesetzt war. Die Adressaten ihres Dienstes, vor allem die jüngeren unter ihnen, haben inzwischen die Frage nach einer Verantwortung des Glaubens im Dialog mit der Philosophie oder der historischen Kritik weitgehend eingeklammert. Seit dem letzten Jahrzehnt sind sie zwar wieder stärker bei kirchlichen Veranstaltungen präsent. Hier suchen sie jedoch nach einer Geborgenheit, der bohrende Fragen nur im Wege stehen, oder einfach nach begeisternden „events“, die ihnen die kulturell erschlafte nach-postmoderne Gesellschaft nicht zu bieten vermag.

Unter Beschränkung auf die Frage nach einem Zugang zu Gottes Wort in den *Evangelien* versuche ich im Folgenden zunächst die gegenwärtige Situation dieser Problematik über einen geschichtlichen Rückblick zu verdeutlichen. Daran anschließend werde ich in groben Umrissen den Weg skizzieren, auf dem meiner Ansicht nach die „Rückfrage nach dem wirklichen Jesus“ angemessen gestellt werden kann.¹

1. Das Verständnis der Evangelien im Laufe der Geschichte

1.1 Exegese und Dogmatik vor dem Einbruch der historischen Kritik

Um 170 unternahm der Syrer Tatian unter dem Titel „Diatessaron“ den ersten großangelegten Versuch, die vier Evangelien zu harmonisieren, die also schon einige Zeit

davor in der Kirche als authentisches Zeugnis des Lebens und Wirkens Jesu anerkannt waren. Dieser „Pluralismus“ stellte für Tatian offensichtlich ein Problem dar. Wie die Geschichte zeigt, nicht nur für ihn. In der ostsyrischen Kirche galt das Diatessaron bis ins 5. Jahrhundert als verbindlicher Text für die Liturgie. Frühe Übersetzungen dieses Buches finden sich in fast der gesamten damaligen christlichen Welt. Im

¹ Ausführlicher hierzu und zur Diskussion der einschlägigen Literatur: *Hansjürgen Verweyen*, *Gottes letztes Wort*, Regensburg 2002, Kap. 13; *Ders.*, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, Kap. 9; *Ders.*, *Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodischen Ort des Jesus-Buches*, in: *Jan-Heiner Tück* (Hg.), *Annäherungen an „Jesus von Nazareth“*. Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007, 104–128; *Ders.*, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008, 131–156.

9. Jahrhundert wurde es ins Althochdeutsche übertragen, noch bevor es eine deutsche Übersetzung der vier Evangelien gab.

Warum wurden ausgerechnet vier Evangelien, nicht mehr und nicht weniger, in den Kanon der neutestamentlichen Schriften aufgenommen? Warum hat sich die Kirche überhaupt die Last aufgebürdet, die Wahrheit über Jesus Christus in einer solchen Pluralität von unterschiedlichen Jesusdarstellungen zu suchen? Man wird beim Versuch einer Antwort auf diese Fragen davon auszugehen haben, dass die Evangelien jeweils für bestimmte, auf die apostolische Verkündigung zurückgehende Gemeinden verfasst wurden, in denen sie als verbindliche Dokumentation der in Jesus ergangenen göttlichen Offenbarung galten. Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts machten der Kirche aber Erscheinungsformen eines sich als christlich darstellenden Gnostizismus zu schaffen. Um 150 existierten bereits einige teilweise gnostisch inspirierte apokryphe Evangelien, aber auch die von dem einflussreichen Gnostiker Markion verfasste „heilige Schrift“, die er unter Ausschluss der hebräischen Bibel aus Paulusbriefen und dem Lukasevangelium zu einem Gesamtwerk kompilierte.

Wenn die Kirche einesteils dem Auswuchern von volksnahen „Evangelien“ (und romanhaft ausgestalteten „Apostelgeschichten“), andernteils der Verkürzung der Frohbotschaft auf eine einzige „authentische Schrift“ begründet begegnen wollte, so tat sie gut daran, den aus der Vielfalt anerkannter apostolischer Verkündigung hervorgegangenen „Evangelienpluralismus“ als für immer verbindlich festzulegen. Kaum ein Jahrzehnt nach der Entstehung des „Diatessarons“ bietet Ire-

näus von Lyon bemerkenswerte bibeltheologische Argumente für die *Notwendigkeit* von gerade vier Evangelien, insbesondere mit dem Hinweis auf die vom Schöpfer angeordnete Vierzahl der Weltregionen und Hauptwinde (*pneumata!*): Von allen Seiten her könne auf diese Weise der Heilige Geist (*pneuma!*) die über die ganze Welt verstreute Kirche durch seinen göttlichen Lebenshauch zusammenhalten.²

Die Kirche hat sich diesen Pluralismus von vier für den Glauben maßgeblichen Zeugnissen für Jesus Christus zwar aufgebürdet, ihn aber kaum wirklich ernst genommen. Als „Arbeitserleichterung“ kam ihr zustatten, dass Matthäus und Johannes als Augenzeugen Jesu betrachtet wurden, denen gegenüber Markus und Lukas – die man für Apostelschüler hielt – als „Berichterstatter“ zweiten Ranges galten. Aber auch darüber hinaus setzte sich immer wieder die Tendenz durch, den in den vier Evangelien wehenden Heiligen Geist in nur einer „Himmelsrichtung“ zu suchen. Daraus resultierten verhängnisvolle Sackgassen:

– Den Evangelien nach Matthäus und Johannes hat die Kirche ein Recht zur Verachtung der Juden entnommen, die sicher nicht auf den wirklichen Jesus zurückgeht. In beiden Evangelien finden sich in der Tat furchtbare Urteile über „die Juden“ – aber aus Perspektiven, die scharf voneinander abzugrenzen sind. Matthäus übertrug das Vokabular des zur Umkehr mahnenden *Bußpredigers* Johannes (vgl. Mt 3,7–10.12) auf den *Weltenrichter* Christus, der – „auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzend“ – die Verfluchten in das ewige Feuer verbannt (vgl. Mt 25,31.41). Dieses Bild des Auferstandenen hat Schaden genug in der Kirche selbst angerichtet. Aber Matthäus legte

² Vgl. Irenäus von Lyon, Adv. haer. III 11,8.

in einer Situation, in der Juden und Judenchristen nach der Zerstörung Jerusalems unter den wachsamen Augen Roms um ihre Existenz im palästinensischen Raum rangen, auch dem *irdischen* Jesus ähnliche Worte gegen die Führer des jüdischen Volkes in den Mund (vgl. Mt 23,13–36). – Im Johannesevangelium repräsentieren „die Juden“ die in der Finsternis verbleibende Welt des Unglaubens überhaupt. Sie dürfen nicht umstandslos mit den jüdischen Zeitgenossen Jesu identifiziert werden, wie ja auch die johanneische Botschaft vom „fleischgewordenen Logos“ nicht als Protokoll über den Weg des „historischen Jesus“ zu verstehen ist.

– Auch die traditionelle Christologie beruhte zum großen Teil auf einem Missverständnis der Aussageintention des vierten Evangelisten. Die stark von platonischer Philosophie geprägte alexandrinische Theologie dominierte die kirchliche Lehre mit ihrer Lesart dieses Evangeliums auch noch nach dem Konzil von Chalcedon, das die Lehre von Jesus Christus als „wahrem Gott und wahrem Menschen“ verbindlich festlegte. Noch in einem bis in die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum für den Unterricht vorgeschriebenen Katechismus wird Jesus als ein Gottessohn dargestellt, der, von aller Möglichkeit zu irren, unangefochten und mit großer Wundermacht ausgerüstet, über die Erde schreitet, sich aus eigener Kraft aus dem Grabe und in den Himmel erhebt und dort den ihm von Ewigkeit her gehörenden Thron nun auch als *Gottmensch* besteigt.³

– In demselben Katechismus wird aus den letzten Worten, die Jesus in den sehr verschieden ausgestalteten Kreuzesszenen

der vier Evangelien spricht, ohne Quellenangabe eine Auswahl so zusammengestellt, dass nichts mehr von der Agonie dieses Ausgelieferten zu spüren ist: „Jesus [...] sagte: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ [Lk 23,34] Um die neunte Stunde sprach Jesus: „Es ist vollbracht.“ [Joh 19,30b] Danach rief er mit lauter Stimme: „Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist!“ [Lk 23,46]. Dann neigte er sein Haupt und gab seinen Geist auf [Joh 19,30c].“⁴

– Die Tendenz zur Harmonisierung fand einen starken Rückhalt in der Feier des Kirchenjahres und der damit verbundenen Ablösung einer fortlaufenden Lesung der Schrift durch deren Aufteilung in Perikopen, d.h. in für alle Sonn- und Feiertage als Grundlage der Predigt vorgeschriebene Abschnitte, die keinen Bezug zum Kontext der Schriften erkennen ließen, denen sie entnommen waren. Der Vollzug der Liturgie hat insofern zur Vorstellung von einer Biografie des Lebens Jesu beigetragen, die weder mit den geschichtlichen Tatsachen noch mit dem je verschiedenen Zeugnis zu vereinbaren war, das die Evangelisten von dem wahren Jesus der Geschichte ablegen wollten. Dies alles ist als Hintergrund für die komplexe Entwicklung der historisch-kritischen Rückfrage nach dem wahren Jesus der Geschichte im Blick zu behalten.

1.2 Die Rückfrage nach dem „historischen Jesus“

Mit dem Aufkommen der Renaissance und ihrem Leitsatz „Zurück zu den Quellen!“ wurde die weitgehend auf lateinischen Übersetzungen fußende mittelalterliche

³ Vgl. Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg i. Br. 1955, bes. Nr. 22, 23, 34, 36.

⁴ Ebd., Nr. 30.

Interpretation antiker Schriften allgemein hinterfragt. Die Kritik spitzte sich vor allem auf die *Vulgata* zu, die lateinische Bibelübersetzung, die ab dem 9. Jahrhundert im Westen als deren einzig verbindlicher Text für den öffentlichen und lehramtlichen Gebrauch angesehen und als solcher auf dem Konzil von Trient 1546 ausdrücklich bestätigt wurde. Luther hatte die Geltung des Kanons im Wesentlichen unangetastet gelassen. Im Zuge der Aufklärung wurde jedoch auch diese Barriere überschritten. Es begann die Suche nach dem wahren „historischen Jesus“ gleichsam hinter dem Rücken der Evangelien, die als nur bedingt zuverlässige Berichte über Jesu Leben und Wirken angesehen wurden.

Die Charakteristika dieser frühen, etwa bis zum Ersten Weltkrieg dauernden Phase der Rückfrage hat Albert Schweitzer in seinem noch immer als Standardwerk geltenden Überblick beschrieben.⁵ Kennzeichnend war neben dem Kampf gegen kirchliche Verzerrungen der historischen Wirklichkeit das Bemühen, ein „Leben Jesu“ zu rekonstruieren. Letztendlich wurde jedoch der Kraft des in der Liturgie vermittelten Christus nur eine verwirrende Fülle von divergierenden Jesus-Biografien entgegengesetzt, hinter denen als einzige Autorität unter sich zerstrittene Forscher standen.

Der größte Gewinn, der aus der Bibelkritik des 19. und 20. Jahrhunderts hervorging, ist zweifellos das dabei entwickelte methodische Instrumentar. Die enge Verwandtschaft zwischen den Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas hatte schon früher Fragen nach einer Abhängigkeit zwischen ihnen aufkommen lassen, die man nun über eine immer ge-

nauere „Zusammenschau“ (*syn-opsis*) bzw. ein „Nebeneinanderlesen“ ihrer Werke zu klären suchte. Dabei erwies sich die *Quellen-* oder *Literarkritik* als die wichtigste Methode, die schließlich zu der *Zweiquellentheorie* führte: Die Evangelien nach Matthäus und Lukas gelten als abhängig vom Markusevangelium und einem verloren gegangenen Text, den man als „Logienquelle“ oder einfach „Q“ bezeichnet.

Schon das Nebeneinander dieser beiden nicht voneinander abhängigen Quellen ließ das Bedürfnis aufkommen, noch „tiefer zu graben“, um an den „wahren historischen Jesus“ heranzukommen. Dabei stieß die Suche nach schriftlich fixierten Quellen bald auf enge Grenzen. Gerade die Gelehrten, denen bei der Weiterentwicklung der Rückfrage die größten Verdienste zukamen – Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius und Rudolf Bultmann – gaben mit ihrer form- oder gattungsgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments der ganzen Bewegung aber eine völlig andere Richtung. Anstelle der Intention, möglichst viel „objektives Material“ über den „historischen Jesus“ sicherzustellen, suchte man jetzt kleinere, einzelne Stücke der „Evangelienberichte“ als in sich zusammenhängende narrative Einheiten zu ermitteln. Dabei galt deren „Form“ oder „Gattung“ als Indiz für eine bestimmte pastorale oder missionarische Intention der frühen Gemeinden, die sie als Überlieferung über Jesus Christus dargeboten hatten („Sitz im Leben“). Die Frage nach den durch kirchliche Tradition entstellten „ursprünglichen Fakten“ führte so auf eine paradoxe Weise zu der Einsicht, dass selbst das früheste Überlieferungsgut sich lebendiger, auf den Tag zugeschnittener Verkündigung, nicht dem

⁵ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1. Aufl. 1906: Von Reimarus zu Wrede), Hamburg 1972.

Interesse an minutiöser Berichterstattung verdankte. Das hat nicht unwesentlich zu der Offenheit für die „Dialektische Theologie“ beigetragen, die fast zur gleichen Zeit durch Karl Barth initiiert wurde. Man sah ein, dass das Sezierschermesser archäologisch orientierter Exegeten den ursprünglichen Sinn der heiligen Schrift eher verdeckte als deutlicher hervortreten ließ.

Bald nach dem Zweiten Weltkrieg kam jedoch eine „Neue Suche nach dem historischen Jesus“ auf. Ihrem eigenen Methodenverständnis nach hatte die formgeschichtliche Forschung die Frage außer Betracht gelassen, ob bzw. inwieweit die Christus-Verkündigung durch tatsächliche Ereignisse der Geschichte gedeckt ist. Dieses Defizit wollten Ernst Käsemann und andere Schüler Bultmanns beheben. Im Unterschied zu der ersten, aus der Aufklärung hervorgegangenen Phase der „Leben-Jesu-Forschung“ ging es bei dieser neuen Rückfrage aber weder um einen Kampf gegen das Dogma noch um die Konstruktion einer weiteren Jesus-Biografie. Es galt lediglich, anhand von plausiblen Kriterien aus der frühen Jesusüberlieferung „authentisch-jesuanische“ Stücke herauszuschälen, um auf diesem Wege eine Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und dem verkündigten Christus aufzuweisen. Auch die hier angewandten Beweisverfahren kommen allerdings nicht über wahrscheinliche Schlussfolgerungen hinaus. Unberücksichtigt bleibt die erstmals von G. E. Lessing formulierte und dann von S. Kierkegaard und der Dialektischen Theologie präzisierende Einsicht, dass Wahrscheinlichkeitsurteile zur rationalen Verantwortung eines unbedingten Glaubensengagements nicht tauglich sind. Sind letztgültige Aussagen über geschichtliche Ereignisse aber überhaupt möglich? Für eine Antwort auf diese Frage ergaben sich in der Folgezeit neue Perspektiven.

Fast gleichzeitig mit der „Neuen Suche nach dem historischen Jesus“ begann eine intensive *redaktionsgeschichtliche* Erforschung vor allem der synoptischen Evangelien. Sie konzentrierte sich auf das Endergebnis der bisher auf analytischem Wege ermittelten Geschichte der Jesustraditionen, nämlich die theologische Aussageintention der Evangelisten. Die historische Kritik kehrte so mit umgekehrten Vorzeichen an ihren Ausgangspunkt zurück. Das über den „historischen Jesus“ gelegte „theologische Beiwerk“ der Evangelisten wurde nun zu einem ernsthaften Gegenstand der mit der ganzen Präzision des inzwischen erworbenen methodischen Instrumentars betriebenen kritischen Forschung.

Damit ist allerdings noch nichts über den Stellenwert gesagt, den die „redaktionsgeschichtliche“ Forschung für die historische bzw. die systematische Theologie hat. Führen ihre Ergebnisse – wie der auf W. Marxen zurückgehende Titel suggeriert – lediglich zu einer Vertiefung unserer Kenntnis der „Traditionsgeschichte“ des „Jesusguts“, so dass sie nur der Erhellung einer der vielen Episoden im Verlauf der Theologiegeschichte dienen? Oder darf man den neuen Untersuchungen eine besondere Funktion bei der Suche nach dem wirklichen Jesus der Geschichte zuschreiben?

2. „Redaktionskritik“ als Weg zum wirklichen Jesus

Es ist verblüffend, dass die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 – die erste päpstliche Verlautbarung, die katholischen Theologen die Berücksichtigung der historischen Kritik nahelegte – genau das als Hauptziel der Exegese herausstellte, was erst ein Jahrzehnt später mit dem Beginn

der redaktionsgeschichtlichen Forschung in der historisch-kritischen Exegese selbst energisch betrieben wurde: Die höchste Norm für die Auslegung sei, das genau zu erforschen und zu bestimmen, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte.⁶ Diese Weisung wurde aber nur wenig befolgt. In geradezu entgegengesetzter Richtung bewegte sich die „Avantgarde“ nach dem Konzil, indem sie den Spuren Ernst Käsemanns folgte.⁷ Aber auch die „kanonische Exegese“, die in den 1970er-Jahren des vorigen Jahrhunderts aufkam, geht dann an den kirchlichen Lehraussagen vorbei, wenn sie die Autorintention eines Textes hinter den Sinn zurückstellt, der ihm, aus der Perspektive des Kanons als seinem „privilegierten Kontext“⁸ gelesen, zukommt.

2.1 Bezeugung als Zugang zu existenziell einfordernden Ereignissen

Die traditionelle Rückfrage nach „dem historischen Jesus“ ist in dem Maße theologisch relevant, wie es um Ereignisse geht, für deren Erkenntnis kein anderes Engagement vorausgesetzt ist als die Entscheidung zu „objektiver Wissenschaftlichkeit“. Die Verantwortung des Glaubens vor der kritischen Vernunft hat es jedoch primär mit solchen geschichtlichen Ereignissen zu tun, von denen ein unbedingter Anspruch an die freie Vernunft ergeht und die ohne ein Ja zu dieser Autorität nicht erkannt werden können. Noch (und gerade) für Kant kam eine unbedingte Inanspruchnahme der sittlich-praktischen Vernunft durch ein geschichtliches Geschehen

nicht in Frage. Erst Fichte hat aufgewiesen, dass die Evidenz eines Sollens ursprünglich über denselben Akt der Anerkennung eines freien Ichs vermittelt wird, in dem dieses überhaupt zum Bewusstsein seiner Freiheit findet.⁹

Dieser für die Konstitution von Selbstbewusstsein grundlegende Akt hat zugleich den Charakter eines *Zeugnisses* in einem spezifischen Sinn, der vom Gebrauch dieses Terminus in der Alltagssprache, insbesondere im juristischen Zusammenhang, sorgfältig unterschieden werden muss. Vor Gericht wird das Wort „Zeugnis“ als für die Rechtsfindung verwertbarer *Bericht* verstanden und dem Gesamt von „Indizien“ zugeordnet, aus denen man sich eine Klärung des in Frage stehenden Geschehens verspricht. Eine Einschätzung der allgemeinen Glaubwürdigkeit und der Wertvorstellungen des Zeugen ist nur insoweit juristisch relevant, wie aus der generellen Glaubwürdigkeit keine weitreichenden Schlüsse für den konkreten Fall gezogen werden und der Richter bei einem persönlichen Engagement an dieselben Wertvorstellungen dieses Engagement kritisch zu hinterfragen vermag. Fast die gleiche Bedeutung kommt dem Begriff Zeugnis im Rahmen der historischen Wissenschaft gemäß ihrem neuzeitlichen Verständnis zu.

Im Unterschied dazu darf das Zeugnis als Möglichkeitsbedingung für die Weitervermittlung einer unbedingten Verpflichtung, die von geschichtlichen Ereignissen ausgeht, nicht aus dem lebendigen Zusammenhang gegenseitiger Anerkennung gelöst werden, aus dem die Evidenz

⁶ Vgl. DH 3829 und „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“, *Dei Verbum*, Kap. III, Art. 12, Abs. 1.

⁷ Vgl. Hansjürgen Verweyen, Joseph Ratzinger (s. Anm. 1), 66–69.

⁸ Vgl. Georg Steins, Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück an den Anfang!, in: BiKi 62 (2007), 116–121, hier 118.

⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden Hansjürgen Verweyen, Einführung (s. Anm. 1), 58.135–137.

von Sollen schon bei dem Entstehen von Selbstbewusstsein hervorgeht. Je mehr die moralische Haltung eines Menschen von solchem Gewicht war, dass sie auch andere vor eine Entscheidung für oder gegen die von ihm vertretenen Werte stellte, desto weniger ist eine letzte Gewissheit über die sittliche „Qualität“ dieses Menschen mit Hilfe des über ihn vorhandenen „historisch verwertbaren Materials“ zu erlangen. So mag z.B. der Enkel eines ihm als sittlich herausragend geschilderten Menschen durch Sammlung und Auswertung von Berichten und Dokumenten Näheres über diesen in Erfahrung bringen wollen. Eine seine eigenen Entscheidungen in Anspruch nehmende Gewissheit darüber, inwieweit die von ihm erforschten Details den geschichtlichen Tatsachen entsprechen oder nicht doch eher ausschmückende Legende sind, wird ihm auf diese Weise nicht möglich. Anders liegen die Dinge, wenn jener Mensch durch die Art und Weise, wie er für die von ihm vertretenen Werte persönlich einstand, seine unmittelbaren Nachkommen zutiefst geprägt hat. Dann wird der Enkel in den Augen seines Vaters oder seiner Mutter zuweilen einem „Blitz“ begegnen, der von weiter her leuchtet und dem er selbst nur noch in dem Bewusstsein, der Wahrheit nicht standzuhalten, auszuweichen vermag. Die so vermittelte Überzeugung gründet nicht auf einer Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten, die nie für ein Tatsachenurteil über uns rückhaltlos einfordernde geschichtliche Ereignisse ausreicht.¹⁰

2.2 Bezeugung als rationale Verantwortung des christlichen Glaubens

Die Frage nach dem wirklichen Jesus von Nazaret, der ein unerbittliches „Folge

mir!“ spricht, ist dem soeben skizzierten hermeneutischen Horizont zuzuordnen, geht aber doch darüber hinaus. In den Offenbarungsreligionen, die als nächste für einen religionsgeschichtlichen Vergleich in Betracht kommen, steht eine „historische Rückfrage“ unter völlig anderen Vorzeichen. Der *Islam* ist nicht darauf gegründet, dass von der sittlichen Qualität Mohammeds ein weltgeschichtlich einmaliger Anspruch ausgeht. Seine persönliche Integrität muss nur soweit feststehen, dass man seine Behauptung als wahrhaftig ansehen darf, der von ihm übermittelte Koran enthalte die unüberholbare Offenbarung Gottes an die Menschen. Im *Judentum* geht es letztlich nicht darum, ob bestimmte in der Heiligen Schrift berichtete Ereignisse unbezweifelbar als geschichtliche Fakten anzusehen sind. Zentral ist vielmehr die Frage, ob die mit dem Namen Jahwe verbundene Behauptung eines ununterbrochenen (aber noch an keinem „Ein-für-allemal“ angelangten) Mitgehens Gottes mit dem von ihm erwählten Volke wahr ist. Das ist eine immer wieder, gerade nach der Schoa neu zu beantwortende Frage. Der Prozess interpersonaler Anerkennung wurde oben generell als der einzig adäquate „Ort“ für die Erkenntnis eines unbedingt verpflichtenden Ereignisses hervorgehoben. Im Judentum gilt ein ganz bestimmter Prozess solcher Anerkennung (der „Bund“ Gottes mit Israel) als das letztgültig verpflichtende Ereignis selbst.

Eine rationale Verantwortung des *christlichen* Glaubens muss über das bereits Gesagte hinaus Gründe für die Behauptung bieten, dass eine schlechthin unbedingte Verpflichtung von einem „ein-für-allemal“ ergangenen Ereignis selbst, nicht nur den darin offenbarten Inhalten ausgeht. Daraus ergibt sich zunächst die Aufgabe, Kriterien

¹⁰ Vgl. Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 294–298.

für ein Zeugnis anzugeben, das eine solche Verpflichtung zu vermitteln vermag.

Der Zeuge muss im Blick auf das, was er bezeugt, seine persönlichen Interessen als irrelevant betrachten – bis hin zur Bereitschaft, Martyrer, Blutzeuge zu werden. Aber dahinter kann noch ein kompaktes Interesse an wenigstens einem jenseitigen Lohn liegen, verbunden mit der Abneigung, die verborgenen Nischen seines Handelns kritischen Fragen hinsichtlich der ihn letztlich leitenden Motive auszusetzen. Daraus ergibt sich ein enger Zusammenhang hinsichtlich des „Woher“ und des „Wohin“ des Zeugnisses. Denn nur dann, wenn der Zeuge von der Unbedingtheit dessen, was ihn ganz beansprucht, bis ins Mark seiner Vernunft hinein überzeugt ist, kann er in „Freimut“ (*parrhesia*) auch die widerborstigste Freiheit Andersdenker ohne Angst vor unangenehmen Fragen an sich heranlassen. Jede neue Erfahrung, die ich mit anderen mache, stellt eine Forderung an mich dar, immer wieder das Bild zu revidieren, das ich von ihnen habe. Davon ist auch der Inhalt eines Zeugnisses betroffen. Der Zeuge darf zwar nicht den verraten, den er bezeugen soll. Aber nur dann, wenn ein Zeugnis den „Adressaten“ von seinem Innersten her an-spricht, kann es auch diesem zu einer unerschütterlichen Überzeugung verhelfen. Es muss also eine Gestalt annehmen, die seinem Horizont entspricht. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, dass der Zeuge, der sich auf diesen oft fremd erscheinenden Horizont einlässt, von dem „Wir“ der Glaubenden nicht mehr als zu ihnen gehörig betrachtet und – wie Jesus selbst – von ihnen „an den Abhang“ gedrängt wird (vgl. Lk 4,29). Sobald andererseits aber die Adressaten sich an den Zeugen als den „Guru einer neuen

Wahrheit“ zu klammern beginnen, muss er sie von sich weg auf den verweisen, für den sein Zeugnis nur „Transitraum“ ist.

Das Jesu Leben und Werk bezeugende Wort und Tun bildet den innersten Kern der Kirche, die ihrem Wesen nach „traditio“, Überlieferung im Sinne von „Weitergabe der Hingabe Jesu in Selbsthingabe“ ist. Wie lassen sich die allgemeinen Kriterien für ein authentisches Zeugnis im Hinblick auf diese „traditio von traditio“ konkretisieren, an die Paulus inmitten seiner Ausführungen über den „Leib Christi“ erinnert (vgl. 1 Kor 11,23)?¹¹

2.3 Kanonische Exegese und/oder historische Kritik

Die „historische Kritik“ will *hinter* dem Rücken der Evangelisten das Urgestein des wahren Jesus der Geschichte von dem darüber gelagerten Geröll befreien. Die „kanonische Exegese“ ist in Gefahr, im Ausgang von der Einheit des Kanons auf die verschiedenen Zeugnisse der Evangelisten *herunterzublicken*. Wenn der von Jesus ausgehende unbedingte Anspruch allein in einem glaubwürdigen Bezeugen weitergetragen werden kann, dann legt sich eine dritte Alternative nahe. Mag das „Urgestein“ von Jesu Wort und Wirken nach sorgfältigem Graben und Sezieren in groben Umrissen zutage treten: die kritisch betriebene „Rekonstruktion“ des die ganze Existenz des Menschen einfordernden Geschehens, das sich in Jesus von Nazaret ereignet hat, kann sich damit nicht zufrieden geben. Sie muss ermitteln, mit welcher Kraft „der Stein, den die Bauleute verwarfen“ (vgl. Mk 12,10) *geschleudert* wurde. Diese Wucht lässt sich nur durch ein Fahn-den nach den Mauern erkunden, die bei

¹¹ Vgl. Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 51–54. 392–399.

dem Wurf umgestoßen wurden, bzw. durch ein Ausmessen der Löcher, die der Aufprall von Jesu Wort und Werk in den ihm entgegenstehenden Wänden hinterlassen hat. Dabei ist eine genaue Untersuchung des „beschädigten“ Materials wichtig, sonst ist die eigentliche Dynamik des geschleuderten Steins nur oberflächlich zu erkennen.

Für diese „Rückfrage nach dem historischen Jesus“ leistet die redaktionsgeschichtliche Forschung den wichtigsten Beitrag. Sie untersucht die jeweilige theologische Perspektive, in der ein Evangelist die ihm überkommenen Zeugnisse über Jesus geformt und durch Zusätze aus eigener Feder zu verdeutlichen versucht hat. Auch die Formkritik fragt zwar nach der Verkündigungsintention der Gemeinden (oder einzelner Personen), die Überlieferungen über Jesus verändert weitergaben oder solche „Überlieferungen“ selbst schufen. Diese Intention kann aber durchaus den Kriterien für ein authentisches Zeugnis über Jesus entgegenstehen. Von der Gesamtkirche als normativ anerkannt sind lediglich die kanonisierten Schriften. Für die rationale Verantwortung des Glaubens hat darum die Erschließung der Theologie der einzelnen Evangelisten Priorität vor der Frage nach der ursprünglichen Gestalt der Überlieferung. Gerade in dem, was in der ermittelten redaktionellen Überarbeitung als „fiktiv“ zu betrachten ist, kann sich der von Jesus ausgehende, umstürzende Effekt göttlicher Offenbarung (der „geworfene Stein“, der „von weiter her leuchtende Blitz“) niedergeschlagen haben, der den Autor des Evangeliums zu einem authentischen Zeugnis befähigte.

Das bedeutet nun aber auch, dass eine „kanonische Exegese“, die über die jeweili-

ge Sicht der Evangelisten im Blick auf das „Ganze des Kanons“ bzw. der kirchlichen Überlieferung hinweggleitet, hermeneutisch hinter der redaktionsgeschichtlichen Erforschung der je verschiedenen Jesusbegegnungen zurückbleibt, aus denen die Evangelisten lebten und schrieben. Diese Erforschung ist zwar höchst mühevoll, wie schon die wenigen Beispiele in den folgenden „Konkretionen“ zeigen. Wenn die Kirche den sich hier stellenden Aufgaben nicht ausweicht, könnte sie aber erstmals zum Vorbild für eine pluralistische Welt werden: Indem sie die Frage nach ihrer eigenen inneren Einheit nur auf dem Weg über die kanonisch vorgegebene Pluralität von Zeugnissen verfolgt, übt sie sich intensiver in den Dialog mit anderen ein, als wenn sie von einem bereits feststehenden Posten aus ihre Fühler nach anders gearteten Anschauungen von Gott und der Welt ausstreckt.

3. Konkretionen

3.1 Geschichtliche Hypothek

Thomas von Aquin hatte zwischen einer „natürlichen“ und einer „übernatürlichen Offenbarung“ unterschieden: Die erstere ist grundsätzlich der philosophischen Vernunft zugänglich, die zweite nicht. „Mysterien“ wie die Menschwerdung Gottes oder das Geheimnis der Dreifaltigkeit entziehen sich schlechthin der natürlichen Vernunft. Aber Gott fordert keinen blinden Glauben. Durch Wunder hat er gleichsam dem verschlossenen Brief der übernatürlichen Botschaft ein Siegel seiner göttlichen Herkunft aufgedrückt.¹² Denn Wunder übersteigen

¹² Vgl. hierzu und zum Folgenden Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort* (s. Anm. 1), 259–261, 273–277.

Thomas zufolge alle Möglichkeiten der Natur.

Diese Sicht der Wunder wurde auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zur Glaubenslehre erhoben: Weissagungen und Wunder sind als „äußere Beweise [der göttlichen] Offenbarung“ zu betrachten.¹³ Von dieser Perspektive war auch noch der erste Entwurf der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*)“ des Zweiten Vatikanums geprägt. Hier wurde sogar eine Rangfolge unter diesen „äußeren Beweisen“ aufgestellt: Die Kirche habe die leibliche Auferstehung Christi stets als das größte Zeichen gewertet und tue dies immer noch. Von Jesus deutlich *vorhergesagt*, sei diese wegen des leer aufgefundenen Grabes und der Erscheinungen des Wiedererweckten (*Redivivi!*) ein leuchtendes *geschichtliches Zeichen* geworden.¹⁴

Weiterführende Literatur:

Karl-Heinz Menke: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

Andreas Uwe Müller: Christlicher Glaube und historische Kritik. Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition (Freiburger theologische Studien 172), Freiburg i. Br. 2008.

Thomas Pröpper: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. u. a. 2001.

Im Endtext der Konstitution ist kaum noch eine Spur von dieser Sichtweise zu erkennen.¹⁵ Aber es findet sich im Unterschied zum Vatikanum I kein Hinweis darauf, wie der Glaube an eine in Jesus Christus ergangene letztgültige Offenbarung rational verantwortet werden könne.

Auch die nachkonziliare theologische Diskussion ist in diesem Punkt kaum von der Stelle gekommen. Nachdem alle Versuche gescheitert waren, solche Wunder Jesu, die alle menschliche Kraft zu überbieten schienen, vor der historischen Kritik zu „retten“, klammerte man sich an die Erscheinungen des Auferstandenen als letzten Anker. Auf die komplexe Diskussion dazu kann hier nicht näher eingegangen werden.¹⁶ Ich beschränke mich auf einige Hinweise, wie die Unterscheidung zwischen *Zeugnis* und *Bericht* einen neuen Zugang zu den zentralen Problemen eröffnen könnte.

3.2 Wunder – Tod – Auferstehung: ein unauflöslicher Zusammenhang

Sowohl hinsichtlich der Wundererzählungen wie der Erscheinungsberichte stellt die redaktionelle Bearbeitung der Überlieferungen, die den Evangelisten vorlagen, ein erstaunliches Phänomen der Religionsgeschichte dar.¹⁷ Die formgeschichtliche Forschung hat den „Sitz im Leben“ der Gemeinden herausgearbeitet, in denen Wunderberichte der jeweiligen Verkündigungssituation entsprechend umgeformt oder

¹³ Vgl. DH 3009.

¹⁴ Vgl. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. II Pars IV, Rom 1971, 671.

¹⁵ Vgl. *Dei Verbum* I, 4.

¹⁶ Vgl. hierzu *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 338–362; *Ders.*, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 52–95; *Ders.*, Einführung in die Fundamentaltheologie (s. Anm. 1), 141–156.

¹⁷ Ausführlich dazu *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 1), 318–337 (zu den Wundern), 347–356 (zu den Erscheinungen).

auch „erfunden“ wurden. Wichtige Motive dabei waren z. B., Wunder Jesu in Anknüpfung an alttestamentliche Berichte als Überbietung darzustellen oder zu zeigen, dass Jesus den Vergleich mit heidnischen Wundertätern durchaus bestehen konnte. Die Evangelisten sind solchen Intentionen gegenüber kritisch. Schon die Synoptiker kommen bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Darstellung darin überein, dass ein naiver Wunderglaube, wie er sich etwa in der Heilungsgeschichte von der blutflüssigen Frau zeigt, nicht einfach stehen gelassen werden kann. Die im medizinischen Sinne Geheilte muss sich der offenen Begegnung mit Jesus stellen, bevor sie das Wort von dem sie rettenden Glauben erfährt.¹⁸ Erstaunlich an diesem Phänomen ist vor allem, dass die kritische Überarbeitung der Wundererzählungen durch die Evangelisten ein bloßes Intermezzo darstellt zwischen der apologetischen Sicht, in der sie ursprünglich oft formuliert wurden, und den romanhaft ausgestalteten Wundergeschichten, die sich bald darauf in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten finden.

Hinsichtlich der Erscheinungen des Auferstandenen kann man analoge Beobachtungen machen. In der frühesten uns erhaltenen „Liste“ solcher Ereignisse (1 Kor 15,3–8) ist die Rede von einer Erscheinung „vor mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten heute noch leben [...]“ (V. 6). Das klingt nach einem Bericht über ein massenpsychologisches Phänomen, wie es heute auf evangelikalischen Veranstal-

tungen begegnet. Schon in den Paulus vorliegenden Traditionen zeigt sich offenbar eine Tendenz, die sich dann ungehemmt in apokryphen Schriften entfaltet – etwa im „Petrusevangelium“, wo in Anknüpfung an Mt 28,1–8 auch die römischen Soldaten zusammen mit den jüdischen Ältesten Augenzeugen der Auferstehung Jesu selbst werden.

Angesichts der vielfältigen Erscheinungsberichte, die sich in den Evangelien finden, fällt zunächst auf, dass keiner der Evangelisten solche Erscheinungen als notwendige Voraussetzung für den „Osterglauben“ betrachtet. Lukas, der schon zu Beginn der Apostelgeschichte von den Erscheinungen vor den Aposteln als „vielen überzeugenden Beweisen“ für das Leben Jesu nach seinem Leiden spricht (vgl. Apg 1,3), kritisiert am schärfsten diejenigen der Jesus Nachfolgenden, die nicht schon vor solchen Beweisen an Jesu Auferstehung geglaubt haben (vgl. 24,5.25–27).

Wichtig ist vor allem die enge Verzahnung von Wundern, Tod und Auferstehung Jesu durch die Evangelisten. Die Darstellung der Jesu Herrlichkeit (*doxa*) erweisen den „Zeichen“ durch *Johannes* lässt sich allein über seine Sicht des Zusammenhangs zwischen Tod und Auferstehung Jesu als „Erhöhung“ und diese nur auf dem Hintergrund des vierten Gottesknechtsliedes (vgl. bes. Jes 52,13 LXX) verstehen. *Lukas* weist die Einheit des Weges Jesu und der Urkirche durch literarisch geschickte Hinweise auf.¹⁹ *Matthäus* deutet schon den

¹⁸ Vgl. ebd., 322–330 zu Mk 5,25–34 parr.

¹⁹ Vgl. z. B. die Verbindung, die Lukas von der Speisung der 5000 einerseits zum Abendmahl (9,16; 22,18) und zu der Emmausgeschichte (9,12; 24,19), andererseits zu den Zusammenkünften der Jerusalemer Gemeinde (Apg 2,42–47) zieht. Die ursprünglich als Überbietung eines Prophetenwunders konzipierte Erzählung (vgl. 2 Kön 4,42ff.) rückt auf diese Weise in einen völlig neuen Horizont. – Die sich bei Markus findende Aufforderung Jesu an die verstorbene Tochter des Jairus „Talitha, steh auf“ (Mk 5,41) bewahrt Lukas für die Erweckung der engagierten Jüngerin „Tabitha“ durch Petrus auf (Apg 9,40).

Kreuzestod Jesu als aus dem Tode retten- des Geschehen (vgl. 27,52) und verbindet durch den Terminus „(Erd-)Beben“ die Ereignisse beim Kreuzestod mit denen am Ostermorgen wie auch mit der Stillung des Seesturms (vgl. 8,24; 27,51; 28,2). Die „berichteten“ Wunder und Erscheinungen können den Evangelisten zufolge nur aus dem Integral des Zeugnisses über ihre je eigene Erfahrung mit dem Ganzen des Lebens und Wirkens Jesu verstanden werden.

Markus nimmt in diesem Zusammenhang eine Sonderstellung ein. Kaum hat Jesus zwölf Jünger erwählt (3,13), beginnt er, ihr Unverständnis (4,13) und bald darauf schon ihren Unglauben (4,40) zu tadeln. Dieser ständig wachsende Tadel an den ihm Nachfolgenden durchzieht wie ein Leitmotiv das ganze Evangelium. An seinem Ende stehen noch stärkere Äußerungen ungläubiger Furcht der Frauen angesichts der Auferstehungsbotschaft (16,8), als sie den Jüngern nach dem Sieg Jesu über den Seesturm (als Wirken dämonischer Macht) in den Mund gelegt werden (4,41). Erscheinungen des Auferstandenen spielen in diesem Werk keine Rolle. Ein beiläufiger Hinweis darauf (16,7) beweist aber, dass Markus durchaus mit Berichten darüber vertraut ist. Der einzige, der Jesus als Gottes Sohn (der einzige Hoheitstitel Jesu, den Markus kritiklos übernimmt) erkennt und – angesichts des furchtbaren Todesschreis Jesu – bekennt, ist der heid-

nische Hauptmann, der dem Gekreuzigten unmittelbar gegenübersteht.

Dem Unverständnis der Jünger folgt das Tohuwabohu der Deutungen des Markusevangeliums auf dem Fuß. Schon Matthäus und Lukas mildern (auf der Basis ihrer andersgearteten Erfahrung des Verhältnisses zwischen Jesus und der Kirche) ab. Noch vor seiner Kanonisierung erfährt das Evangelium eine „Ergänzung“ (16,9–20), die es theologisch erträglich gemacht hat, aber den Zugang zum Zeugnis des Markus verschließt. Ich kann im Rahmen dieses Beitrags nicht meinen eigenen Deutungsversuch skizzieren, den ich andernorts gemacht habe,²⁰ glaube aber, dass die Kirche nicht ungestraft über dieses Zeugnis hinweg liest.

Der Autor: *Dr. theol.; Dr. phil.; geb. 1936. Hansjürgen Verweyen studierte Theologie, Philosophie und Germanistik in Bonn, Freiburg i. Br., Köln, Münster, Tübingen und München, 1969 theologische Promotion bei Joseph Ratzinger, 1974 Habilitation in München. Langjährige Lehrtätigkeit in den USA, danach an der Universität in Essen, von 1984–2004 Professor für Fundamentalthologie der Universität Freiburg i. Br. Wichtigste Veröffentlichungen: Einführung in die Fundamentalthologie, Darmstadt 2008; Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie, Regensburg 42002; Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997.*

²⁰ Zuletzt in *Hansjürgen Verweyen, Einführung in die Fundamentalthologie* (s. Anm. 1), 147–156.