

Die Frage nach dem historischen Jesus

Einige theologische Reflexionen

Sean Freyne

Die Debatte um den historischen Jesus ist nicht mehr begrenzt auf akademische Zeitschriften oder wissenschaftliche Literatur. Sie ist häufig Thema von Artikeln in der allgemeinen Presse in Europa und Nordamerika, und ständig werden neue Fernsehdokumentationen über verschiedene Aspekte der Diskussion produziert. Wenn Jesus für unsere moderne, weltlich orientierte Gesellschaft auch nicht immer eine „frohe Botschaft“ darstellt, so scheint er zumindest immer eine Meldung wert zu sein. Wir sind heute weit entfernt von dem Klima des 18. Jahrhunderts, in dem Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) seine umstrittenen Ansichten über Jesus nicht veröffentlichen durfte. Sie wurden erst posthum ans Tageslicht gebracht, und zwar dank dem deistischen Philosophen Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), dem sie als geistesverwandt zu seinem eigenen Versuch erschienen, das Christentum als eine ästhetische Religion zu präsentieren, die auf den Einsichten eines Genies basiert, die sich aber sehr von den zahlreichen Versionen unterscheiden, die in den verschiedenen christlichen Kirchen Europas im 18. Jahrhundert angeboten wurden. Heute, so scheint es, kann man jede nur erdenkliche Meinung über Jesus äußern, ohne

öffentliches Interesse zu erregen oder gar das *odium theologicum* fürchten zu müssen. Diejenigen allerdings, die die Heiligkeit der Gründungsgeschichte des Islam angreifen, müssen zum Schweigen gebracht werden. Hollywood hat bereits Notiz davon genommen.

Die Tatsache, daß dieses moderne Interesse an Jesus zu einer Zeit erwacht, in der die Zugehörigkeit zum institutionalisierten Christentum in der industrialisierten, westlichen Welt im Verschwinden begriffen ist, ist an sich schon ein interessantes kulturelles Phänomen. Es erinnert uns daran, daß sich auch die akademischen Debatten des 19. Jahrhunderts nicht in einem kulturellen Vakuum abspielten, wie Albert Schweitzers heutiger Klassiker, die *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), so anschaulich illustriert. Das aktuelle Interesse an der Debatte um den historischen Jesus, besonders in Nordamerika, ist das direkte Resultat einer Kultivierungspolitik einiger Nutzer der Datenautobahnen (z.B. The Jesus Seminar in Nordamerika), die zu unserer globalen Kultur gehören. Es ist einfach die populäre Seite dessen, was als dritte Welle der historischen Jesusforschung bezeichnet worden ist. Nach Ansicht einer seiner herausragendsten Vertreter und Anwender, John

Domnick Crossan, unterscheidet sich diese Welle von früheren Versuchen (den liberalen Lebensgeschichten des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die Angriffe Lessings und anderer gegen die orthodoxe Christologie sowie der existentialistischen Phase, die mit Rudolf Bultmann und seinen Schülern in den 50er und 60er Jahren assoziiert wird) in drei wichtigen Aspekten: Sie kann auf eine größere Menge von Beweisen zurückgreifen, indem sie sich auf außerkanonisches Material bezieht, das entweder erst vor kurzem entdeckt worden ist (z.B. das Thomas-Evangelium) oder bisher nicht angemessen eingeschätzt wurde (die Jesus-Worte nach verschiedenen patristischen Zeugnissen); sie integriert im Umgang mit den Quellen verschiedene Ansätze: den literarischen, den historischen und den sozialwissenschaftlichen; ihre philosophischen Prämissen sind postmodern statt romantisch, liberal oder existentialistisch wie in den vorangegangenen Versuchen.

Dies alles sind hohe Ansprüche. Es ist zweifellos richtig, daß die Datengrundlage, auf der Crossan arbeitet, im Vergleich zu früher erheblich größer geworden ist, aber letztendlich werden viele Zeugnisse hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit negativ beurteilt, und das gilt besonders für das aus den kanonischen Evangelien stammende Material. Andererseits herrschte in den Diskussionen über relevante Quellen bis vor kurzem eine Abneigung gegenüber der Nutzung der interessanten archäologischen Funde aus der zwanzigjährigen intensiven Arbeit in Galiläa. Heute wird im allgemeinen eine größere Bandbreite von Wissenschaftszweigen zum Studium des Neuen Testaments eingesetzt, wobei besonders die Sozialwissen-

schaften hervorzuheben sind, aber wie wir sehen werden, ist ihre Nutzung nicht immer unproblematisch. Was den dritten Anspruch angeht, den postmodernen Kontext der aktuellen Jesus-Studien, so ist es, abgesehen davon, das Offensichtliche festzustellen, schwierig, seine genaue Bedeutung zu definieren, und nicht nur zu sagen, daß die Forscher weniger von den traditionellen theologischen Behauptungen über Jesu letztgültige Funktion für den christlichen Glauben eingengt zu sein scheinen, als es die Verfasser der liberalen Lebensgeschichten und der Bultmannschen Phase waren. Am Ende wird es nötig sein zu beurteilen, ob die aktuelle Welle der historischen Jesus-Forschung in irgendeiner Weise erfolgreicher darin ist, die Fallgrube dessen zu vermeiden, was George Tyrell im ausgehenden 19. Jahrhundert als die Spiegelbilder der Gesichter liberaler Theologen auf dem Grund eines sehr tiefen Brunnens beschrieben hat. Um ein

Der Autor

Sean Freyne ist z.Zt. Professor für Theologie am Trinity College, Dublin. In den letzten Jahren war er als Lektor für Exegese in den USA und Australien tätig. Er studierte am St. Patrick's College in Mynooth, Irland, am Biblischen Institut in Rom und am Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Artikel über das Judentum der Zeit des Zweiten Tempels und das frühe Christentum. Seine neueste Veröffentlichung trägt den Titel *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations* (Dublin und Philadelphia 1988). Seit 1987 ist er Mitglied des Redaktionskomitees von *CONCILIUM* und gehört seit kurzem ebenfalls der Sektion Neues Testament an. Anschrift: 24, Charleville Road, IRL-Dublin 6, Irland.

solches Urteil fällen zu können, ist es jedoch erst einmal notwendig, einen Blick auf einige Aspekte der Bemühungen des 19. Jahrhunderts und die

hervorstechenden theologischen Fragen, die uns vielleicht noch heute beschäftigen, zu werfen.

I. Die Frage des 19. Jahrhunderts in ihrem kulturellen Kontext

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts mit ihrer Betonung der Rationalität und Freiheit des menschlichen Subjektes und die wissenschaftliche Revolution, die die Erklärung von Phänomenen ausschließlich mit Hilfe ihrer natürlichen Ursachen anstrebte, setzten unabweichlich ein großes Fragezeichen hinter die biblischen Geschichten im allgemeinen und die Erzählungen, die sich auf Jesus bezogen, im speziellen. Reimarus und Lessing waren Deisten, die jeden Gedanken an eine göttliche Offenbarung leugneten und die Vorstellung von einer Gottheit postulierten, die weit von den Angelegenheiten des Menschen entfernt war. In den nachfolgenden Jahrhunderten untergruben die Religionskritik von Karl Marx und Sigmund Freud, die die Religion entweder als „Opium des Volkes“ oder als „Wunschdenken“ abwerteten, zunehmend den Glauben an die klassischen theologischen Ansprüche der christlichen Kirchen, einschließlich derer ihres Gründers, Jesus von Nazaret. Die in den Evangelien über ihn erzählten Geschichten mußten auf eine andere Weise erklärt werden, als einfach ihre supranaturalistischen Ansprüche in einer unkritischen Weise zu wiederholen. Die Frage des 19. Jahrhunderts nach dem historischen Jesus muß auf diesem Hintergrund verstanden werden. Die Tatsache, daß die damalige Diskussion größtenteils in der deutschen akademischen Welt des liberalen Prote-

stantismus geführt wurde, verlieh ihr eine sehr spezifische Färbung, da viele ihrer Schlüsselfiguren der Überzeugung waren, daß die Reformation das Christentum zu seiner ursprünglichen Schlichtheit zurückgeführt hätte. Sie stellten sich das Reich Gottes, wie Jesus es in seinen Predigten verkündet hatte, eher in ethischen als in metaphysischen Begriffen vor, und ihrer Ansicht nach lagen die Bedingungen für seine Realisation im Kulturprotestantismus, der für eine ethische und gemeinschaftlich verfaßte Form des Christentums, befreit von den Fesseln des dogmatischen Christus der späteren christlichen Orthodoxie, eintrat.

Versucht man einen plausiblen Bericht von Jesus und seiner Lebensaufgabe zu rekonstruieren, so muß man sich der Frage nach der Wahrheit der Evangelien stellen, da die rationalistische Kritik an ihren supranaturalistischen Ansprüchen deren Glaubwürdigkeit in den Augen vieler Menschen diskreditiert hat. In diesem Zusammenhang sticht die Person David Friedrich Strauß (1808 – 1874) besonders hervor, da er versuchte, einen Mittelweg zwischen dem engen Reduktionalismus des Rationalismus einerseits und dem naiven Literalismus der Supranaturalisten andererseits einzuschlagen, indem er die Evangelien in die Kategorie der „Mythen“ einstuft. Durch diese Bezeichnung erkannte Strauß die Dimension der Evangelien an, die im Prinzip für historische Forschung nicht zugänglich ist, und forderte dadurch zur Unterscheidung zwischen verschiedenen „Gattungen“ der in den Evangelien erzählten Geschichten auf. Wegen des vorherrschenden Geschichtsverständnisses im Sinne von „Dingen, wie sie wirklich passiert sind“

und der Suche nach objektiven Quellen, die zeitlich am nächsten an diesen Ereignissen lagen, mußte diese Anerkennung der mythischen Dimension der christlichen Erzählungen allerdings auf die überragende Gestalt Rudolf Bultmanns in diesem Jahrhundert warten, bevor ihr angemessene, wenn auch kontroverse Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Strauß beabsichtigte mit den Ergebnissen seiner eigenen Analyse der Evangelien keine strenge historische Rekonstruktion. Der Bericht, den er von Jesus gibt, ist vielmehr tief theologisch und steht unter starkem Einfluß von Hegels Philosophie des Weltgeistes. Jesus stellt eine einzigartige, aber nicht erschöpfende Verkörperung dieses Geistes dar, denn „das Endliche kann niemals das Unendliche erschöpfen“. Eine solche Darstellung trug wenig dazu bei, orthodoxere Ansichten zu inspirieren, und Strauß wurde schließlich seines Lehramtes in Tübingen enthoben. Die Suche nach den Quellen wurde jedoch unablässig fortgeführt. Man hielt das Markusevangelium für das älteste und aufgrund seines realistischen Erzählstils für das unverfälschteste, und außer den Evangelien nach Matthäus und Lukas wurde eine weitere Quelle identifiziert, eine Sammlung von Worten Jesu, die einfach mit dem Buchstaben Q (nach dem deutschen Wort „Quelle“) bezeichnet wurde. So wurde die Zwei-Quellen-Theorie, die sich auch heute noch großer Beliebtheit erfreut, im Kontext der Diskussionen um den historischen Jesus entworfen. *Plus ça change ...*, die Beschäftigung mit den frühesten Quellen ist auch noch das Anliegen der „dritten Welle“, mit dem Unterschied, daß man mittlerweile eher dazu neigt, einerseits

das Markusevangelium zu ersetzen und andererseits die Q-Hypothese zu verfeinern, indem man, wie Crossan es in seinen Werken nahelegt, das Petrus- und das Thomas-Evangelium berücksichtigt.

Die liberalen Lebensbeschreibungen, die Schweitzer veröffentlicht hat, konzentrierten sich stark auf die ethische Dimension der Lehre Jesu, im Einklang mit den liberalen Idealen, denen sich ihre Verfechter verschrieben hatten und von denen man glaubte, sie würden durch den kulturellen Protestantismus der damaligen Zeit verkörpert. Jesus erschien als der Lehrer eines Moralkodexes, der „der höchste Ausdruck des menschlichen Geistes“ sei. In der Bergpredigt und in den Gleichnissen offenbart sich „die innere Macht der Wahrheit, die sofort zu den Herzen der Menschen dringt (sic)“ in ihrer welthistorischen Bedeutung. Somit bildeten Jesu Leben und Jesu Lehre ein einziges Ganzes, das den äußeren Ausdruck der inneren Harmonie darstellte, zu der er selbst bereits gelangt war und die zu „seiner vollkommenen Offenheit der Welt gegenüber und totaler Innerlichkeit Gott gegenüber“ führte. Ein Satz aus den Evangelien, „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,21), wurde als Ausdruck dieser einzigartigen Beziehung zu Gott und zu den Menschen verstanden, die Jesu Selbstverständnis charakterisierte, und ließ erkennen, daß er sich seines Status erst allmählich bewußt wurde und daß seine Jünger ihn als solchen anerkannten. Im Unterschied zu Strauß' Hegelschen Kategorien hatten die Liberalen sich darum bemüht, den eigizartigen Status von Jesus zu sichern, indem sie sich mit seinem Inneren beschäftigt und die wirklich universellen Dimensio-

nen seiner ethischen Vision anerkannt hatten.

Noch während der Blütezeit der liberalen Theologie erschien im Bereich der deutschen Exegese ein neuer und völlig anderer Schwerpunkt, nämlich der religionsgeschichtliche Ansatz, der das Ziel verfolgte, das Fremde, das Primitive und das Unmoderne an Jesus und am frühen Christentum zu betonen. Im Unterschied zu den universalisierenden Tendenzen der Liberalen war dieser Ansatz historisch fundierter, indem er den besonderen Status Jesu betonte. Die Theologie wurde von einer echten Geschichtsforschung dazu gezwungen, anzufangen, die künstliche Geschichte anzuzweifeln, mit deren Hilfe sie dem Christentum hatte Lebendigkeit geben wollen – so hat es Albert Schweitzer später gesehen. Seiner Ansicht nach meinte Jesus, wenn er vom Reich Gottes sprach, nicht menschliche, ethische Möglichkeiten, sondern ein vollkommen anderes Verständnis von göttlicher Herrschaft, das in Übereinstimmung mit den apokalyptischen Hoffnungen der Juden in seinen Dimensionen äußerlich und kosmisch war. Als einer der ersten Befürworter dieser Theorie (1892) befand sich Johannes Weiß im direkten Gegensatz zu den liberalen Vorstellungen seines Schwiegervaters, Albert Ritschl, über das ethische Verständnis von der Rede Jesu über das Reich Gottes. Schweitzer entwickelte Weiß' Ansichten durch die Behauptung weiter, daß Jesus, als sich seine Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Ankunft des Reiches Gottes nicht erfüllte, seine Meinung änderte und den Ruf spürte, die messianischen Wehen, die vor dem Ende erwartet wurden, gemäß der jüdischen Literatur auf sich zu nehmen. Während Schweitzer sich

gerne auf Markus' Schilderung des Werdgangs Jesu beruft, gingen andere, wie z.B. Wilhelm Wrede, weiter und untergruben dieses Vertrauensverhältnis. Weit davon entfernt, eine aufrichtige Lebensbeschreibung Jesu zu sein, sollte das Markusevangelium als höchst theologischer Ausdruck einer frühen christlichen Apologetik im Licht des Scheiterns des anbrechenden Königreiches verstanden werden. Jedoch dauerte es bis zu den unglücklichen Ereignissen des Ersten Weltkrieges, bis der liberale Traum schließlich zersplitterte, und eine neue und völlig andere Stimme erschallte, nämlich die von Rudolf Bultmann, der das ganze Unternehmen der historischen Leben-Jesu-Forschung mit seiner existentialistisch gefärbten kerygmatischen Theologie in Frage stellte. Diesem Aspekt werden wir uns in der Schlußbetrachtung dieses Artikels widmen.

Dieser kurze Überblick über einige der herausragenden Momente der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts war nur dazu gedacht, einige Schlüsseltheorien vorzustellen, die eventuell ein kritisches Licht auf die aktuellen Entwicklungen werfen können. Trotz Crossans Ablehnung des Vergleichs erscheinen einige Aspekte auf dem Hintergrund der Forschung vergangener Tage deutlicher. Die Frage nach den verlässlichen Quellen mag nicht so exakt gestellt worden sein, wie dies heute möglich ist, aber sie war dennoch ein echtes Anliegen, das aus der puristischen Vorstellung von Geschichte, „wie sie wirklich war“, so die im 19. Jahrhundert vorherrschende Ansicht, hervorgegangen war. Heute mögen wir vielleicht weniger positivistisch eingestellt sein, aber das letzte Ziel bleibt das gleiche. Aus welchem anderen Grunde wäre die Frage der Strati-

fikation der Zeugnisse sonst von solcher enormer Bedeutung für das Jesus-Seminar? Das liberale Programm mag in Übereinstimmung mit seinen reformatorischen Wurzeln angestrebt haben, spätere christologische Formulierungen der Tradition über Bord zu werfen, aber es versuchte trotzdem, die universalen Ansprüche an Jesus im Hinblick auf seine ethische Lehre zu schützen. In diesem Bemühen wurde der Kontrast zu seinen jüdischen Vorgängern überbetont, was dann später der antijüdischen Voreingenommenheit des allgemeinen akademischen Denkens im Deutschland des 19. Jahrhunderts Vorschub leistete und sie unkritisch wiederholte. Auch diese Aspekte tauchen in der gegenwärtigen Situation wieder auf, genauso wie die Frage nach einem apokalyptischen oder einem ethischen Jesus. Bevor man jedoch die letzte Welle wegen der aus heutiger Sicht irrtümlichen Anschauungen ihrer Vorgänger verurteilt, ist es wichtig, die Ergebnisse einiger der bedeutenderen Erkenntnisse der aktuellen Suche in angemessenem Umfang vorzustellen.

II. Die „dritte Welle“ der Jesus-Forschung

Es würde zu weit führen, zu versuchen, einen kompletten Überblick über alle verschiedenen Jesus-Typisierungen zu geben, die die moderne Wissenschaft hervorgebracht hat. Wie bereits angedeutet, besteht ein maßgeblicher Unterschied zu den Jesus-Biographien des 19. Jahrhunderts in den verschiedenen Kontexten der Diskussion. Heute bildet Nordamerika den Schauplatz der Debatte, einerseits, weil sich das Zentrum der biblischen und theologischen Forschung innerhalb der letzten ca. 50 Jahre von

Europa nach Amerika verlagert hat, zum anderen, weil, wie ich vermute, die heutige nordamerikanische Gesellschaft treffend als eine Nation, die die Seele einer Kirche besitzt, beschrieben worden ist. In einer Weise, die sich nicht sehr von den liberalen protestantischen Träumen des 19. Jahrhunderts in Deutschland unterscheidet, besteht eine gewisse Tendenz dazu, das Christentum mit dem amerikanischen Traum zu identifizieren. Es ist unvermeidlich, daß die Jesusbilder, die in einer solchen Kultur entstehen, die Spuren ihres Ursprungs tragen, auch wenn es mißverständlich wäre, damit andeuten zu wollen, daß dies der einzige Faktor sei, der hier gilt. Ich möchte das Bild nur in groben Zügen entwerfen.

1. Ein jüdischer Jesus

Wie die gesamte Theologie, so findet auch die neutestamentliche Exegese heute in einer Zeit nach dem Holocaust statt. Die „*Heimholung Jesu in das Judentum*“, die das Merkmal der liberalen jüdischen Annäherungen an Jesus gewesen ist, spiegelt sich deshalb unausweichlich auch in der christlichen Wissenschaft wider. Die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer hat die Debatte angeheizt und sie zuweilen auch verzerrt, da ungerechtfertigte oder sogar unkultivierte Behauptungen über Jesus und die Mönche von Qumran, deren Bibliothek die Rollen mit hoher Wahrscheinlichkeit darstellen, gemacht werden. Der Aufschwung, der diese Entdeckungen den Studien über die Zeit des Zweiten Tempels gegeben haben, bedeutet, daß wir heute wesentlich besser über die unterschiedlichen Strömungen, die im Judentum des ersten Jahrhunderts selbst in Palästina existierten, Be-

scheid wissen. Stereotypen wie z.B. *der* Messias (obwohl alle Strömungen in der Erwartung einer solchen Figur übereinstimmen) oder der Legalismus der Pharisäer haben keinen Platz mehr in verantwortungsbewußter Wissenschaft, und dies stellt eine neue Herausforderung für Wissenschaftler dar, die bemüht sind, die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen, indem sie dem Judentum einen Jesus gegenüberstellen.

Von jüdischer Seite haben die zahlreichen Veröffentlichungen des in Oxford lehrenden Theologen Geza Vermes große Aufmerksamkeit erregt. Seiner Ansicht nach kann Jesus als ein typisch galiläischer *chassid*, ein heiliger Mann oder Charismatiker, betrachtet werden, dessen Leben die Verkörperung des Tora-treuen Juden darstellt, der Religion seiner Ahnen ergeben und tief auf Gottes Sorge und Schutz vertrauend. Ausgestattet mit Gottes Geist, kann er mit zahlreichen „Männern der Tat“ in den jüdischen Quellen, deren Prototyp Elija, Heiler und Vollbringer eindrucksvoller Taten, ist, auf eine Stufe gestellt werden. Die verschiedenen Titel für Jesus, die sich in den Evangelien finden, wie z.B. Sohn Gottes, Menschensohn und selbst Herr, können als übliche Anredetermini innerhalb des palästinisch-aramäischen Sprachraums verstanden werden, ohne ihnen den späteren theologischen Aussagewert beizumessen, wie das hellenistische Christentum es getan hat.

Dieses sehr irenische Bild steht in scharfem Widerspruch zu dem von E.P. Sanders, der sich auf das Handeln Jesu konzentriert, hierbei besonders auf den Vorfall im Tempel, um ein Bild von Jesus als Prophet einer bedeutenden jüdischen Widerstandsbewegung zu entwerfen, der sich im Einklang mit den prophetischen

Hoffnungen befand. So muß das Umwerfen der Tische der Geldwechsler und seine angebliche Drohung, den bestehenden Tempel als Auftakt für die Errichtung eines neuen zu zerstören (Mk 11,15-19; 14,58), als Teil einer Vision für die Wiederherstellung Israels interpretiert werden, die auf verschiedenen prophetischen Ankündigungen basiert. Andere Handlungen Jesu wie die Berufung der Zwölf, die Heilung von Kranken sowie die Tatsache, daß er sein Wirken auf Israel beschränkte, weisen in dieselbe Richtung. Gleichzeitig bricht Jesus, Sanders' Ansicht nach, nicht auf radikale Weise mit seinem jüdischen Erbe. Die berichteten Streitgespräche mit den Pharisäern über gesetzliche Fragen entstammen zum größten Teil der späteren Kirche und können nicht so zurechtgelegt werden, daß Jesus das Gesetz ignoriert hätte, obwohl er sich in einer Hinsicht von den damaligen Lehrern, einschließlich Johannes dem Täufer, unterschied, und zwar in der Überzeugung, daß Gottes Reich eine offene Einladung an wirkliche Sünder, ungeachtet ihrer Konversion, sei.

Trotz all ihrer Unterschiede hinsichtlich ihres Ansatzes und ihrer Schwerpunkte versuchen sowohl Vermes' als auch Sanders' Arbeiten, Jesus als einen Menschen darzustellen, der sehr stark im Judentum seiner Zeit verwurzelt war, ohne dabei die Form zu sprengen. Andere christliche Theologen konzentrieren sich, auch wenn sie ähnliche Interessen verfolgen, stärker auf die Aspekte seines Wirkens, die sich von der Lebensweise seiner Zeitgenossen unterscheiden. So sieht Bruce Chilton Jesus als jemanden, der in seiner Anwendung der Schriften der persönlichen Erfahrung Vorrang gegenüber der gelehrten Diskussion ein-

räumt, und vertritt die Ansicht, daß der Vorfall im Tempel ein Versuch gewesen sei, die Opferpraxis wieder näher an das heranzubringen, was in der Tora ursprünglich gemeint sei, und nicht ihre Abschaffung, wie Sanders meinte. Marcus Borg sieht Jesus als einen geist-erfüllten heiligen Mann, der sich eher mit der Gegenwart als mit der Zukunft beschäftigte und der die Reinheitsgebote und ihren politischen und sozialen Isolationismus dadurch herausforderte, daß er mit Steuereintreibern und Sündern Mahl hielt. John Riches beschäftigt sich in seinem Versuch, die innovative Dimension von Jesu Wirken zu verstehen, ebenfalls mit den Reinheitsgeboten. Er arbeitet mit einer sehr anspruchsvollen Definition von Sprache als einem System von Zeichen, das, obwohl es allen Sprechern zur Verfügung steht und aufgrund von Konventionen funktioniert, durch Verwendung und Assoziation eine persönliche Dimension annimmt und so den Ausdruck neuer und kreativer Formulierungen von bekannten Ideen möglich macht. Jesu Rede von der Königsherrschaft Gottes kann demnach als innovativ im Hinblick auf konventionelle Interpretationen aufgefaßt werden, was zu einer „Transformation“ des Judentums führte, um den vollständigen Titel des Buches zu zitieren.

2. Ein kynischer Jesus

Unter dieser Bezeichnung ist es möglich, verschiedene Bilder von Jesus zusammenzufassen, die in stärkerem Maße davon ausgehen, daß er an innerhalb der griechisch-römischen Gesellschaft verbreiteten religiösen Einstellungen partizipiert hat und von ihnen beeinflusst worden ist, als die Theologen, die wir bisher diskutiert haben. Obschon

die Befürworter des „kynischen Jesus“ im allgemeinen die nicht-jüdische Dimension der Jesus-Tradition hervorheben, ist es wichtig, daß wir uns der neueren Entwicklungen unseres Verständnisses der gegenseitigen Beeinflussung der griechisch-römischen und der jüdischen Kultur bereits mehrere Jahrhunderte vor der Zeit Jesu bewußt sind. Auch wenn die Begegnung der Kulturen zuweilen feindschaftlich ausfiel, so war dies doch nicht immer der Fall, und zumindest einige wenige Juden waren voll ins intellektuelle Leben von Städten wie z.B. Alexandria in Ägypten integriert. Die spezifische Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß, betrifft das Ausmaß, in dem eine solche Art der Inkulturation in Palästina selbst stattgefunden hat, sowohl im Hinblick auf ihre geographische Verbreitung als auch hinsichtlich der sozialen Spaltungen innerhalb der jüdischen Tempelgemeinde. Der in Frage stehende Bereich reicht vom Aspekt der Sprachen (griechisch, aramäisch oder zweisprachig) über wirtschaftliche und soziale Faktoren bis hin zu religiösen Praktiken und Werten. In diesem Zusammenhang müssen auch die Vorurteile individueller Wissenschaftler berücksichtigt werden, da sowohl das Bild des kynischen Jesus als auch das des durch und durch hellenisierten Galiläers einen gewissen aus der Vergangenheit stammenden fehlerhaften Stammbaum aufweisen, wessen sich nicht alle modernen Vertreter der jeweiligen Jesusbilder bewußt zu sein scheinen. So wurde, wie Hans Dieter Betz gezeigt hat, im letzten Jahrhundert eine Wiederbelebung des Kynismus als einer Weltphilosophie, mit Jesus als einem seiner herausragenden Beispiele, in einer äußerst antijüdischen und anti-

christlichen Art und Weise von keinem geringeren als Friedrich Nietzsche propagiert, während die Theorie von Jesus als einem hellenisierten Galiläer in der Zeit des Nationalsozialismus einen Wissenschaftler dazu verleitete zu verkünden, Jesus sei kein Jude gewesen.

Mit einer gewissen Vorsicht ist es jedoch trotzdem wichtig, darauf hinzuweisen, daß einige Aspekte des Lebensstils von Jesus und seinen Nachfolgern – Heimatlosigkeit und die Vermeidung von Ehre und allen weltlichen Gütern – in der Tat zumindest äußerlich, Parallelen zu dem, was wir von den Kynikern wissen, aufweisen. Aber es gibt auch wesentliche Unterschiede, die nicht übersehen werden dürfen, wenn schon Vergleiche angestellt werden. Burton Mack z.B. möchte Jesus in einem Galiläa ansiedeln, das so vollkommen mit den kynischen Einstellungen vertraut war, daß seine Zuhörer, wenn er ihnen vom Reich Gottes erzählte, dies ganz automatisch entsprechend der kynisch-stoischen Vorstellung, daß nur der weise Mensch wahrhaft König sein kann, verstanden, was in diesem Fall heißen würde, daß die Freiheit, die sich aus dem Verzicht auf alle menschlichen Bedürfnisse ergibt, den Menschen erst zum wirklichen Herrn seines eigenen Schicksals macht. F.G. Downing hat eine sehr ausführliche Studie über den antiken Kynismus unternommen, und auch er ist beeindruckt von den Parallelen zur Jesus-Tradition, führt aber aus, daß diese Elemente mit größerer Wahrscheinlichkeit auf Jesus selbst zurückgehen als daß sie später eingeführt worden wären. Seiner Ansicht nach würden kynische Vorstellungen auch genau nach Galiläa passen. Gleichzeitig legt Downing großen Wert darauf, auch ein jüdisches Element in

der Jesus-Tradition anzuerkennen, und erwähnt ein sehr wichtiges Merkmal der Lehre Jesu, das in der kynischen Quellen nicht vorkommt, nämlich eine eschatologische Perspektive.

Der Untertitel von Crossans Studie spricht von einem jüdischen Kleinbauern aus dem Mittelmeerraum. Alle drei Bezeichnungen sind ihm wegen seines facettenreichen methodologischen Ansatzes sehr wichtig, durch die sich seiner Ansicht nach die aktuelle Debatte wesentlich von der des 19. Jahrhunderts unterscheidet. Für Crossan stellte der Kynismus eine weit verbreitete Art des Widerstandes gegen die Ausbeutung durch die herrschenden Klassen in der römischen Welt dar, also eine Form von gewaltfreier Gegenkultur, mit deren Hilfe diejenigen, die die anti-soziale Haltung, die von den Kynikern im Hinblick auf Kleidung, Betteln und allgemeines Verhalten vertreten wurde, angenommen hatten, in der Lage waren, die ansonsten rauhe Wirklichkeit des von Ehre und Schande geprägten Ethos der Mittelmeerkultur des ersten Jahrhunderts zu ignorieren. Weit davon entfernt, introvertiert zu sein, trug diese Vision den Samen der Revolution in sich. Indem er die Elemente der praktische Weisheit in den Jesus-Worten als authentisch hervorhebt und auf die apokalyptischen Züge als spätere Hinzufügungen verweist, ist Crossan in der Lage, Jesus und seine Anhänger als quasi-kynische Figuren darzustellen, die nicht eine Mission der Erneuerung Israels verwirklichen wollten, sondern ihre Vision von einem „vermittlerlosen“ Reich Gottes im Kontext eines „kampfbereiten Vermittlergeschäfts“, das das römische Palästina des ersten Jahrhunderts war, zu realisieren. Diese Botschaft wird als „of-

fene Tischgemeinschaft“ oder als radikaler Egalitarismus definiert, der „die unmittelbare und unvermittelte Gegenwart Gottes für jedes Individuum und die gleichzeitige unmittelbare Gegenwart jedes einzelnen Individuums für jedes andere Individuum“ verkündete. Jesu Tod war das direkte Ergebnis des atopischen Wesens seines Wirkens des „auf Gegenseitigkeit beruhenden Austausches von Mahl und Magie“, verbunden mit seinen Aussprüchen gegen den Tempel, was den Grund für seine Verhaftung und Kreuzigung auf seiner einzigen Reise nach Jerusalem bildete. Die Berichte über sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung in den Evangelien basieren jedoch nicht auf historischer Erinnerung, sondern sind auf der Grundlage der Schriften frei erfundene Erzählungen, die die Bedürfnisse der späteren Kirche zu erfüllen suchten.

Trotz der unkonventionellen Art dieses historischen Konstrukts und nicht zuletzt trotz seiner, meiner Ansicht nach, Vernachlässigung der jüdischen und übermäßigen Betonung der mediterranen Komponente verfolgt Crossans Werk ein echtes theologisches Anliegen. Es wird immer eine Spannung zwischen einem historisch verstandenen Jesus und einem theologisch verstandenen Christus geben, so schreibt Crossan, und das wird sich in der Dialektik zwischen dem, wie wir Jesus damals gesehen haben, und dem, wie wir Christus heute sehen, widerspiegeln. Aber für ihn ist diese Spannung und Dialektik schöpferisch, nicht störend. Es gab keinen Bruch im Übergang vom historischen Jesus zu der Formulierung von Nikaia, in der das katholische Christentum von Anfang an den historischen Jesus als Manifestation Gottes gesehen hat, unge-

achtet dessen, wie diese Überzeugung formuliert war. Da sein Jesusbild auf dem Weisheitsstrang der Q-Quelle basiert, statt wie üblich auf einer Version der Markuserzählung, scheint Crossans Christologie mehr eine Jesulogie zu sein, denn deren erste Anhänger, die Nachfolger Jesu in der Q-Gemeinschaft, lebten und handelten in Übereinstimmung mit seinem Leben bis zu dem Punkt, an dem Glaube und Imitation nicht mehr zu unterscheiden waren.

3. Jesus, der Sozialrevolutionär

Crossans Werk könnte genauso gut unter diesen Titel gefasst werden, da für ihn das „kampfbereite Vermittlergeschäft“ der Gesellschaft Palästinas im ersten Jahrhundert der unmittelbare Kontext für Jesu einzigartige kontrakulturelle Reaktion darstellte. Da er ihre Inspiration eher auf die kynische bzw. weisheitliche Tradition als auf die apokalyptische Weltanschauung zurückführt, greift sie seiner Ansicht nach die Machthaber jedoch nicht an, wie es von anderen neueren Jesus-Darstellungen nahegelegt wird. Diese besonderen Abhandlungen sind dem Interessesanstieg an den Ansätzen verpflichtet, die sich mit dem sozialen Umfeld des Neuen Testaments im allgemeinen beschäftigen. Um nachvollziehen zu können, wie sich die sozialen Gegebenheiten auf das öffentliche Wirken Jesu ausgewirkt haben könnten, ist die gesellschaftliche Welt Galiläas zum Gegenstand heftiger Debatten geworden. Wie hellenisiert war Galiläa als Resultat der Einkreisung von griechischen Städten? Wie sahen die galiläischen Beziehungen zu Jerusalem aus? Gab es innere soziale Spannungen, und wenn ja, welcher Art waren sie? Diese und andere Fragen sind sowohl auf der

Grundlage der literarischen als auch der archäologischen Zeugnisse untersucht worden. Insofern solche Diskussionen aber eher Theorie-lastig sind als sich auf ältere soziale Beschreibungen einzulassen, besteht eine gewissen Gefahr, daß Jesus ausschließlich im Sinne eines Sozialreformers und nicht als religiös motivierter Prophet verstanden wird. Die marxistische Klassentheorie betont sozial-ökonomische Faktoren im sozialen Konflikt, aber es wäre ein schwerer Fehler, das Judentum des ersten Jahrhunderts auf eine solche Weise einschränken zu wollen, daß Aspekte der Reinheit, des Tempels und der Tora-Einhaltung als bloße Chiffren für andere „wirkliche“ Ursachen, die in der Gesellschaft wirken, gesehen werden, unabhängig davon, wie stark die verschiedenen Aspekte des Lebens im vorindustriellen Zeitalter miteinander verwoben waren.

Gerd Theißen, der Heidelberger Neutestamentler, ist einer der einflußreichsten Vertreter dieses Ansatzes gewesen. Er hat die Jesusbewegung im Hinblick auf Rollen, Faktoren und Funktionen analysiert, um zu erfahren, wie sich bestimmte typische Strukturen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft auch in der Jesusbewegung wiederholten. Jesus und seine unmittelbaren Nachfolger werden für Wandercharismatiker gehalten, die von Sympathisanten innerhalb der örtlichen Gemeinden unterstützt wurden und die aus der Not eine Tugend gemacht haben, indem sie ihre Einstellung zu bestimmten sozialen Realitäten wie z.B. Armut und Gewalt positiv umgewandelt haben, entweder dadurch, sie, wie im Fall der Armut, anders zu bewerten, oder dadurch, sie, wie im Fall der Gewalt oder Aggression, zu verinnerlichen. Obwohl man die Bewegung von der

sozialen Anomie der Gesellschaft herleiten kann, besaß sie somit im Unterschied zu einigen anderen Reaktionen auf gesellschaftliche Gegebenheiten, wie die der „Vierten Philosophensekte“ mit ihrer gewaltsamen, anti-römischen Haltung, eine integrative Funktion. Auf der anderen Seite sieht Richard A. Horsley die Jesusbewegung in einem stärker konfliktorientierten Sinne als Herausforderung für das Wertesystem der einflußreichen Elite, was sich daran festmachen läßt, daß sie die Erneuerung des örtlichen Gemeindelebens vorantrieb und dadurch eine Alternative zur vorherrschenden Vision bot, besonders was die „Spirale der Gewalt“ angeht, die er für den ausschlaggebenden Faktor hält. Elisabeth Schüssler Fiorenza wendet gegenüber dem Verständnis von Unterdrückung im Palästina des ersten Jahrhunderts eine feministische kritische Hermeneutik an, indem sie ein Modell der historischen Rekonstruktion entwickelt, um die Unterdrückung von Frauen, sowohl im Hinblick auf ihre Abwertung innerhalb ihrer jüdischen religiösen Erfahrung als auch auf ihre Ausbeutung im Erleben des römischen Imperiums, deutlich zu machen. In ihrer für die Geschlechterfrage sensiblen Rekonstruktion schließt Schüssler Fiorenza ausgebeutete Männer ebenfalls ein und benutzt den Begriff „wo-man“, um den inklusiven Charakter der Gemeinschaft Jesu als einer JüngerInnenschaft von Gleichgestellten zu unterstreichen.

Diese Kategorisierung der neueren Literatur zur Jesus-Forschung ist sehr allgemein gehalten, hat aber hoffentlich dazu beigetragen, die große Bandbreite von Perspektiven, Methoden und Ergebnissen, die die aktuelle Debatte auszeichnen, zu verdeutlichen. Jeder Ansatz hat

seine spezifischen Stärken, weist aber auch deutliche Schwächen auf. Crossans Ansicht, daß sich die aktuelle Diskussion von der ersten Welle der Jesus-Forschung darin unterscheidet, daß sie durch und durch postmodern ist, kann man sicherlich in dem Sinne zustimmen, daß kein einzelnes Bild von Jesus den Horizont heute in dem Maße zu dominieren scheint, wie das Bild des liberalen Jesus im 19. Jahrhundert. Man kann außerdem die Spuren der Anliegen des 20. Jahrhunderts im Hinblick auf andere Aspekte, z.B. der Frage nach dem jüdischen Jesus und auch dem Einfluß der heutigen sozialen und feministischen Interessen, implizit oder explizit, erkennen. Allerdings besteht eine gewisse Gefahr, daß Jesus selbst hinter dem Gewand des Postmodernismus versteckt wird. Die besondere Beachtung, die den Jesus-Worten in einigen der neueren Werke zukommt, die die enigmatische, subversive und undefinierte Qualität besonders seiner Gleichnisse hervorheben, steht in der Gefahr, ihm eine Gesamtvision oder -intention abzusprechen. Dieser Gefahr ist James Breech entgegengetreten, der auf die narrative Dimension von Jesu Gleichnissen im besonderen hinweist, die, auch wenn sie den Blick auf die Fragen, auf die sie eigentlich eine Antwort geben sollten, nicht leicht freigeben, doch ein Verständnis der menschlichen Existenz enthüllen, das nach einer Koexistenz mit anderen als Teil einer andauernden Geschichte verlangt, in der der Tod nicht die letzte Antwort auf das menschliche Leben ist, ungeachtet aller Hinweise, die das Gegenteil annehmen lassen.

Schlußbemerkungen

Breechs Reaktion auf einige der Gefahren, die entstehen, wenn man das neuere Interesse an den Worten Jesu isoliert von seinen Taten betrachtet, wirft auf eine interessante Art das Problem auf, dem sich die sogenannte „neue“ Frage nach dem historischen Jesus in den 50er Jahren zu stellen versuchte, welche von James M. Robinson gut dokumentiert worden ist. Die „neue Frage“ wurde im Verhältnis zu der des 19. Jahrhunderts, die wir bereits diskutiert haben und die schließlich mit dem Zusammenbruch des Liberalismus angesichts der heranahenden Katastrophe des Ersten Weltkrieges endete, als „neu“ betrachtet. Danach dominierte die Gallionsfigur Rudolf Bultmann mit seiner radikalen existentialistischen Interpretation des Kerygmas und seiner grundsätzlichen Ablehnung der Möglichkeit, den historischen Jesus wiederentdecken zu können, die Exegese des Neuen Testaments. Das scheint ihm unmöglich aufgrund der besonderen Natur der Quellen, und seiner Ansicht nach stellt der christliche Glaube eine Antwort auf das verkündete Wort dar, ohne der Unterstützung durch die historische Forschung zu bedürfen. Schließlich wurden jedoch die Gefahren, die dieser radikale Skeptizismus für einen echten christlichen Glauben bedeutete, von einigen von Bultmanns eigenen Schülern aufgedeckt, und damit wurde die „neue Frage“ mit ihren ehrlichen theologischen sowie historischen Anliegen in Gang gebracht. In einem programmatischen Aufsatz schrieb Ernst Käsemann 1953:

„Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der

Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas ... Das Evangelium ist an den gebunden, der sich vor und nach Ostern den Seinigen als Herr offenbarte, indem er sie vor den nahen Gott und damit in die Freiheit und Verantwortung des Glaubens stellte ... Man kann ihn [Jesus] deshalb weder religionsgeschichtlich noch psychologisch noch historisch letztlich einordnen. Wenn irgendwo, dann gilt von ihm geschichtliche Kontingenz. Das Problem des historischen Jesus ist insofern nicht unsere Erfindung, sondern das Rätsel, das er selber uns aufgibt“ (E. Käsemann, aaO. [Literaturangaben] 213f).

Diese Äußerung war programmatisch für die neue Frage, und zwar in der Feststellung der Notwendigkeit, die historischen Verbindungen zwischen dem Verkünder und dem, was er verkündete, herzustellen, was im Gegensatz zu Bultmanns Skeptizismus hinsichtlich dieser Möglichkeit und zu seiner Bestreitung ihrer theologischen Notwendigkeit stand. Es konnte jedoch keine Rückkehr zu der alten Frage mit ihren biographischen Interessen geben, denn das Wesen der Quellen ließ das nicht zu. Ungeachtet der Schwierigkeiten im Hinblick auf die Absichten der alten Frage gab es auch Probleme mit der neuen Frage, z.B. in dem Punkt, daß Käsemann und andere, wie z.B. Günther Bornkamm, sich zu einseitig auf das Geheimnis des Todes und der Auferstehung konzentrierten und die Erzählungen über das irdische Leben Jesu nicht genügend in Betracht zogen, obwohl diese ja auch einen Teil des ihn umgebenden Kerygmas bildeten. Erst durch die Befreiungstheologie und durch ihre Betonung der Berichte über das irdische Leben Jesu im Hinblick auf seinen Kampf gegen die unter-

drückenden Strukturen wurde das transformative Potential dieser Geschichten für den christlichen Glauben heute angemessen gewürdigt. Im Gegensatz dazu konnte das paulinische Geheimnis von Kreuz und Auferstehung einfacher in eine andere weltliche Dimension übertragen werden, die eines Interesses an Fragen der sozialen Gerechtigkeit nun als eines Teils des christlichen Glaubens selbst entbehrt.

Wenn die ursprüngliche Frage nach Jesus aus der Perspektive der späteren Geschichte auch als naiv und wenig selbstkritisch bewertet werden kann, so ist mir doch nicht klar, daß die dritte Welle es geschafft hätte, ähnliche Schwierigkeiten zu vermeiden. Trotz aller ausgeklügelten Diskussion um die Quellen und darüber, das Netz zur Erfassung relevanter Daten in einem weiteren Umkreis auszuwerfen, kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, daß die Interessen des späten 20. Jahrhunderts sowohl für die Auswahl der relevanten „historischen“ Ereignisse als auch für die entstandenen Jesusbilder bestimmend gewesen sind. Vor kurzem hat Sandra Schneiders eine Neuformulierung der Frage eingefordert, indem sie zwischen dem *eigentlichen* Jesus und dem *historischen* Jesus unterscheidet. Der erste Begriff bezieht sich auf Jesu ontische Realität, als ein Lebewesen, das einerseits wirklich einmal auf dieser Welt gelebt hat, heute aber nicht mehr lebt und deshalb auch nur noch in Form von Erinnerung wachgerufen werden kann, und das andererseits auch heute noch als der auferstandene Herr und Retter existiert, zu dem wir nur durch den Glauben Zugang haben. Der „historische“ Jesus ist ein literarisches Konstrukt, das auf dem Leben des eigentli-

chen Jesus basiert, der aber nicht mit diesem gleichgesetzt werden kann. Nur das, was grundsätzlich für öffentliche Untersuchungen offen ist, kann als historisch betrachtet werden, und es gibt viele Aspekte an Jesu irdischer Existenz, nicht zuletzt sein Anspruch auf göttlichen Status, die sich einem solchen Untersuchungsansatz entziehen. Die Evangelien sind an der irdischen Existenz des wirklichen Jesus interessiert, aber das ist nicht alles, denn das ist nach Ansicht ihrer Verfasser nicht die einzige Wahrheit über Jesus. Als solche geben sie uns nur einen partiellen Bericht seines irdischen Lebens, und zwar den Teil, der für notwendig gehalten wurde, um symbolisch den wirklichen Jesus sowohl in seiner Vergangenheit als auch in seiner gegenwärtigen, verherrlichten Realität zu vermitteln.

Diese Formulierung der Aufgabe ist zugleich bescheidener und realistischer dadurch, daß sie impliziert, daß die Suche nach Jesus von den Berichten, die über ihn existieren, bestimmt wird, besonders insoweit, als diese weiterhin die Geschichte der christlichen Existenz im Verlauf der Geschichte geprägt haben.

Somit basiert die Tatsache, daß den kanonischen Evangelien Priorität vor den anderen antiken Quellen, die ebensogut bedeutendes historisches Informationsmaterial enthalten können, eingeräumt wird, genauso auf theologischen wie auf historischen Grundlagen. Unter ähnlichen Voraussetzungen habe ich auch versucht, die galiläische Dimension von Jesu Wirken zu untersuchen. Während der Bericht der kanonischen Evangelien über diese Aspekte seines irdischen Daseins im Hinblick auf unsere sich mit Hilfe archäologischer und anderer literarischer Quellen entfaltenden Kenntnisse der Region genau untersucht werden kann und sollte, muß am Ende jedoch auch seine theologische Bedeutung berücksichtigt werden. Dieser Aspekt hat nicht als nostalgische Biographie, sondern als Ausdruck von Gottes Sorge für die menschliche Begrenztheit und Eigenart in den theologischen Diskurs Eingang gefunden. Unsere fortgesetzte Beschäftigung mit dem historischen Jesus ist tatsächlich gerechtfertigt, wenn dieser Aspekt der Erinnerung an Jesus in unserer Welt lebendig und wirksam erhalten wird.

Literatur

- H.D. Betz, Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of an Hypothesis, in: Journal of Religion 74 (1994) 453-473.
- M. Borg, Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus, Lewiston/Lampeter 1984.
- G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956.
- J. Breech, Jesus and Post-Modernism, Minneapolis 1989.
- R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1926.
- B. Chilton, A Galilean Rabbi and his Bible, Wilmington/Collegeville 1984.
- B. Chilton, The Temple of Jesus, Philadelphia 1992.
- J. Carlson/R. Ludwig, Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Domnick Crossan, Maryknoll 1994.
- J.D. Crossan, Der historische Jesus. München 1994.
- F.G. Downing, Cynics and Christian Origins, Edinburgh 1992.

- S. Freyne, Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations, Dublin 1988.
- R.A. Horsley, Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine, San Francisco 1987.
- R.A. Horsley, Sociology and the Jesus Movement, New York 1989.
- E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1970, 187-214.
- G.E. Lessing, Sämtliche Werke. Literatur und Theologie, Karlsruhe 1824.
- B. Mack, A Myth of Christian Innocence. Mark and Christian Origins, Philadelphia 1988.
- B. Mack, The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins, New York 1993.
- H.S. Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Gesammelte Schriften, hg. von G. Gawlik, Göttingen 1985.
- J. Riches, Jesus and the Transformation of Judaism, London 1980.
- J. Riches, A Century of New Testament Study, Cambridge 1993.
- J.M. Robinson, A New Quest of the Historical Jesus, London 1959.
- E.P. Sanders, Jesus and Judaism, London 1985.
- S. Schneiders, The Revelatory Text, New York 1991.
- E. Schüssler Fiorenza, Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet, New York 1994.
- A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1951.
- D.F. Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Tübingen 1835.
- G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München 1991.
- G. Vermes, The Religion of Jesus the Jew, London 1993.
- J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1964.
- W. Wrede, The Task and Methods of New Testament Theology, in: The Nature of New Testament Theology, hg. von R. Morgan, London 1973, 68-116.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett