

könnten, sondern die Berufung der ganzen Menschheit zur Freiheit. Das Ringen um diese Freiheit ist durch die ganze Menschheit hin ausgebreitet.

Der Christ wundert sich also nicht, wenn er überall, wo Gott wirkt, auch eine Botschaft von Freiheit findet. Er wird solche Botschaften nicht als Konkurrenz beargwöhnen, er soll aber ein feines Gespür dafür haben, ob diese Botschaften genuin sind, ob sie nicht die wahre Freiheit verkürzen und entstellen, ob sie nicht eine Flucht vor den harten Wirklichkeiten des Daseins sind, eine Dienstverweigerung, ein Rückzug in Oasen illusorischer Freiheit, die sich aus dem Drama der Geschichte ausklammert. Er kann diese Freiheiten beurteilen

¹ K. Rahner, *Zur Theologie der Revolution: Schriften zur Theologie X* (1972) 585–586.

² *Chaadogya-Upanishad* 7. 25. 2.

³ *Brhadaranyaka-Upanishad* 3. 2. 13.

⁴ S. Radhakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes* (1952) 34.

⁵ Vgl. Benz, *Buddhas Wiederkehr* (1963) 255–274.

⁶ *Dignitatis Humanae* 1.

⁷ Vgl. H. R. Schlette, *Christen als Humanisten* (1967) 23–28.

⁸ Vgl. K. Rahner aaO.

⁹ Gr. Baumann, *Tendenzen der katholischen Sexualmoral: Orientierung* Dez. 1972, 272.

¹⁰ K. Rahner, *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt: Schriften zur Theologie X* (1972) 554.

¹¹ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (1958) 395.

¹² M. Eliade aaO. 356.

¹³ J. A. Cuttat, *The Spiritual Dialogue between East and West* (1961) 18.

aus dem Gotteswort und aus dem inneren Zeugnis des Geistes, das ihn die Freiheit in Jesus Christus erfahren läßt.

Die Kirche muß den Dienst an der Freiheit als ihr eigenstes Anliegen betrachten. In ihr selbst muß es verantwortliche Freiheit geben, die jedem den Raum gibt, seine christliche Berufung zu erfüllen – das ist der Sinn des kirchlichen Amtes.¹⁷ In der heutigen Welt muß sie Kündlerin und Vorkämpferin für die Freiheit aller Menschen sein. Sie muß aber auch die Würde der Freiheit schützen, daß sie nicht degeneriere und als Firmenschild zum Ausverkauf der menschlichen Würde mißbraucht wird.

¹⁴ L. Newbigin, *Honest Religion for Secular Man* (1966) 136.

¹⁵ *Ad Gentes* 8.

¹⁶ *Dei Verbum* 4. Zum Hintergrund des Textes vgl. *Herderkommentar II*, 511f.

¹⁷ *Lumen Gentium* 18.

JOSEF NEUNER

geboren 1908 in Feldkirch, Jesuit, Priester, promovierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, unterrichtet am Päpstlichen Athenäum zu Poona (Indien), nahm als Peritus am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Er veröffentlichte mit H. Roos die Dokumentensammlung «Der Glaube der Kirche», mit R. De Smet «Hinduismus und Christentum» sowie theologische, missiologische und religionswissenschaftliche Beiträge in verschiedenen Büchern und Zeitschriften.

Dieter Lührmann

Jesus: Geschichte und Erinnerung

Jesu Name hat in der Geschichte der Menschheit Freiheit wie Unfreiheit bedeutet. Die Christenheit wäre unglaubwürdig, würde sie das abstreiten. Sie wäre auch unglaubwürdig, würde sie nicht sehen, daß das moderne abendländische Verständnis von Freiheit als individuellem Recht der uneingeschränkten Selbstverwirklichung wesentliche Impulse aus anderen Traditionen als der christlichen empfangen hat. Zumal der deutschen protestantischen Theologie sind diese in der Französischen

Revolution von 1789 Ereignis gewordenen Traditionen immer sehr suspekt gewesen.

Es wäre also unredlich, diesen modernen Freiheitsbegriff in einer *interpretatio christiana* in Jesus legitimieren zu wollen und ihn dann zu einem erst in dieser *interpretatio* «wirklichen» Freiheitsbegriff zu überhöhen. Wohl aber kann die Rückbesinnung auf Jesus dazu führen, andere in der Ausbildung der westlichen Tradition ebenso präzente Elemente zu entfalten. Vielleicht bieten sie Anstöße zu neuen Überlegungen, die angesichts der nicht zu leugnenden Krise des westlichen vom Individuum her gedachten Freiheitsbegriffs notwendig sind.

Das Problem verschärft sich für die deutsche protestantische Tradition dadurch, daß die Fassung des christologischen Problems der Neuzeit, die Frage nach dem historischen Jesus, eng verknüpft ist mit dem Schicksal des Liberalismus in Deutschland, und zwar gerade des kosmopolitisch einge-

stellten, Anschluß an die westeuropäischen Traditionen suchenden Liberalismus. Albert Schweitzer hat in seiner *«Geschichte der Leben-Jesu-Forschung»* (1951, Kapitel 14) auch diesem liberalen Jesusbild das Todesurteil gesprochen. Jener historische Jesus der Liberalen war das Bild eines Liberalen des 19. Jahrhunderts, nicht der Jesus, der in den Jahren 1–30 in Palästina lebte. Für Schweitzer hingegen ist Jesus der Fremde, der Unbekannte und Namenlose, der eine erschreckend fremde Eschatologie nicht nur verkündigte, sondern auch lebte, von dem aber doch gewisse bleibende Impulse bis in die Gegenwart ausgegangen sind.

Wie anders das Jesus-Bild der Vorlesungen über das *«Wesen des Christentums»*, mit denen Adolf Harnack im Wintersemester 1899/1900 das neue Jahrhundert begann. A. Schweitzers Urteil über sie mag uns heute allzu schnell einleuchten: «In seinem *«Wesen des Christentums»* läßt Harnack die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Lehre Jesu fast ganz zurücktreten und geht nur auf ein Evangelium aus, mit dem er ohne Schwierigkeit bis ins Jahr 1899 kommt.» Doch war dies eine Darstellung des Christentums, die auf der Höhe ihrer Zeit stand, Probleme wie Kultur, Arbeit, Recht reflektieren konnte – und das alles in einer Darstellung der Verkündigung Jesu, die eben das *«Wesen des Christentums»* enthält.

Harnacks Buch ist ein klassisches Dokument der liberalen Frage nach dem historischen Jesus, an dem sich Stärken und Schwächen dieser Frage studieren lassen. Auch wenn Harnack vorsichtig genug ist, auf eine Biographie Jesu zu verzichten, da die Texte nicht genügend Aufschluß geben können über eine – für eine Biographie im Sinne des 19. Jahrhunderts konstitutive – Persönlichkeitsentwicklung Jesu, so reicht doch das, was wir wissen, nach Harnack für ein *«Charakterbild»* Jesu. Jesus selbst hat sich als Sohn Gottes verstanden, und seine Verkündigung gibt, versteht man sie nur recht, auch Maßstäbe für das Jahr 1899 und das anbrechende 20. Jahrhundert.

Damit ist in der Frage nach dem *«Wesen des Christentums»* die Dogmatik abgelöst durch die Historie, der Christus des Bekenntnisses durch den historischen Jesus und die persona der klassischen Christologie durch die *«Persönlichkeit»* Jesu (vgl. R. Slenczka, *«Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi»*, 1967). Weder hier noch in den folgenden Jahrzehnten ist das Problem des historischen Jesus eine beliebige Frage, sondern die Zentralfrage nach Grund und Inhalt des Christentums. Sie schien freilich für Harnack und seine Zeit entschieden zu-

gunsten der historischen Kritik, der es gelang, eine eigene systematische Bestimmung des Christentums zu geben.

Die Erbitterung der Auseinandersetzung und die Schroffheit der Thesen in diesem Streit ist vielleicht außerhalb der deutschen protestantischen Tradition kaum verständlich. Es gehört zu dem speziellen Kontext dieser Auseinandersetzung, daß der Kampf nicht allein gegen die klassische Dogmatik ging, die vor allem im Laufe des 19. Jahrhunderts mehr und mehr von ihren Positionen hatte aufgeben müssen. Der geheime Gegner war vielmehr die theologische Philosophie Hegels. Ihre Anwendung auf den historischen Jesus als Grund und Ursache des Christentums bei David Friedrich Strauß und Bruno Bauer stimulierte gerade die Theologie zur Verbindung mit dem Historismus als dem einzigen Weg, auf dem man Hegel und seinen Schülern Widerpart bieten konnte. In diesen Bereich gehört die Ausbildung der Zwei-Quellen-Theorie, einer Theorie, mit der man dem historischen Jesus gegenüber dem spekulativen Christus der Hegelianer näher kommen wollte. In diesen Bereich gehört auch die Verständigung über Kriterien zur Feststellung des historisch *«Wahren»* gegenüber der Fälschung oder der *«Spekulation»*.

Die Persönlichkeit und die Verkündigung des historischen Jesus als historisch gesicherte Summe des Christentums – damit kehren wir zurück zu Harnack. Harnack hat die Stöße, die an diesem Fundament rüttelten, noch selber zur Kenntnis nehmen müssen. Da war einmal die Wiederentdeckung der urchristlichen Eschatologie. Im Laufe des 19. Jahrhunderts waren mehr und mehr in der westlichen kirchlichen Tradition vergessene Apokalypsen zugänglich gemacht worden (vgl. die Ausgaben von Kautzsch und Charles um die Jahrhundertwende). Johannes Weiß und Albert Schweitzer erkannten ihre Bedeutung auch für das Verständnis des Urchristentums und des historischen Jesus. Das Reich Gottes war nun eine transzendente Größe (Weiß), Jesu Weg nur verständlich als maßlose Hoffnung auf eine apokalyptische Wende (Schweitzer). Beides war durch das Nichteintreffen der Parusie erledigt – erledigt war aber vor allem der Reich-Gottes-Begriff der liberalen Theologie.

Harnack konnte das noch integrieren, indem er von zwei Brennpunkten in einer Ellipse des Reich-Gottes-Begriffs sprach. Unverständlich aber war ihm der Frontalangriff auf die liberale Theologie, der von der Dialektischen Theologie geführt wurde. Davon zeugt sein öffentlicher Briefwechsel mit Karl Barth. Die Diastase zwischen historischem

Jesus, der für das Christentum irrelevant ist, und kerygmatischem Christus, der Norm und Wesen des Christentums bestimmt, ist voll verständlich nur aus diesem Gegensatz gegen die liberale Theologie. Die Gliederung von Bultmanns «Jesus» (1926) zeigt nicht zufällig eine merkwürdige Abhängigkeit von Harnacks «Wesen des Christentums».

Dieses Jesus-Buch verrät freilich nichts von jener Diastase. Es konnte seinerzeit wohl auch im Sinne der alten Fragestellung gelesen werden als Darstellung der Summe des Christentums, wenn auch eines durch die Betonung der Eschatologie nun etwas weltfremd erscheinenden Christentums. Sehr früh freilich übernimmt bei Bultmann das «Kerygma» die Funktion, die für die liberale Theologie der historische Jesus hatte, Grundlage und Ursache des Christentums zu sein.

In dieser Situation fand nun auch Martin Käblers bereits 1892 veröffentlichter Vortrag «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus» Beachtung: der wirkliche Jesus ist nicht der historische, sondern der gepredigte. Diese These findet ihre Stütze in der Entwicklung der Formgeschichte als der sachgemäßen historischen Fragestellung an die neutestamentlichen Texte. Fragte die Literarkritik des 19. Jahrhunderts nach verlässlichen Quellen für den historischen Jesus, so sah die Formgeschichte, daß die neutestamentlichen Texte zunächst und vor allem Quellen für die Geschichte der Gemeinde und ihr Bekenntnis waren. Methodisch war damit der Weg verstellt, der zum historischen Jesus führen sollte; die Evangelientexte waren zu befragen auf die Gemeinde, die sie tradierte, und das, was diese Gemeinde trieb, das Kerygma.

Was heißt nun «Kerygma» in diesem Zusammenhang? (vgl. H. Ott, Artikel «Kerygma», RGG³ Bd. 3, 1250–1254). Es läßt sich nicht dingfest machen in bestimmten neutestamentlichen Texten wie 1 Kor 15,3b–5, so sehr dieser Text wie andere Kerygma ist. Das Kerygma ist die Verkündigung der Heilsbedeutung Jesu, und zwar des gekreuzigten und auferstandenen Jesus, die als gegenwärtige Verkündigung dem Glaubenden Heil schafft. Das führt in der Konsequenz bei Bultmann zur existenzialen Interpretation als der seiner Meinung nach allein sachgerechten, da schon im Neuen Testament selber angelegten Interpretation der mythologischen Aussagen des Neuen Testaments.

Bultmann selber hat 1959 die Differenz zwischen historischem Jesus und Kerygma in den folgenden drei Punkten gesehen: (R. Bultmann, «Exegetica», 1967, 446f.) «1. An die Stelle der historischen Per-

son Jesu (so wie die synoptischen Evangelien sie für den kritischen Blick erkennen lassen) ist im Kerygma die mythische Gestalt des Gottes-Sohnes getreten.

2. Während die Predigt Jesu die eschatologische Botschaft von der kommenden, ja, der hereinbrechenden Gottesherrschaft ist, wird im Kerygma Jesus Christus verkündigt als der stellvertretend für die Sünden der Menschen am Kreuz Gestorbene und von Gott wunderbar zu unserem Heil Erweckte. Für die theologischen Gedanken des Paulus und Johannes ist damit das entscheidende eschatologische Ereignis schon geschehen.

3. Bei Jesus geht Hand in Hand mit der eschatologischen Verkündigung die Verkündigung des Willens Gottes, der Ruf zum radikalen Gehorsam unter die im Liebesgebot gipfelnden Forderungen Gottes. Im Christus-Kerygma ist zwar auf die ethische Predigt nicht Verzicht geleistet. Aber wenn Paulus und Johannes mit dem Christus-Kerygma auch ethische Forderungen und vor allem das Liebesgebot verbinden, so doch nicht in Wiederaufnahme der aus den Synoptikern bekannten Auslegung des Willens Gottes durch Jesus. In die Bekenntnis-Formulierungen des Kerygmas (die ersten christlichen Symbola) ist diese überhaupt nicht aufgenommen, und in den typischen urchristlichen Lehr- und Mahnschriften nimmt die ethische Paränese die zweite Stelle ein.»

Man darf dabei nicht übersehen, daß Bultmann immer betont hat, daß das Kerygma selbst eine geschichtliche Größe ist, das auch ein historisches Datum einschließt, das Kreuz Jesu.

An diesem Punkt setzte die neue Frage nach dem historischen Jesus ein: wenn das Kerygma eben eine solche geschichtliche Größe war und eine geschichtliche Person, Jesus von Nazareth, zu seinem Inhalt hatte, mußte dann nicht auch überprüft werden, welchen Anhalt dieses Kerygma an dieser Person und seinem Wirken hatte? Bultmann hat diese Frage konsequent verneint, sie als historische Absicherung des Glaubens denunziert und in ihr immer einen Rückfall in die Leben-Jesu-Theologie der Liberalen gewittert.

Doch halten wir hier einen Moment inne. Die Antithese von historischem Jesus und kerygmatischem Christus ist nach dem bisher Gesagten Konsequenz einer Neubesinnung auf Grund und Ursache des Christentums, die sich ihren Inhalt nicht mehr vorgeben lassen wollte von der aktuellen Situation, sondern, wie fremdartig das immer sein mochte, von den neutestamentlichen Texten her denken wollte. Die Brücke zwischen diesen Texten

und der Gegenwart lag nicht in Impulsen, die von Jesus ausgehend noch in irgendeiner Weise wirksam sein könnten, sondern in dem den heutigen wie den damaligen Menschen unmittelbar ansprechenden und in seiner Situation treffenden Kerygma. Daß mit der Abkehr vom Liberalismus nicht auch, wie von diesem befürchtet, der Weltbezug des Glaubens verloren ginge, hat Bultmann selbst immer wieder angedeutet, nicht zuletzt am Schluß seines Vergleichs von antikem und christlichem Freiheitsverständnis. (*«Glauben und Verstehen»*, Bd. 4, 1965, 42–51.) Der Bultmann vorgeworfene Individualismus ist also immer offen für die soziale Verantwortung des Individuums; umgekehrt wird die Fremdbestimmung des Individuums theologisch unter den Begriff des Gesetzes und der Sünde gebracht.

Doch zurück zur «neuen Frage» nach dem historischen Jesus. Ernst Käsemann hat in seinem berühmten die Diskussion eröffnenden Aufsatz die Legitimität einer Rückfrage nach dem historischen Jesus daraus abgeleitet, daß die Evangelisten selber neben den zugestandenen kerygmatischen auch historisierende Tendenzen zeigen. Für die Evangelisten hängt in der Tat der Inhalt des Evangeliums ab von dem, was der historische, oder nun wohl richtiger «irdische» Jesus gesagt und getan hat.

Was Käsemann hier für die letzte Traditionsstufe, die Evangelisten, behauptete, gilt nun freilich nicht nur für sie. So richtig es ist, daß die Evangelisten und die vor ihnen liegenden Tradenten die Geschichte Jesu von hinten her erzählen, nicht aus historischem Interesse an der historischen Person Jesus, sondern um den in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn zu verkündigen, so erweist sich doch die Übertragung des Kerygmabegriffs, der vor allem aus Paulus- und Johannesstoffen gewonnen ist, auf die Geschichte der synoptischen Tradition als einseitig. Auf dem Wege zwischen Jesus als dem Ausgangspunkt der Tradition und den Evangelisten gibt es eine Überlieferung, die das mit Jesus – dem auch hier gegenwärtigen Herrn – gekommene Heil in seinen Worten und Taten sieht und ihre eigene Verkündigung als Fortsetzung der heilbringenden Verkündigung Jesu.

Das hat sehr verschiedene Gestalten gehabt. Einmal ist zu nennen die Ausstattung der Jünger mit der pneumatischen Kraft, die ihnen Jesus nach den Aussendungsreden übertragen hat und von deren Wirksamkeit wir in der Apostelgeschichte hören. Jesus hier als der erste, der die Mächte der Krankheit und des Todes im Griff hat – zugleich der gegenwärtige Herr, der seine Gemeinde zur Fortset-

zung seines Tuns befähigt. In anderer Weise liegt ein ähnliches Konzept bestimmten Schichten der Aufnahme der Verkündigung Jesu zugrunde, etwa der sogenannten «Logienquelle» (Q). Jesu Tod hier im Horizont der Aussage vom gewaltsamen Geschick der Propheten gedeutet, seine Auferstehung als Einsetzung zum Sohn Gottes (Lk 10,22 par), der allein das vom Vater verheißene Heil vermittelt. Aber dieses Heil ist hier verstanden als Ansage des Gerichts und als Verheißung der Rettung aus diesem Gericht für die, die zum Menschensohn Jesus gehören. Die letzte Konsequenz zieht daraus, freilich unter Preisgabe der Eschatologie, das Eingangswort des Thomasevangeliums: «Wer die Deutung dieser Worte finden wird, wird den Tod nicht schmecken.»

Es gibt also Schichten im Neuen Testament, deren Gemeinden sich in Kontinuität zum irdischen Jesus verstehen; nicht für alle ist also die im Blick auf Paulus sachgemäße Differenz von irdischem und auferstandenem Jesus legitim – einer Diskontinuität bei Paulus steht hier eine Theologie gegenüber, die von der Kontinuität lebt. Man wird also die Entwicklung der Jesustraditionen nicht allein unter der Perspektive des Kerygmas betrachten dürfen, sondern sie auf ihre eigenen Gesetze befragen müssen. Damit stellt sich auch die Frage nach dem historischen Jesus noch einmal neu. Die Überlieferung der Worte und Taten Jesu war in diesen Schichten keineswegs belanglos, sondern erfolgte aus einem eigenen christologischen und soteriologischen Interesse. Das hat Konsequenzen auch für die methodische Frage der Bestimmung ursprünglichen Jesus-Gutes. Denn wir müssen nun damit rechnen, daß die Gemeinde an Jesu Worten und Taten den Maßstab ihrer eigenen Worte und Taten hatte. Sicher konnte sie unter Berufung auf den gegenwärtigen Herrn Jesusworte neu bilden, doch ließen sich diese an Jesu eigenen Worten messen.

Vielleicht kann die Kategorie der «Erinnerung» in dieser Neubesinnung auf die Jesustraditionen im Neuen Testament ein Stück weiterhelfen (vgl. dazu O. Michel, Artikel *«mimeskomai»*, Theol. Wörterbuch 2. NT, Bd. 4, 678–687; N. A. Dahl, *«Anamnensis»*, *Studia Theologica* 1 [1948] 69–95). Bultmann konnte «Erinnerung» im Gegensatz zu «Existenz» nur als *«bloße Erinnerung»* verstehen, historische Reminiszenz ohne Bedeutung für das aktuelle Handeln des Christen. Julius Schniewind hat demgegenüber darauf hingewiesen, daß «für das NT Erinnerung und Christusgeschehen aufs festeste zusammen» gehören (*«Kerygma und Mythos»*, Bd. 1, hg. von

H. W. Bartsch, 21951, 104). Er nennt dazu eine Reihe von Stellen, doch läßt sich deren Auswertung noch ein Stück weiter treiben über Schniewinds allzu thetischen Satz hinaus: «das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des Überlieferten, auf die Zuverlässigkeit des Boten ist in sich fiducia, fällt mit dem Fiducialglauben des pro me zusammen.»

«Erinnerung» ist ja nicht nur das Sich-Erinnern an ein Ereignis, das dann die Zuverlässigkeit des Berichts über dieses Ereignis garantiert – gerade Augenzeugen sind ja oft die schlechtesten Zeugen, die das Ereignis gar nicht verstanden haben. Erinnerung hat eine zweite, für das Neue Testament wichtigere Perspektive: In den von Schniewind genannten Texten wird die jeweilige Gemeinde an das erinnert, was Grundlage und Ursache ihrer christlichen Existenz ist. Das, woran erinnert wird, ist also die Norm, von der her eine aktuelle Entscheidung begründet wird. Noch die bei Justin begegnende Bezeichnung der Evangelien als «Erinnerungen der Apostel» ist nicht einseitig im Sinne des Quellenbegriffs des 19. Jahrhunderts als «Memoiren der Apostel» gemeint, sondern als Darstellung dessen, woran die Apostel als Grundlage des Christentums erinnern.

Schaut man auf den Sprachgebrauch von «erinnern» in der frühchristlichen Literatur, dann kann es nicht überraschen, daß sich in den jeweiligen Objekten des Erinnerns der differenzierte Befund unterschiedlicher Normen spiegelt, geeint darin, die Christologie als solche Norm zu nennen, unterschieden in der inhaltlichen Fassung der Christologie. Paulus erinnert seine Gemeinden mit «wißt ihr nicht» an das Kerygma der Heilsbedeutung von Tod und Auferweckung Jesu. Im Johannesevangelium erschließt die nachösterliche Erinnerung den Sinn des vorösterlichen Geschehens, das ohne die Ostererfahrung sinnlos bleibt. Besonders in der antihäretischen Auseinandersetzung des ausgehenden Urchristentums wird jenes «erinnern» an die Grundlage zu einem festen Topos.

In der Überlieferung der Jesusworte, die noch im 2. Jahrhundert in weiten Bereichen unabhängig von den schon existierenden später in den Kanon aufgenommenen Evangelien geschah, gibt es ein «erinnern» an die Worte Jesu als feste Einleitungsformel für Zitate. Im Neuen Testament selber findet sich dafür eine Spur in Apg 20,35. Doch ist schon die Entstehung der Evangelien nicht verständlich ohne ein solches Erinnern an den vorösterlichen Jesus. Der Evangelist Matthäus verpflichtet seine Gemeinde auf das, was Jesus geboten hat (Mt 28,19) und weist damit zurück auf die

großen Redekomplexe des Evangeliums, zumal die Bergpredigt. Nur das Tun der Worte Jesu, das identisch ist mit dem Tun des Willens des Vaters, eröffnet den Eingang in das Heil, das Reich der Himmel.

Eine solche Christologie findet sich aber schon in der Überlieferungsgeschichte der von Matthäus in der Bergpredigt zusammengefaßten Stoffe: die Beziehung zu Jesu Worten stellt die Beziehung zum Heil her. Das bedeutet umgekehrt, daß die Worte Jesu überliefert wurden um eben dieser Beziehung willen. Erinnerung an den irdischen Jesus ist hier Erinnerung an die Erschließung von Heil.

Es stehen also im Neuen Testament gerade unter dem Aspekt der Erinnerung recht verschiedene Konzeptionen nebeneinander. Sie kommen erst im 2. Jahrhundert, und dann nicht ohne heftige Auseinandersetzungen, zusammen, und ihr Spannungsverhältnis ist eines der wesentlichen Motive der altkirchlichen Dogmenbildung wie auch der weiteren kirchlichen Tradition bis in unsere Tage. Es hat im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder Gruppen gegeben, die im Namen Jesu gegen die gegenwärtige Kirche protestiert haben.

Freilich wäre es ein Fehler zu meinen, daß mit dieser Neubesinnung auf den Charakter der Evangelienüberlieferung das theologische Problem des historischen Jesus bereits gelöst wäre. Feststellen läßt sich zunächst nur, daß es Schichten im Urchristentum gab, die im vorösterlichen Jesus Anfang und Grundlage des Christentums sahen. Es war der Fehler der liberalen Theologie, diese Schichten mit dem historischen Jesus selber zu identifizieren. Die Formgeschichte hat gezeigt, daß Bericht nicht identisch ist mit dem Berichteten, aber das gilt für alle Historie, nicht allein für das spezielle Problem des historischen Jesus. Was freilich die Formgeschichte übersah, war die Vielfalt der Phänomene, die von ihr unter den einen Begriff des Kerygma subsumiert wurden.

Die Frage nach dem historischen Jesus wird aber auch als methodische Frage dringender, wenn man die bisher entfaltete These akzeptiert. Eine Schicht urchristlicher Überlieferung, die ausdrücklich um des Heils willen Jesu Worte und Taten tradiert, muß befragt werden darauf, wie sich ihre Überlieferung verhält zu ihrem Ausgangspunkt, den Worten und Taten *Jesu*. Nur so kann man erkennen, was «Ostern» für diese Schichten bedeutete, woher sie die Legitimation ableiten, eine Kontinuität zu Jesus zu behaupten. Andererseits ist auch die Frage dringend, welchen Anhaltspunkt eine solche Theologie in Jesus selbst hat: gibt es einen Weg von dem

Kreis, den Jesus als seine Jünger berufen hat, zu der Gemeinde Jesu, die sich auf ihn beruft?

Aus diesem zunächst historischen Problem entsteht dann das theologische Problem neu, das nicht mit einem einfachen Rückgriff auf die liberale Theologie zu lösen ist. Die Christologie läßt sich nicht reduzieren auf einen historisch darstellbaren Jesus – dagegen sprechen gerade jene aus *soteriologischem* Interesse Jesu Worte tradierenden frühchristlichen Schichten. Die Soteriologie liegt nicht in – wie stark auch immer verpflichtenden – Impulsen, die von dem historischen Jesus ausgegangen sind. Und die Ekklesiologie erschöpft sich nicht in einer einfachen Nachahmungstheologie. Durch die Kirchengeschichte hindurch hat sich jedoch gezeigt, daß Jesu Worte Kritik an der Kirche waren und der jeweiligen Kirche ihre Legitimation, die sie von diesem Jesus herleitete, entziehen konnten, um der Kirche wie dem einzelnen Christen neue Zukunft zu eröffnen.

Was bedeuten diese Überlegungen für das Thema «Freiheit»? Paulus und Johannes haben je auf ihre Weise unter Erinnerung an ihre Bestimmung der Grundlage des Christentums «Freiheit» als Konsequenz in Jesus erschlossenen Heils genannt. Freilich eine Freiheit vom Gesetz, von der Sünde, vom Tod (Paulus), eine Freiheit von der Welt (Johannes), also Freiheit nicht als Verwirklichung der Autonomie des Menschen, sondern als Befreiung des Menschen nicht zuletzt auch von sich selbst.

In der synoptischen Jesusüberlieferung findet sich nirgends das Thema «Freiheit», und das läßt bei aller Vorsicht darauf schließen, daß Jesus selbst dieses Thema nicht aufgenommen hat. Wohl aber findet sich «Freiheit» in modernen Deutungen des Redens und Handelns Jesu: als Freiheit von überkommenen Bindungen (Jesu Stellung zum Gesetz), als Freiheit von sozialen und religiösen Schranken (Jesu Stellung zu Zöllnern und Dirnen), als Freiheit des Menschen für seinen Nächsten (Liebesgebot). Ernst Käsemann hat die Frage gestellt: «War Jesus liberal?» und sie in Anspielung auf die Formeln des Chalcedonense mit «fromm und liberal zugleich» beantwortet («*Der Ruf der Freiheit*», 1968, 28–58). Diese Äußerung Käsemanns zeigt, daß auch von der Freiheit Jesu nur in der Weise geredet werden kann, wie christologische Aussagen immer formuliert worden sind: als *polemische* Aussagen. Wo im Namen Jesu Unfreiheit ausgeübt wird, muß der Name Jesu ausgerufen werden für die Freiheit.

Freilich wird sich Jesus, werden sich seine Worte und sein Handeln immer dem Versuch

entziehen, einfach zur Legitimierung von Theologien mißbraucht zu werden, die sich aus sich selber begründen und sich ihre Inhalte von anderen Quellen vorgeben lassen. Über der christlichen Gemeinde, die die unruhigen Jahre der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Juden und Römern bis zum Jüdischen Krieg erlebte, stand unbittlich Jesu Gebot der Feindesliebe, und sie konnte dieses Gebot nicht von sich aus für überholt erklären wie einst die Makkabäer das Sabbatgebot angesichts der militärischen Erfordernisse.

Die oben genannten Deutungen Jesu mit Hilfe der Kategorie «Freiheit» bleiben so lange banal, wie sie eben diesen Begriff nicht näher bestimmen im Horizont von Jesu Verkündigung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit. Freiheit ist zuerst und vor allem die Freiheit *Gottes* und als in Jesu Wort zugesprochene Freiheit Befreiung, nicht Erinnerung an ein dem Menschen von Natur aus zustehendes Recht.

Die Erinnerung an Jesu Freiheit gegenüber der überkommenen Deutung des Gesetzes, wie sie sich in den Evangelien in den Streitgesprächen Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten zeigt, ist auch in der Gemeinde, die diese Streitgespräche überliefert, nicht einfach Bestätigung dessen, was sie selber praktiziert, sondern Verpflichtung der Gemeinde auf das Liebesgebot als Konsequenz der von Gott geschenkten Freiheit. Und die Erinnerung an Jesu Stellung zu Zöllnern und Dirnen war wohl nicht nur für spätere christliche Generationen ein Anstoß, der in Kautelen gefaßt und damit praktikabel gemacht wurde. Jede sich auf Jesus berufende Gemeinde steht in dem Dilemma, eine grundsätzliche Offenheit für die anderen, seien es nun Zöllner, Dirnen oder wer immer, eigentlich nur um den Preis der Aufgabe ihrer eigenen Organisation leben zu können.

Freiheit also nicht als ein Recht, auf das jeder sich berufen kann, sondern als von Gott geschenkte Freiheit, die gerade das Recht des einzelnen in Frage stellt, weil sie immer auch und zuerst die Freiheit der anderen ist. Und das ist ja das Geheimnis der Gerechtigkeit des Reiches Gottes, daß sie die Rechte der Menschen auf den Kopf zu stellen scheint. Die Seligpreisungen am Beginn der Bergpredigt zeigen dies sehr deutlich, liest man sie nicht als Zuspruch für den, der sich arm, traurig usw. *fühlt*, sondern an den, der es *ist*. Man erwirbt sich nicht einen Anspruch auf das Reich Gottes, indem man sich in die Rolle des Armen oder Trauernden versetzt, sondern das Reich Gottes wird denen zu-

gesprochen, die gerade das nicht für möglich halten.

Die Krise des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses hat eine ihrer Ursachen darin, daß die Realität den Optimismus hat verfliegen lassen, die Probleme der Gesellschaft würden sich von selbst lösen, seien erst die Menschenrechte verfassungsmäßig garantiert. Die hier garantierten Freiheiten entpuppen sich dabei als Freiheiten, die nicht jeder sich leisten kann, und als individuelle Freiheiten erfassen sie weite Bereiche des Lebens gar nicht.

Theologie und Kirche haben keine Ursache, dem Scheitern dieser liberalen Ideologie schadenfroh zuzusehen in der Haltung dessen, der ja schon immer wußte, daß es so nicht gutgehen werde. Theologie und Kirche haben niemals außerhalb der allgemeinen Bewegungen ihrer Zeit gestanden, ob sie nun positiv oder negativ darauf reagierten. Insofern partizipieren auch sie an dieser Krise des Freiheitsverständnisses. Gerade wenn sie von Jesus her auf das Recht der *anderen* verpflichtet sind, werden sie mithelfen müssen, die Blicke dorthin zu lenken, wo elementare Menschenrechte verletzt werden, können nicht unter Berufung auf die Krise des Freiheitsverständnisses die Augen schließen.

Ein anderer Aspekt. Freiheit von der Welt ist allzu oft im Namen Jesu nur negativ verkündigt worden als Distanz zu dieser als böse beurteilten Welt. Jesus selbst aber verweist seine Hörer auf ihre Erfahrungen mit dieser Welt in einer sehr hintergründigen Weise; an den Verhältnissen dieser Welt macht er ihnen in den Gleichnissen klar, wie es sich mit dem Reich Gottes verhält. Freilich ist die Natur nicht selbst Offenbarung, an ihr läßt sich nicht unmittelbar ablesen, wer Gott ist. Sie ist *Schöpfung* Gottes. Was aber bedeutet ein Hinweis auf die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde (Mt 6, 25ff. par) angesichts der modernen apokalyptischen Bedrohung eines «stummen Frühlings», in dem keine Vögel mehr singen und keine Blumen mehr blühen werden? Auch hier kann eine auf Jesus sich berufende Theologie nicht schadenfroh zuschauen und meinen, einen erneuten Beweis für ihre Analyse der Welt zu finden. Die Welt nicht als vergöttlichte eigene Größe, aber auch nicht als verteuflte böse Macht – als Gottes Schöpfung, die nicht vom Menschen neu geschaffen sich gegen den Menschen kehren darf. Solche Reflexionen auf die Kategorie der Freiheit können Konsequenzen einer neuen Frage nach dem historischen Jesus andeuten. Weithin würden sie im

Gespräch mit dem johanneischen oder paulinischen Verständnis von Freiheit nicht zu wesentlich anderen Ergebnissen führen. Ihre Besonderheit liegt darin, daß der Anspruch der Verkündigung Jesu nicht nur ethisch motivierende Aufforderung zum Handeln ist, sondern den Menschen selbst im Horizont des Reiches Gottes in Frage stellt, sofern er sich auf sein eigenes Recht beruft und ihn auf die Rechte der anderen verweist. Die Freiheit, die Jesus erschlossen hat, ist nicht das jedem Menschen selbstverständlich Eigene, sondern das Unerwartete und vielfach wohl auch Unverständliche.

An Jesus erinnern heißt also nicht, den Menschen an das zu erinnern, was er ohnehin schon weiß, sondern ihn daran zu erinnern, daß Gottes Reich und seine Gerechtigkeit dem Menschen voraus sind und ihn in Anspruch nehmen für die Rechte der anderen. Damit ist der Bereich abgesteckt, innerhalb dessen sich zu bewegen christlicher Theologie erlaubt ist, und deutlich sind Grenzen markiert, die zu überschreiten ihr verwehrt ist. Insofern enthält die Verkündigung Jesu in der Tat Normen zur Bestimmung dessen, was Christentum jeweils in seiner Zeit sein kann. Der Streit wird weitergehen gerade über die konkrete Aktualisierung dieser Normen, und ein Kriterium wird darin liegen, daß christliche Theologie sich selbst nie genug sein kann. Freilich hat zu allen Zeiten im Volk Gottes Alten und Neuen Bundes Prophet gegen Prophet gestanden, und Kriterium für wahre Prophetie ist selten eine Modernität gewesen, eher schon die Berufung auf alte verschüttete oder verleugnete Traditionen.

Solche Prophetie kann vielleicht in der Diskussion um Freiheit jenes vergessene alte Thema von Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit wieder aussprechen und muß es dann vermutlich auch, wie es das Schicksal der Prophetie zu allen Zeiten war, gegen die Kirche selber kehren. Doch ist die Abweisung der Propheten ihr Geschick gewesen schon vor jenen, die im Namen Jesu schauerliche Erfahrung in die letzte Seligpreisung faßten.

DIETER LÜHRMANN

geboren am 13. März 1939, studierte Theologie in Bethel, Heidelberg und Göttingen, promovierte 1964 in Heidelberg, war bis zu seiner Habilitation 1968 in Heidelberg Assistent bei G. Bornkamm, ist seitdem Universitätsdozent für Neues Testament in Heidelberg. Er veröffentlichte u. a.: Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden (1965), Die Redaktion der Logienquelle (1968).