

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 66 (2010)
Heft: 1

Artikel: Religion, Ethnizität und Ethnoreligion : die Entstehung eines Diskurses innerhalb deutschsprachiger historischer Jesusforschung
Autor: Gelardini, Gabriella
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877754>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religion, Ethnizität und Ethnoreligion

Die Entstehung eines Diskurses innerhalb deutschsprachiger historischer Jesusforschung

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».¹ Fast genau zweihundert Jahre früher hatte Gotthold Ephraim Lessing mit der Edition der «Fragmente eines Ungenannten» die genau gegenteilige Behauptung in die Welt gesetzt, und damit – jedenfalls nach Albert Schweitzer – die Geschichte der historischen Jesusfrage überhaupt erst in Gang gesetzt.² Lessings anonym er Autor, später mit dem Hamburger Deisten Hermann Samuel Reimarus identifiziert, argumentierte, Jesus «war [...] ein geborener Jude und wollte es auch bleiben»,³ und «dass Jesus die Jüdische Religion in keinem Stücke abschaffen, und statt derselben eine neue einführen wollte».⁴ 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 Natur 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, konnte der Angriff

¹ F. Hahn: Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Kertelge (Hg.): Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg i.B. 1974, 11–77 (bes. 43).

² 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), Tübingen 9. Aufl., Nachdr. der 7. Aufl. 1984.

³ G.E. Lessing: Theologiekritische Schriften I und II (Werke 7), in Zusammenarb. m. H. Göbel hg.v. H.G. Göpfert, München 1976, 502.

⁴ Lessing: Theologiekritische Schriften (Anm. 3), 522.

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 in Frage gestellt.⁵ 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 antijüdische Geschlechtskonstruktion einkodiert war, nach der jüdische Männer als effeminiert und zum Führen eines heroischen Lebens als unfähig erachtet wurden; die Umkehrung dieser Konstruktion fand freilich auch auf jüdische Frauen Anwendung.⁶ Juden ihrerseits rangen um Emanzipation und Integration in die zivile Gesellschaft, und Nichtjuden wie Lessing unterstützten ihren Anspruch auf gleiche Zivilrechte. In einem seiner

⁵ D. Georgi: Art. «Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung», TRE 20, Berlin/New York 1990, 566–575 (bes. 566f.); ders.: The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism, HTR 85 (1992) 51–83; E. Schüssler Fiorenza: Jesus and the Politics of Interpretation, New York 2000; ferner E.W. Stegemann: Art. «Jesus von Nazareth», DNP 5, Stuttgart 1998, 910–922 (bes. 910f.); G. Theißen, A. Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 3., durchges. und erg. Aufl. 2001, 21–26; N.T. Wright: Art. «Quest for the Historical Jesus», ABD 3, New York 1992, 796–802 (bes. 796–798); für einen aktuelleren Beitrag zur Liberalen Theologie siehe W. Zager: Liberale Exegese des Neuen Testaments. David Friedrich Strauß, William Wrede, Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann, Neukirchen-Vluyn 2004.

⁶ M. Biberman: Masculinity, Anti-Semitism, and Early Modern English Literature. From the Satanic to the Effeminate Jew, Burlington 2004; R.S. Wolper: The Lustful Jew in the Eighteenth Century. A Sympathetic Stereotype?, in: A. Shinan (Hg.): Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, Held at the Hebrew University of Jerusalem, 13–19 August, 1973, Under the Auspices of the Israel Academy of Sciences and Humanities (4 Bde.), Jerusalem 1977–1980, Bd. 3, 147–157; D. Boyarin: Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man, Berkeley 1997; Boyarin scheint zu argumentieren, dass diese Stereotype in rabbinischen Konzepten und nicht in antijüdischen Phantasien gründeten.

Bühnenstücke stellte Lessing sogar einen Juden dar, der «auf dem Niveau der aufgeklärten Menschen» stand, und dessen Verhalten bemerkenswerterweise «in scharfem Kontrast zu dem seiner nichtjüdischen Figuren» stand.⁷

Wie Hans Liebeschütz in einer luziden Studie zeigen konnte, kam dem antiken Judentum in der deutschen historischen 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»⁸ – aus der die christliche Religion hervorgegangen war – auseinandersetzen musste. Bevor Lessings anonymmer 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 Hörerschaft. 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.⁹

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 (jüdische) 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 den darauf folgenden Abschnitten werde ich zur Begrün-

⁷ J. Katz: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*, üb.v. W. Lotz, Frankfurt a.M. 1986, 82.

⁸ H. Liebeschütz: *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber* (SWALBI 17), Tübingen 1967, 15.

⁹ St. Alkier: *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin* (BHTh 83), Tübingen 1993, 21–44.

dung meiner Hauptthese charakteristische Beispiele anführen. Zunächst handle 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 in Folge 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 sowohl 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, die jüdischer Abstammung ist oder die von Geburt an zum jüdischen Volk oder zur jüdischen Nation gehört, und 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.¹⁰ 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»,¹¹ obschon er nicht gegen «Ethnizität» als angemessene etische Kategorie argumentiert.¹²

Die Verwendung von «Religion» für antike Geschichte stellt ein anderes Problem dar. Im Blick auf die griechischen Ausdrücke *Ioudaios* und *Ioudaïsmos* sucht 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.¹³ 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».¹⁴ Auch

¹⁰ D. Goodblatt: *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2006, 1–27.

¹¹ Goodblatt: *Elements* (Anm. 10), 26.

¹² Verschiedentlich wurde in den letzten drei Jahrzehnten darauf hingewiesen, durch sozialwissenschaftlich arbeitende Wissenschaftler zumal und jüngst durch Denise Kimber Buell (*Why This New Race. Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005), dass das Frühchristentum insbesondere der Spätantike sich im Blick auf seine kollektive Selbstdefinition selbstverständlich auf ethnische Kategorien berief. Insofern war die Wiederentdeckung von Ethnizität im Zuge der Säkularisierung und des Nationalismus wichtig, problematisch freilich war ihre antisemitische Instrumentalisierung.

¹³ St. Mason: *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism. Problems of Categorization in Ancient History*, JSJ 38 (2007) 457–512.

¹⁴ J.M.G. Barclay: *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Berkeley 1996, 404; vgl. ders.: *Constructing Judean Identity after 70 CE. A Study of Josephus's Against Apion*, in: Z.A. Crook, Ph.A. Harland:

Shaye J.D. Cohen, mit dem Mason in eine fruchtbare Debatte eintrat, ist sich gewiss, «(t)he Jews (Judeans) of antiquity constituted an *ethnos*, an ethnic group».¹⁵ Er argumentiert allerdings, dass seit der Zeit der Hasmonäer eine kulturelle oder religiöse Akzentuierung stattgefunden habe. 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.»¹⁶

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».¹⁷ 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 ethnischen Verbindungen nie entkräftet oder gar aufgehoben wurden, es den Prozess von Ethnos zu Ethnoreligion anzuerkennen gilt.¹⁸

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.¹⁹ 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 blosser «Religion» oder «Judentum», nämlich vielmehr «Jüdischkeit» meine.²⁰ Mason hingegen argumentiert überzeugend,²¹ dass *Ioudaïsmos* in der Tat nicht Judentum oder die jüdische Religion

Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean. Jews, Christians and Others, FS Stephen G. Wilson, Sheffield 2007, 99–112.

¹⁵ Sh.J.D. Cohen: The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley 1999, 7.

¹⁶ Cohen: Beginnings (Anm. 15), 137; Cohen verweist hinsichtlich der Konzepte und Terminologie auf J.A. Armstrong: Nations Before Nationalism, Chapel Hill 1982, 201–203.

¹⁷ Cohen: Beginnings (Anm. 15), 7.

¹⁸ Cohen: Beginnings (Anm. 15), 109.

¹⁹ F. Barth (Hg.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference, Bergen 1969, 14 (entsprechend der Zitierweise Cohen: Beginnings [Anm. 15], 5).

²⁰ Cohen: Beginnings (Anm. 15), 7f.

²¹ Mason: Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism (Anm. 13), 460–476.

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 deren Veränderung, etwa zum *Hellenismos*, was *Ioudaioi* zu *Hellenes* machen oder verändern würde. *Ioudaïsmos* bezeichnet daher die Aktivitäten, in welchen 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.²² 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.²³ 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.²⁴ Das Paradox, dass Jesu ethnische Identität als Jude, d.h. sein 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 «offenbarter» oder «positiver» Religion zum anderen.

²² Goodblatt: Elements (Anm. 10), 26.

²³ Dies vertritt auch J.H. Elliott: Jesus the Israelite Was Neither a «Jew» Nor a «Christian». On Correcting Misleading Nomenclature, Journal for the Study of the Historical Jesus 5 (2007) 119–154; problematisch an seiner These ist jedoch, dass er den Begriff *Ioudaios* in einen Gegensatz zum Begriff Israelit bringt.

²⁴ W.C. Smith: The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York 1962.

Dieser Konflikt wirkte sich gleichfalls auf die Kontroverse über Jesu Religion aus.

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.»²⁵

Daher war diese Art von Vernunftreligion eine Kraft in Jesu «Reformation des Jüdischen Aberglaubens»,²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸ Daher wollte Jesus nicht jenseits der jüdischen Nation wirken. Wenngleich sein Evangelium auf das Kommen des himmlischen Königreichs 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.²⁹ Das erinnert offensichtlich an Spinoza und John Toland.³⁰ 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

²⁵ Lessing: Theologiekritische Schriften (Anm. 3), 314.

²⁶ H.S. Reimarus: Apologie. Oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde., hg.v. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972, Bd. 2, 39; Lessings Fragmente vermieden mehrheitlich Reimarus' verächtliche Aussagen über Juden und Judentum.

²⁷ P. Eicher: Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983, 145.

²⁸ Lessing: Theologiekritische Schriften (Anm. 3), 521.

²⁹ Lessing: Theologiekritische Schriften (Anm. 3), 523, 539, 552.

³⁰ Liebeschütz: Das Judentum (Anm. 8), 2–5.

hatte ihn Gott verlassen, darin war ihm seine Hoffnung fehl geschlagen».³¹ 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.³² 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».³³ Was daher nach seinem Tod universal werden sollte, war nicht seine «vernünftige und praktische Religion», sondern eine neue «positive», die christliche Religion. 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, die er weiterentwickelte.³⁴ 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 von ihrer Kohäsion mit jüdischer Ethnizität oder Nationalität befreit 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* zeremonieller 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 Reformator liess sich leicht annehmen. Aber was blieb, war folgendes Problem: Was, wenn der historische Jesus den «zeremoniellen Gesetzen» gehorcht und sie befolgt und dadurch ein Festhalten an der jüdischen «Ethno-

³¹ Lessing: Theologiekritische Schriften (Anm. 3), 555.

³² Lessing: Theologiekritische Schriften (Anm. 3), 577.

³³ Ebd.

³⁴ P. Stemmer: Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 48), Göttingen 1983.

religion» zum Ausdruck gebracht haben sollte? Und dasselbe gilt für Jesu messianische Idee: Jesus liess sich ein messianisches Konzept nur schwer absprechen; 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.

Die «Denationalisierung» von Jesu Ethnoreligion (Herder und Baur)

Zwei Beispiele müssen hier genügen. Das erste entstammt den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) des Dichters, Philosophen und Theologen Johann Gottfried Herder (1744–1803), die grossen Einfluss bekamen. 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 «Träumereien»³⁵ von einer nationalen, messianischen jüdischen «Theokratie» ein Ende gesetzt. Das Königreich Gottes war nicht eine «weltliche Hoheit»,³⁶ denn Jesus wollte ein «geistiger Erretter seines Geschlechts»³⁷ 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.»³⁸

³⁵ J.G. Herder: Ursprung des Christentums samt den Grundsätzen, die in ihm lagen (IV 17,1), in: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Werke 6), hg.v. M. Bollacher, Frankfurt a.M. 1989, 711, Zeile 14.

³⁶ Herder: Ursprung (Anm. 35), 708, Zeile 32.

³⁷ Herder: Ursprung (Anm. 35), 709, Zeilen 2–3.

³⁸ Herder: Ursprung (Anm. 35), 711, Zeilen 15–25.

Gegen alle «National-Religionen»³⁹ sich wendend und eines «Verbrechen(s an) der beleidigten Nation»⁴⁰ und einer «unpatriotischen»⁴¹ Zerstörung der Hoffnungen seiner Nation angeklagt, hätte Jesus gleichwohl eine Art von «Exjudaismus»⁴² repräsentiert und einen «Volksglauben»⁴³ befürwortet, «der alle Völker zu Einem Volk machte».⁴⁴ Herder sah dies in starkem, wenn nicht paradoxem Kontrast zu den Ursprüngen dieses Glaubens in einer «hartsinnige[n] Nation» stehen, «welche sich sonst für die erste und einzige unter allen Nationen gehalten hatte».⁴⁵ Daher, urteilte er, handle es sich um «eine Revolution», die «aus dem verachteten Judäa hervorgegangen»⁴⁶ sei. 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»⁴⁷, die Jesus repräsentierte.

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. Wenn deshalb 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»⁴⁸ und Paulus' «Läuterung der Messias-idee».⁴⁹ 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

³⁹ Herder: Ursprung (Anm. 35), 712, Zeile 14.

⁴⁰ Herder: Ursprung (Anm. 35), 711, Zeile 32.

⁴¹ Herder: Ursprung (Anm. 35), 711, Zeile 33.

⁴² Herder: Ursprung (Anm. 35), 711, Zeile 34.

⁴³ Herder: Ursprung (Anm. 35), 712, Zeile 19.

⁴⁴ Herder: Ursprung (Anm. 35), 712, Zeilen 19–20.

⁴⁵ Herder: Ursprung (Anm. 35), 712, Zeilen 20–22.

⁴⁶ Herder: Ursprung (Anm. 35), 710, Zeilen 4–6.

⁴⁷ Herder: Ursprung (Anm. 35), 708, Zeile 19.

⁴⁸ F.Ch. Baur: Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg.v. F.F. Baur, Leipzig 1864, Nachdr. Darmstadt 1973, 94.

⁴⁹ Baur: Vorlesungen (Anm. 48), 131.

und deren widerstreitende Prinzipien. Wenn auch Baur die Geschichte Jesu als die ursprüngliche und prototypische Periode des Christentums erachtete, da Jesus der erste gewesen sei, der die Idee einer christlichen Religion formuliert habe, so bedurfte selbst Jesus der Entwicklung eines «messianischen Selbstbewusstseins», das schliesslich mit seiner Rolle als Gründer der christlichen Religion und als der moralische Reformator des jüdischen Gesetzes korrespondiert. Er hatte daher eine «reinere Messias-Idee», aber nur eine «reine» und nur eine «Idee», da er sich 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.⁵⁰

Mit dem gleichen Muster beurteilte er auch Jesu und Paulus' Gesetzeslehre. Für Baur betonte Jesus in der Bergpredigt ohne jeden Zweifel das moralische Gesetz und die «Reinheit und Lauterkeit der Gesinnung»⁵¹ 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 exegetische Erwägungen zu Mt 5,17, einem Vers, der 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 Matthäusevangelium und der «judaistischen» theologischen Tendenz, die Baur für das Evangelium annahm, eine spätere «judaistische Fassung»⁵² von Jesu Logien repräsentieren. Daher existierte nach Baur zwar bereits in Jesus selbst ein Bewusstsein des sittlichen Geistes des Christentums gegenüber dem Judentum, aber erst mit Paulus wäre diese Antithese formell und explizit artikuliert worden als die Abschaffung der charakteristischen «Ceremonien» der jüdischen Religion, ihren «Festgebräuchen und Speisegesetzen»⁵³ usw. Daher wurde Paulus zum «zweiten Gründer» des Christentums, und Baur initiierte dabei eine Verschiebung innerhalb der Forschung der *Religionsgeschichtlichen Schule* und ihrer Erben.

Baur's Konzept beinhaltete die Vorstellung, dass der Geschichte des Urchristentums nie etwas eigen war, das als absoluter Anfang hätte identifiziert

⁵⁰ Alkier: Urchristentum (Anm. 9), 242.

⁵¹ Baur: Vorlesungen (Anm. 48), 48.

⁵² Baur: Vorlesungen (Anm. 48), 55.

⁵³ Baur: Vorlesungen (Anm. 48), 171.

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»⁵⁴ – 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), den deutschen Theologen und prominenten Kirchenhistoriker, der das Evangelium Jesu als eine Religion, als Religion schlechthin erachtete.⁵⁵

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,⁵⁶ dass Geigers *Das Judenthum und seine Geschichte*⁵⁷ – 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.⁵⁸

«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»,⁵⁹ obschon die Idee selbst, dass Jesus das «religiöse Ideal»⁶⁰ verkörperte, im Christentum und nicht im historischen Jesus gründete:

⁵⁴ Georgi: Leben-Jesu-Theologie (Anm. 5), 570.

⁵⁵ W. Stegemann: Die historische Jesusfrage – auch ein religious turn. Bemerkungen zu einem christologischen Konzept der Moderne, in: A. Nehring, J. Valentin (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – Neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008, 179–206.

⁵⁶ S. Heschel: Abraham Geiger and the Jewish Jesus (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago 1998, bes. 1–22.

⁵⁷ A. Geiger: Das Judenthum und seine Geschichte. In 12 Vorlesungen, Breslau 1864.

⁵⁸ Heschel: Abraham Geiger (Anm. 56), 1–22.

⁵⁹ J. Wellhausen: Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin ²1911, 104.

«Ohne das Evangelium und ohne Paulus bleibt doch auch das Judentum an Jesus haften, an dem er festhielt, obwohl er ihm entwachsen war.»⁶¹

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»⁶² 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)».⁶³

«Der Messias am Galgen, eine paradoxe *Contradictio in adiecto*, wurde das Schibboleth eines enthusiastischen Glaubens und die Grundlage des christlichen Evangeliums.»⁶⁴

Der historische Jesus teilte den «Enthusiasmus»⁶⁵ seiner Jünger nicht und war auch kein Enthusiast. Wie beim Jesus von Reimarus war auch das messianische Konzept von Wellhausens Jesus «politischer» Natur.⁶⁶ 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»,⁶⁷ 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»⁶⁸ 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.»⁶⁹ Auf Reimarus' berühmte und erwähnte Charakterisierung des Todes des historischen Jesus als ein Fehlschlagen seiner nationalen Hoffnung und messianischen Erwartung anspielend, schloss Wellhausen:

«Ohne seinen Tod wäre er überhaupt nicht historisch geworden. Der Eindruck seiner Laufbahn beruhte darauf, dass sie nicht abgeschlossen, sondern jäh unterbro-

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 149.

⁶³ Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 81.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 149.

⁶⁶ Vgl. Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 151, wo er das Konzept Albert Schweitzers einer «konsequenten Eschatologie» verwirft.

⁶⁷ Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 83.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

chen wurde, nachdem sie kaum begonnen hatte. Seine Niederlage wurde sein Sieg.»⁷⁰

Selbst wenn sie jüdischer Apokalyptik entlehene Traditionen eines Königreich Gottes aufnahmen, tradierten nach Wellhausen die Jünger das «Nationale, Politische (und) Heidenfeindliche» nicht weiter.⁷¹

Dementsprechend formulierte Wellhausen seinen berühmten und oft zitierten Satz: «Jesus war kein Christ, sondern Jude.»⁷² Und er fügte – keineswegs zufällig – hinzu: «Man darf das Nichtjüdische in ihm, das Menschliche, für charakteristischer halten, als das Jüdische.»⁷³ 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 vorkam, als wollte er die Grundlagen ihrer Religion zerstören».⁷⁴ Aber das soll keineswegs Jesu Absicht gewesen sein: «Er war nur zu den Juden gesandt und wollte innerhalb des Judentums bleiben.»⁷⁵ 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,⁷⁶ 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.⁷⁷ In historischer Perspektive, argumentierte Bultmann, lasse sich Jesus weder religiös noch ethnisch vom zeitgenössischen Judentum trennen. Auch könne nicht

⁷⁰ Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 104.

⁷¹ Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 93.

⁷² Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 102.

⁷³ Wellhausen: Einleitung (Anm. 59), 103.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Liebeschütz: Das Judentum (Anm. 8), 263.

⁷⁷ W. Schmithals: Art. «Bultmann, Rudolf (1884–1976)», TRE 7, Berlin/New York 1981, 387–396 (bes. 387–390); A. Lindemann: Art. «Bultmann, Rudolf», RGG⁴ 1, Tübingen, 1998, 1859f.; M. Evang: Art. «Bultmann, Rudolf (Karl)», Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen 1, München 2005, 205f.

behauptet werden, dass Jesus das Judentum überwunden habe. Wie bereits in seinem Jesusbuch (1926),⁷⁸ so akzeptierte Bultmann auch in seiner monumentalen *Theologie des Neuen Testaments* (1958) das Judesein Jesu.⁷⁹ Für Bultmann war daher Jesu historische Botschaft nicht Teil neutestamentlicher Theologie, vielmehr ordnete er sie deren «Voraussetzungen» zu.⁸⁰ 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 formkritischer Analyse er massgeblich beteiligt war – dazu beitragen könne, das Leben Jesu zu rekonstruieren.⁸¹ 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.⁸² Bultmann machte zwei entscheiden-

⁷⁸ R. Bultmann: Jesus (UTB 1272), Tübingen 1988; vgl. auch E.W. Stegemann: Ein Jesus ohne Jesus: Theologische Bibliothek III, Rudolf Bultmann, Jesus (1926), *Reformatio* 38/3 (1989) 174–178; U.H.J. Körtner (Hg.): Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung, Neukirchen-Vluyn 2001.

⁷⁹ R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, hg.v. O. Merk (UTB 630), Tübingen 1984; vgl. auch E.W. Stegemanns ausgezeichneten Artikel: Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation. Rudolf Bultmanns «Theologie des Neuen Testaments» in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext, *ThZ* 55 (1999) 137–155.

⁸⁰ Bultmann: *Theologie* (Anm. 79), 1f.

⁸¹ Bultmann: *Jesus* (Anm. 78), 7–15.

⁸² Wenn auch Bultmanns Schriften nachweislich von einem strukturellen Antijudaismus durchzogen sind (siehe etwa Bultmann: *Theologie* [Anm. 79], 10–21; ders.: *Jesus* [Anm. 78], 16–18; vgl. auch W. Stegemann: Das Verhältnis Rudolf Bultmanns zum Judentum. Ein Beitrag zur Pathologie des strukturellen theologischen Antijudaismus, *KuI* 5 [1990] 26–44) so ist festzuhalten, dass Bultmann kein Antisemit war. So zog er in Marburg beispielsweise verschiedene prominente jüdische Forscherinnen und Forscher an, unter ihnen keine geringeren als Hanna Arendt und Hans Jonas (siehe etwa H. Jonas: *Erinnerungen*, hg.v. Ch. Wiese, Frankfurt a.M. 2003, bes. 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 vor der Judenfrage*. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte [TEH 208], München 1980, 20f.; und U. Neuschwander: *Denker des Glaubens*. Martin Buber, Albert

de 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 folgte 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.

Wie Martin Laube kürzlich argumentierte, zielte Bultmanns «Radikallösung der historischen Jesusfrage» darauf, «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».⁸³ 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 Jesus Christus (*Kerygma*) etabliert; seine 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 vermöge. Aber ohne den Mythos der Überschreitung von der 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 Hei-

Schweitzer, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh ²1975, 99–128 [bes. 99f.].

⁸³ M. Laube: Theologische Selbsterklärung im Angesicht des Historismus. Überlegungen zur theologischen Funktion der Frage nach dem historischen Jesus, KuD 54 (2008) 114–137 (bes. 118f.).

den, 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)⁸⁴ programmatisch, dass das christologische Kerygma eine «Neue Frage nach dem historischen Jesus» notwendig mache, da dieses sich auf eine irdische Gestalt und ihre narrative Darstellung in den Evangelien berufe.⁸⁵ 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.⁸⁶ 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 traditionsgeschichtlicher 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»⁸⁷ zukomme, würde das Christentum absinken, glaubte Gerhard Ebeling. Käsemann widersprach 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

⁸⁴ O. Hofius: Art. «Käsemann, Ernst», RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 838.

⁸⁵ E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bde. 1 und 2, Göttingen ⁶1970, Bd. 1, 187–214; vgl. auch B.W. Henaut: Is the «Historical Jesus» a Christological Construct?, in: W.E. Arnal, M. Desjardins (Hg.): Whose Historical Jesus? Waterloo 1997, 241–268 (bes. 247–254).

⁸⁶ J.M. Robinson: Kerygma und historischer Jesus, Zürich 2., überarb. und erg. Aufl. 1967.

⁸⁷ G. Ebeling: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ders.: Wort und Glaube, Tübingen ²1962, 1–49 (bes. 14).

überwand. Bultmanns Position, dass der historische Jesus ein jüdischer Lehrer innerhalb des Judentums und also des jüdischen Gesetzes – der Tora – war, erschien ihm geradezu frevelhaft.⁸⁸ 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.»⁸⁹

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.»⁹⁰ Wenn Käsemann anführte, dass christlicher Glaube an Jesus substantieller 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»,⁹¹ 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.⁹²

⁸⁸ Theißen, Merz: *Der historische Jesus* (Anm. 5), 25–27. Auf Käsemanns Aufsatz replizierte Bultmann mit: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. Vorgelegt am 25. Juli 1959 (SHAW.PH 1960/3), Heidelberg 1960, worauf Käsemann seinerseits wiederum reagierte: *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* (1964), in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen 2* (Anm. 85), 31–68 (33.47–49.60f.), und schliesslich wiederum Bultmann: *Antwort an Ernst Käsemann*, in: ders.: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 4, Tübingen 1967, 190–198.

⁸⁹ In: J. Dupont (Hg.): *Jésus aux origines de la christologie* (BETHL 40), Gembloux/Leuven 1975, 47–57 (bes. 52).

⁹⁰ Käsemann: *Problem* (Anm. 85), 206.

⁹¹ Käsemann: *Sackgassen* (Anm. 88), bes. 47–48.

⁹² Paradoxerweise sah Käsemann in historischer Kritik ein Instrument gegen den «Doketismus» und beschuldigte Bultmann und andere dieser Häresie; A.K.M.

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.»⁹³ 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».⁹⁴ 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 folgert: «the Jesus Seminar has finally robbed him of his religion».⁹⁵ Und Meier stellt fest: «some of the Seminar's opponents have accused them of engaging in a new de-Judification of Jesus».⁹⁶ Die Liste liesse sich ohne Probleme verlängern, nicht zuletzt durch Elisabeth Schüssler Fiorenza, die von einer Wiederkehr der Ersten Frage spricht.⁹⁷ Auch wenn die erklärte Absicht der Dritten Frage diejenige war, «to free history and exegesis from the control of theology»,⁹⁸ zeigt sich ein offensichtliches Unbehagen an der historischen und exegetischen Konstruktion Jesu. Es trifft tatsächlich zu, dass der historische Jesus allgemein als Jude betrachtet 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 nötig, den Unterschied

Adam: Faithful Interpretation. Reading the Bible in a Postmodern World, Minneapolis 2006, 37–55.

⁹³ G. Theißen: Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen hg.v. A. Merz (FRLANT 202), Göttingen 2003, 35.

⁹⁴ W.E. Arnal: The Symbolic Jesus. Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity, London 2005, 29.

⁹⁵ B.A. Pearson: The Gospel According to the Jesus Seminar (Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity 35, The Claremont Graduate School, April 1996), 43.

⁹⁶ J.P. Meier: The Present State of the «Third Quest» for the Historical Jesus. Loss and Gain, Bib. 80 (1999) 459–487 (bes. 484).

⁹⁷ Schüssler Fiorenza: Jesus (Anm. 5), 42–55.

⁹⁸ E.P. Sanders: Jesus and Judaism, Philadelphia ³1987, 333.

zwischen den ersten zwei und der Dritten Frage festzuhalten. Nichtsdestoweniger jedoch gilt es, die Dritte Frage nach denselben Kriterien zu prüfen wie die früheren, nämlich danach, wie im Blick auf die Geschichte des antiken Judentums die Kategorien von «Ethnizität», «Nationalität» und «Ethnoreligion» verwendet werden. Wenn Jesus nicht das grosse individuelle Genie war, so fragt man sich, ob solch eine Mischidentität, wie sie Jesus nach John D. Crossan's «Jewish Cynic»⁹⁹ 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 Konstruktion einer mediterranen Kultur ist gewiss gerechtfertigt, jedoch nur, wenn solch ein Unterfangen etische Kategorien der Kulturanthropologie einschliesst, selbst wenn es etwas abstrakt erscheint.

Was eine historische Untersuchung zu beweisen hat, ist die konkrete Form der Kultur einer Bewegung wie derjenigen Jesu in ihrer Wechselbeziehung zum zeitgenössischen Judentum. Lässt sich wirklich plausibel machen, dass Jesus sich von der «mediterranen Kultur» zu unterscheiden suchte? Wer ist in der Lage zu beurteilen, was *in* und was *out* war? Und ist es ferner wirklich möglich, abstrakt von «inklusionen» und «exklusionen» Typen des Judentums zu sprechen?¹⁰⁰ Schüssler Fiorenza bemerkte zu Recht vor mehr als zwei Jahrzehnten, «(t)o speak about the Jesus movement is to speak about a Jewish movement that is part of Jewish history in the first century CE».¹⁰¹ Daher gilt es zu erörtern, ob die verschiedenen von der Dritten Frage konstruierten Jesusbilder tatsächlich einen möglichen «Teil jüdischer Geschichte des ersten Jahrhunderts» repräsentieren, und ob sie sich im Diskurs um Identität und «Ethnizität» unter Juden jener Zeit und jenes Territoriums als denkbare Möglichkeiten erweisen.

Abstract

This article argues that German-speaking Protestant theology was caught in a real dilemma through its inquiry into the historical Jesus, since from its very beginnings with Reimarus, it had to grapple with the fact that Jesus was a Jew in more than a casual sense. This suited neither orthodox dogma nor modern Protestant theology's arrangement with historical criticism. To exercise theological control, a tension was therefore established between Jesus' «religion» and his «ethnicity» (or «nationality»), albeit in two cha-

⁹⁹ J.D. Crossan: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991, 421.

¹⁰⁰ Crossan: *The Historical Jesus* (Anm. 99), 418.

¹⁰¹ E. Schüssler Fiorenza: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, 105.

racteristic and distinct manners. First, Jesus was construed as a figure whose religion conflicted with or transcended his (Jewish) ethnicity or nationality, rendering negligible the latter aspect of his identity as a merely external or formal fact. Second, however, when, in the late nineteenth and early twentieth centuries, the non-dissoluble cohesion of Jesus' ancient ethnoreligious Jewish identity had to be acknowledged, the pattern shifted to (Christian) transethnic religion versus (Jewish) ethnoreligion (including the historical Jesus). Starting with the present scholarly discussions about the problem of applying modern categories like «ethnicity,» «ethnoreligion,» «nationality,» and «religion» to ancient history, I argue that in the quest for the historical Jesus, the modern concept of «religion» was conceived as a separate sphere from the outset. Only a modern concept of individualism was able to construe a historical Jesus along lines in which the nature of his «religion» could be distinguished or even separated from his «ethnicity.»

Gabriella Gelardini, Basel